

Kálahos



Revista Interdisciplinaria

Volumen 4 / Número 1

INDICE

LIBROS

- Dr. Argimiro Ruano – *Filosofía de la eternidad*
- Dr. Noel Allende-Goitía - *Música, Cosmos, Humanitas*

ARTÍCULOS

- Padre Juan J. Santiago - *De lo visible a lo invisible: Discurso con motivo de la Inauguración Centro Interdisciplinario para el Diálogo Religioso y Multicultural.*
- Deledda Cros - *Luis de la Haba y la paradoja de la modernidad*
- Dra. Angie Vázquez - *La insolencia: ¿Moda cultural o cultura de insolencia?.*
- Dra. Angie Vázquez - *Las caras del ocio: aproximaciones psicológicas.*
- Prof. Héctor Vientós Pérez - *Pincelada constructorista al mito de la caverna de Platón: conocimiento, cultura y educación.*
- Mare Ortiz - *Sotomayor: Intelecto y Empatía*
- Prof. Amaro Martí Carvajal - *Cuba, África y la corrupción de la Historia*
- Prof Myrna Rodríguez - *Christian Boltanski-Aprés (Versión en Inglés)*
- Prof. Myrna Rodríguez - *Christian Boltanski-Aprés (Versión en Español)*

ENTREVISTAS

- Alba Gómez Escudero - *Soy un poeta de palabras, no de sentimientos. Entrevista al Poeta Fernando Cros*

RESEÑAS

- Dra. Angie Vázquez - *Transformative Dialogue in social Change a Social Constructionist approach of the Crisis. By Dr. Kenneth Gergen*
- Myrna Rodríguez - *Cuarta Bienal de Escultura en Cemento*

CREACIÓN LITERARIA

- Prof. Fernando Cros - *Aforismos de la lentitud*
- Prof. Fernando Cros - *Alguien sueña en la botica*

CERTAMEN LITERARIO

- Juan M. Cardona Acosta - *1er. Premio Poesía. Estás donde no llegan las tormentas.*
- Carlos R. Rojas Morales - *2do. Premio Poesía. Mar de luna.*
- Blanca Adianez Morales Cruz - *3er. Premio de Poesía. Décimo Febrero.*
- Eric Iván Rivera Martínez - *Mención Honorífica en Poesía. Ese jardín*
- Giannina Montoya Torres - *Mención Honorífica en Poesía. Madre Tierra nos ruega y cuenta*
- Alexis Vega Lozada - *1er. Premio Cuento. Diario*
- Wilma Torres Marcano - *2do. Premio Cuento. Una huella imborrable*
- Lilibeth Vera Morales - *3er. Premio Cuento. El regalo de la Casia amarilla*

LIBROS

Dr. Argimiro Ruano
UPR-Mayagüez

Filosofía de la Eternidad

Idea y sentimiento de lo eterno en cerebros históricos

**“Si algo existe necesariamente,
es eterno; y si es eterno, existe
eternamente” (Aristóteles, *De la
generación y corrupción*, 2, 11, 338 b)**

**“Nada hay anterior a la eternidad”
(Aristóteles, *Metafísica* XIV, 4, 1091 a)**

**“Sentimos que somos eternos”
(B. Spinoza, *Ética demostrada según
el orden geométrico*)**

**“¡Cúspide estelar del *Ser!* [...] y sin la mancha de ningún *No*,
eterno *Sí* del *Ser*:
te afirmo eternamente
porque te amo, eternidad”
(Nietzsche, ‘*Ruhn und Ewigkeit*’)**

**“El concepto de eternidad no se
puede seguir sosteniendo des-
pués de la teoría de la relatividad
y del descubrimiento de la expansión
del universo” (Stephen Hawking)**

A Leticia Cristina

INDICE

Introducción

El acceso neuronal

1. Eternidad emocional. 2. Imaginando. 3. Suprarrealidad. 4. Comportamiento neuronal. 5. Recurso retórico. 6. Tema de grandes cerebros. 7. Control conductual.

PRIMERA PARTE

Percepción variable de la duración

I Posibilidad de ninguna eternidad

II El sentimiento de eternidad

III La barrera de lo indeterminable

IV Espacio-tiempo mentalizado

V Fantasía y trascendencia

I

Posibilidad de ninguna eternidad

1 Desorientación existencial. 2. Encontrarse existiendo. 3. El orgasmo inaugural. 4. La madre de todas las preguntas. 5. Teleología de Aristóteles. 6. Teleología actual. 7- Posibilidad de ninguna eternidad. 8. Presencia de la nada. 9. Nihilismo, pesimismo. 10. Pesimismo romántico. 11. La decisión de dejar de existir. 12. Cuando parece preferible la nada. 13. El suicidio trascendental

II

El sentimiento de eternidad

1 'Yo' se siente perdurando. 2. Futuro presentido en la duración. 3. 'Yo' temporalizado. 4. La biografía segmento de duración. 5. Tiempos plurales unificados en duración. 6. La ilusión de duración inmortal. 7. La aspiración a durar una eternidad. 8. El sentimiento de eternidad. 9. La eternidad como presentimiento. 10. Eternismo temperamental. 11. Pre-ver el futuro

III

La barrera de lo indeterminable

1. *Todo es energía.* 2. *Sinergia materia-vida-mente.* 3. *Sinergia y estructura.* 4. *Estructuración inconsciente.* 5. *La barrera de lo indeterminable.* 6. *'Alma'.* 7. *'Energeia'.* 8. *Psiché.* 9. *Mientras la energía piensa.* 10. *La sinergia materia-vida-pensamiento.* 11. *Mente y 'mental'.* 12. *Relativa determinabilidad en la energía que piensa.* 13. *Indeterminabilidad simbolizada.* 14. *La realidad científica sólo cálculo.* 15. *Polémica la referencia a la energía que piensa.* 16. *Lo indecible.* 17. *'Lo espiritual'.* 18. *La 'personalidad'.* 19. *Indeterminabilidad asiática.*

I V

El espacio-tiempo mental

1. *Trascendental.* 2. *Antes del espacio-tiempo.* 3. *¿Después?* 4. *Después trascendente* 5. *Unamuno trascendental como muestra.* 6. *La actitud trascendental.* 7. *La raíz de la actitud trascendental.* 8. *Ttrascendencia inconsciente.* 9. *Inmersión en lo espiritual inconsciente.* 10. *La diferencia 'espiritual' inconsciente.* 11. *Lo espiritual.*

V

Fantasia y trascendencia

1 *Lo trascendente, ulterior inseguro.* 2. *Poética trascendental* 3. *La razón frente a lo trascendente.* 4. *Insuficiencia de la razón lógica.* 5. *Inspiración y trascendencia.* 6. *La lógica racional sin última palabra.* 7. *Oscuridad en lo trascendente.* 8. *Lo trascendente sentido.* 9. *Trascendiendo con la fantasía.* 10. *La desproporción sentimiento-pensamiento.* 11 *Preocupación de minorías.* 12. *Lo trascendente vitalmente frágil.* *La nada sentida.* 13. *El hundimiento trascendental*

SEGUNDA PARTE

E t e r n i d a d e s c o m p a r a d a s

VI Historial

VII Religiología

VIII El origen gramatical de 'dios'

IX Los clásicos en eternidad

X Declinación cultural de la eternidad

XI Bergson contra la eternidad

V I

Historial

1 *La palabra griega.* 2. *La palabra latina.* 3. *'Aeternitas' occidentalizada.* 3. *De la Escolástica a Hegel.* 5. *La Biblia latina de por medio.* 6. *La eternidad del Destino.* 7 *Eternismo e inmortalismo egipcios.* 8. *Eternismo mosaico.* 9. *Eternología aristotélica.* 10. *Eternología greco-bíblica.* 11. *Eternismo e inmortalismo estoicos.* 12. *Asemejarse a 'lo divino', ideal estoico.* 13. *La semejanza con 'lo divino', ideal cristiano.*

V I I

Religiología

1 *Eternidad creída.* 2. *Eternidad en exclusiva.* 3. *Eternidad invisible.* 4. *El único Eterno sin exclusividad eterna.* 5. *Inconcebible, incognoscible, sentible.* 6. *Religiología, simbología.* 7. *Eternismo asiático.* 8. *Inmortalidad sin dioses.* 9. *El superhombre asiático.*

VIII

El origen gramatical de 'dios'

1 *El 'dios' gramatical.* 2 *Palabra impropia.* 3. *Palabra ambigua.* 4. *Polisemia en la palabra.* 5. *Palabra equívoca.* 6. *Palabra con género neutro.* 7. *Palabra sustituible.* 8. *Palabra devaluada.* 9. *Problema de Oriente en Occidente.* 10. *Zeós, theós.* 11. *De 'esto es dios' a 'dios es esto'.* 12. *Zeus, diós.* 13 *Dyau, dies.* 14. *Divino. ambiguo.*

IX

Cerebros clásicos en eternidad

1 *El tiempo eterno griego.* 2. *La fuente platónica.* 3. *Platón en san Agustín.* 4. *Aristóteles en santo Tomás.* 5. *Infinitud y eternidad.* 6. *Infinitud mental.* 7. *Futuro y eternidad contradictorios.* 8. *La eternidad solución utópica al problema del tiempo.* 9. *Eternidad, duración totalizada.* 10. *Eternidad, simultaneidad.* 11. *Simultaneidad intemporal.* 12. *Tiempo eterno, o sempiternidad.*

X

Declinación cultural de la eternidad

1 *La eternidad duplicada.* 2. *Debilitamiento de la eternidad teologal.* 3. *Fe en la razón.* 4. *El ciudadano anterior a la ciudad.* 5. *Perduración sin religión.* 6. *No hay eternidad científica.* 7. *Eternidad ayer y anteayer.*

XI

Bergson contra la eternidad

1. *Eternidad filosóficamente inservible.* 2. *Tiempo biológico.* 3. *Duración sin principio ni fin.* 4. *Eternismo rectificado.* 5. *Lo absoluto es durar.* 6. *Duración absoluta e intuición.* 7. *Pensar inseparable de devenir.* 8. *Indeterminabilidad en la percepción del devenir.* 9. *Duración, intuición, memoria.*

Bibliografía principal

Índice de nombres

INTRODUCCIÓN

El acceso neuronal

El catorce de julio de 1930 mantuvieron un coloquio Rabindranath Tagore, Nóbel de Literatura 1913, y Albert Einstein, Nóbel de Física 1921.

Según el conocido físico europeo, lo que designamos espontáneamente como 'real' tiene lugar fuera del cerebro. Dualidad básica, la mente y lo que no es ella.

El laureado místico hindú en desacuerdo. Si se puede pensar como Einstein, verdad es que lo 'real' no es algo fuera o independiente del 'Hombre Universal', 'Hombre Eterno', o 'Persona Eterna'. Entiende por 'Purusha' (persona), "la eternidad del pensamiento que reside en la entraña del Todo. Nada es superior a Purusha"¹; sentido en que 'el Todo' cósmico² (al que apuntaba Einstein desde la ciencia) es 'personal'.

Cuando un cerebro humano suficientemente socializado, remanente la calavera, degenera en carne putrefacta, diferencia con el cerebro animal, igualmente putrefacto, es que en el humano apareció alguna vez lo eterno oído, leído, escrito, pronunciado, esperado, deseado o desdeñado.

'Eternidad', como todo concepto, proviene, con su palabra, del laberinto de unos cien mil millones de neuronas, a su vez con unos cien billones de conexiones que precinta la bóveda del cráneo. Se trata de la 'caja mágica' que contiene "el objeto más complicado que hemos encontrado hasta la fecha en el universo"³.

El cerebro pudiera ser microcosmos fractal del cósmico. Impresiona la similitud de imágenes a escala microscópica de la compleja interacción de sólo tres neuronas en el interior del cerebro de un ratón y la representación a gran escala de la

¹ R. Tagore, *La religión del hombre*, 229-234.

² "Sabemos que la suprema misión de la ciencia consiste en encontrar al universo en la humana comprensión; ver el *Visvarupa* del hombre, su gran cuerpo mental, que toca en los extremos límites del tiempo y del espacio e incluye dentro de sí a todo el universo" (*Ibid.* 118). Hay momentos en que el pensamiento occidental se aproxima a ese lenguaje. "El espíritu es a la vez completamente trascendental al mundo y completamente inmanente al mundo, y esa es la más notoria e inevitable paradoja del espíritu" (Wilber, *Cuestiones cuánticas*, 36). "Lo que llamamos 'alma', el 'yo', la 'personalidad', es siempre un todo en que las imágenes del mundo se hallan tan asimiladas, que con su supresión el alma también sería abolida" (K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*).

³ Barrow, *Teorías del Todo*, 7.

distribución de la materia en un universo de miles de millones de galaxias en mil millones de años luz⁴. A primera vista, uno confundiría ambas imágenes.

A la neurociencia corresponde investigar la neuroconciencia⁵ de lo inconmensurable y eterno, si es que tal apartado existe en un organismo con miles de millones de células en dirección a un ataúd. Porque el sarcófago, filológicamente ‘consumidor de carne’, acaba con pensamientos sentidos y sentimientos pensados, de procedencia neuronal. En ese regreso al polvo, el entramado cerebral del individuo concluye, reciclado, hecho tierra. Es empírico, y bíblico en el salmo ciento cuarenta y cinco latino.

Y es en el intervalo de regreso al origen físico- químico, intervalo que llamamos ‘la vida’, donde ‘eternidad’ se deja ver neuronal y hormonal.

1. Eternidad emocional

A propósito del sentimiento amoroso, Simone de Beauvoir cita a Brigitte Bardot: ‘cada vez que me enamoro pienso que es para siempre’. Eternamente agradecido(a); el sueño eterno; el eterno problema; los eternos rivales; continuamente lo de siempre, las ‘infinitas veces’; o ‘se me hizo una eternidad’. “Momento que da una idea de la eternidad / porque parece eterno mientras dura”⁶.

La duración insoportable de Roma hace que el generalísimo cartaginés implusione emocionalmente exigiendo a su hijo que jure odio eterno a los romanos. Por inamovible en el paisaje irrita a los lugareños la mole de ‘El Castillo’ de Kafka.

La conmoción temperamental recurre a ‘eternidad’ con la mayor facilidad. “La espera es transformadora del tiempo en eternidad”⁷. Espera desesperante porque parece eterna; o al revés, porque la esperanza anhela que lo sea. Inspirada en la erótica caballeresca, santa Teresa de Ávila versifica la desazón amorosa: “Tan alta vida espero / que muero porque no muero”.

En oscuridad eterna hunde la Iliada la mirada de los superhombres, o semidioses abatidos en combate. “Aquella eternidad sombría” de las entrañas subterráneas “eternamente envueltas en espesa calígene”⁸. Imaginario universal que Job describe como ‘tierra de tinieblas y de sombras, de oscuridad’ en que se hunde la gente para no dejarse ver más⁹. Milenios después, “las insondables sombras de la noche

⁴ José Manuel Nieves, “El juego de las diferencias”: ¿Universo o cerebro?”, <http://www.abc.es/20090806/ciencia.tecnologia.biologia.neurociencia/juego-diferencias-...06/08/2009>.

⁵ J. P. Changeux, *El hombre neuronal*, Espasa Calpe, Madrid, 1985. J. N. Missa, *L’esprit-cerveau. La philosophie de l’esprit á la lumière des neurosciences*, Vrin, París, 1993. Mora, F. *El cerebro íntimo*.

⁶ T. S. Eliot, *The Family Reunion*.

⁷ Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*.

⁸ Séneca, *Cn 27*.

⁹ *Job 10, 21*.

eterna” en Juan Ramón Jiménez”¹⁰. Hacia ‘las tinieblas de la eternidad’ saca Manuel Vicent¹¹ a uno de los amantes (del cuerpo) de Marilyn Monroe.

Hay también eternidad luminosa (el Sol mitificado), donde las primaveras se van para regresar. “Siempre vibrando de vida y de fuego /, lleno de aromas y de rosas y de fragancia sin cuento; / Y lo mismo hay que ayer modulan los ruiseñores su cautivante gorjeo”¹². Deleite ecológico ‘las nieves eternas’; o en El Conde Lucanor “las eternas aguas del Tajo”.

La eternidad del mundo (‘De aeternitate mundi’) fue página familiar en la academia medieval.

En el Renacimiento, Gerolamo Cardano escribe en latín clásico el ‘Tratado de los arcanos de la eternidad’, cuando (inspirado por Nicolás de Cusa) ya no habrá preguntas, ni contradicción. Es como el emotivo profeta Isaías imagina a Yahvé: “Luz Eterna”, absoluta paz, absoluta claridad.

En castellano clásico, el contemporáneo de Cardano, san Juan de la Cruz, ubica “en eterno silencio” la procedencia del Verbo en el seno del Padre. Reminiscencia gnóstica del ‘Absoluto Silencio’, “divinidad del silencio abismal”, o ‘protoarjé’, ‘sigé’ femenino originador. En sánscrito, “Brahma, en la eterna soledad de su conciencia enteramente vacía de toda cosa y de todo pensamiento, ventura inefable de la Verdad absoluta, el Ello impersonal”¹³.

Conjetura de que lo que ahora está ahí (millones de galaxias con miles de millones de estrellas como el sol y posibles diez mil trillones de planetas habitados), pudo ser nada. El nanocerebro cósmico humano puede deducir que en el vacío absoluto no hay tiempo; que el tiempo nace siamés del espacio. ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Eternamente siameses sin donde ni cuando?

2. Imaginando

La literatura ascética de Occidente adoptó esta imagen oriental: cordillera de diamante a la que una vez cada cien mil años se acerca un pájaro a lipiar el pico. Cuando en idas y venidas haya desgastado la cadena montañosa, apenas habrá transcurrido un segundo en el reloj de inaccesible eternidad.

Nuestra Vía Láctea gira, y nosotros en ella, a novecientos sesenta mil kilómetros la hora hacia posible colisión con su vecina Andrómeda. Voraces agujeros negros, algunos billones de veces la masa del sol, absorben galaxias enteras. Galaxias moviéndose a más de millón y medio de kilómetros por hora, el doble de la de la velocidad del sol en la Vía Láctea. Antes de que los satélites o el ojo digital del Hubble asomaran tecnológicamente al nanomicrobio humano a la infinitud, aterraba

¹⁰ Juan Ramón Jiménez, *Arte menor*, 1909.

¹¹ Premio Alfaguara 1999.

¹² Goethe, *Libro del copero*.

¹³ R. Tagore, o. c. 207.

a Pascal “el eterno silencio del espacio infinito” ¿Hacia dónde lleva en eterno silencio tan aprisa el tiempo? A Alfredo de Vigny le abrumaba la ninguna respuesta, “el silencio de la divinidad”.

La literatura alivia imaginando más de cerca que la astrofísica. Dostovieski en “El eterno marido”, e Ignjatovic en ‘El novio eterno’. Stephan Zweig conviviendo con “Los ojos del hermano eterno”.

Imaginado lo eterno como tiempo definitivamente detenido, se presta a imágenes terríficas. “Si quieres una imagen del futuro, piensa en una bota pisoteando una cara humana eternamente¹⁴. Imaginable a propósito de la fisiología interrumpida (como la de los petrificados en Pompeya), en cualquiera de sus momentos, impotente para pasar al siguiente, guiñando, estirándose, o masticando, o parpadeando, u orinando, o engendrando, o etc., etc.¹⁵; detenida definitivamente en cualquiera de esos gestos, o en el que prefiera la fantasía.

Nuestra cibercultura lleva lo eterno a otro tipo de imagen. Es de laboratorio la “clonación, o contingencia para una eternidad virtual”¹⁶. No es sideral, literaria religiosa, o metafísica. Lo suyo es encantar con la posibilidad de lo imposible. La novela caballerescas había entretenido en esa dirección.

Según Leibniz, los Libros de Caballería encantaban porque posibilitaban lo imposible. Con la diferencia que, ulterior a literatura caballerescas, a la fílmica, o al surrealismo, posibilitar lo imposible es tecnología hoy¹⁷. El Amadís que Don Quijote reencarnaba en imaginación ya no es sólo eso¹⁸. Volver tecnológicamente invisibles objetos físicos tampoco es ya truco de circo.

Siempre adelantó la fantasía posibilidades que hicieron sonreír a los sentidos y a la razón escépticos. Y es por lo que amerita mención el surrealismo que congela esa sonrisa escéptica de los sentidos y de la razón.

3. Suprarrealidad

El surrealismo ve la realidad no sólo como aparece a primera vista, sino re-mirada y re-visada por la fantasía.

¹⁴ G. Orwell, 1984.

¹⁵ G. Papini, *Gog y Magog*

¹⁶ Fernando Artau, *Google*, 4 / 5 / 07). En sentido opuesto Jorge Wagensberg, “La eternidad no tiene futuro” (*El País*, 22 / 9 / 08 /, p. 31). Es ineludible una muerte por accidente.

¹⁷ Carlos Fresneda entrevista en Nueva York a Michio Kaku, autor de *Física de lo imposible*. Según él, será realidad dentro de un siglo el 80% de lo que vemos en el cine como ciencia ficción (*el mundo.es.2009/05/03/ciencia/124/1339.302.html*)

¹⁸ “¿Alguna vez ha soñado con tener el cuerpo de otra persona? [...]. Un equipo de científicos acaba de dar el primer paso para lograr ese objetivo, al demostrar que es posible engañar al cerebro para provocar la ilusión de vivir en el cuerpo de otro individuo. Aunque parezca una fantasía de ciencia ficción, el experimento realizado en el prestigioso Instituto Karolinska de Estocolmo y publicado en la revista *PLOS One* demuestra que se puede confundir a una persona para que piense que el cuerpo de otro es suyo” (http://www.el_mundo.es/el_mundo/2008/12/02/ciencia/1228241442.html).

Si Séneca sugiere que para no dejarse impresionar por nadie, así se trate del emperador, lo imaginemos desnudo, el surrealismo impresiona vistiéndolo, revistiéndolo y desvistiéndolo en toda forma posible imágenes y cosas.

Por los años en que irrumpe el surrealismo en escena, polemizaban Bergson y Metz sobre si el tiempo es real, o ficción; desacuerdo que continúa entre físicos y matemáticos. ¿Son las cosas nombres del tiempo? ¿Cosa por cosa es tiempo único con nombres diferentes? ¿Uno de ellos es 'eternidad'?

Si por 'real' entendemos el orden conocido al que estamos acostumbrados (Bergson), interpretarlo puede llevar a lo que desconocemos en ese orden, y a des-acostumbrarnos de él. La reciente geometría fractal ha venido a des-acostumbrar de la de Euclides.

Salvador Dalí, que fantasea el tiempo como sólido desolidificándose, aparece en 'Los Manifiestos del Surrealismo'. Y el canario Oscar Domínguez, amigo de Bretón y de Picasso, es autor de la teoría de la técnica del automatismo psíquico y de la duración en estado sólido. En la forma que sea, la opinión de la fantasía cuenta.

Mentalmente moldeable, por resta, por adición, o por retoque, la llamada (tan de prisa) 'realidad' puede ser sub, o supra realidad. Sobrevalorable, subvalorable, agrandable, disminuíble, minimizable, exagerable; o imaginada inimaginable, como los sueños que el surrealismo proyecta en el vacío¹⁹.

Visionada complementable por minimalistas, suprematistas, futuristas, vanguardistas, misonicistas, dadaístas, impresionistas, puntillistas, cubistas, expresionistas, realistas, idealistas..., la realidad tiene la dimensión de lo que determinado cerebro, o época, o periodo sueña, desea, o imagine, se aferre, o engañe, se retracte, o se equivoque, u opine, o crea, demuestre, o gesticule.

La verdad, cultural y social, no permanece. Aparece y desaparece. En la pantalla de la mente en cero entra parecer y sale sustituida. Colección de puntos de vista que se turnan, como en el televisor. Es por lo que Santayana proponía que en religión o en poesía no se pregunte por la verdad, de la que no se ocupan, sino de su infinita posibilidad²⁰.

La artesanía mental puede ir de ningunear lo real hasta declararlo eterno. El avance del conocimiento sobre el hardware cerebral (la fantasía anticipó siempre el del software) complica las cosas en la medida que nuestra percepción de la realidad avanza hacia la frontera cuántica con la nada²¹.

¹⁹ Francastel, *L'expérience figurative et le temps*. Deconstrucción y decodificación de cosas, sin lugar ni tiempo.

²⁰ "En religión, al igual que en poesía, es trivial e incongruente la cuestión de si los sucesos descritos han ocurrido realmente, pues todo puede ocurrir en tiempo infinito. La cuestión decisiva es qué luz brillaría dentro de nosotros si esto ocurriera, ya que los hechos importan bien poco para el espíritu si nos desentendemos de lo que significan para el corazón" (George Santayana, *La idea de Cristo en los Evangelios*, XII):

²¹ "Adivino cual será la nueva pintura que yo llamo realismo cuántico; porque tendrá en cuenta lo que los físicos denominan el cuanto de energía, los matemáticos el azar y nosotros, los artistas, lo imponderable y la belleza. El cuadro de mañana será la experiencia más fiel de la realidad, pero sentiremos que está agitado por una vida extraordinaria que se corresponderá con lo que llamamos discontinuidad de la materia [...]. El gran pintor debe saber asimilar la nada en su

De vuelta a Los Manifiestos del Surrealismo, la “norma eterna” de Baudelaire, el de “¡Oh, Satán...-escribe André Breton-, era “rogar todas las mañanas a Dios [...], a mi padre, a Mariette y a Poe, intercesores míos”. Plegaria incongruente, pero válida para alguien. El gran Dalí co-idolatraba estrafalariamente a Hitler y la Iglesia Católica²².

Estrafalario el político triunfalista (en los ‘Manifiestos del Surrealismo’) trepado sobre la tarima para hacer ruido gutural, testigos la Osa Mayor, y la Menor, prometiendo irrealidad entre bisutería de palabras “con colgaduras de fondo [...], descuartizando el cielo eterno, esa piel de Oso”. Idénticos firmamento y fragmento.

Las mónadas infinitas de que, según Leibniz, consta la Totalidad, son, una por una, minitotalidad. Partes ‘totales’. La totalidad se comporta en cada una como como cada parte en ella. Armonía fractal. Lo pequeño agrandado; lo grande en pequeño.

El surrealismo justifica el posibilismo increíble. “El soplo de lo maravilloso que penetra” en ‘El monje’, de Lewis, es “pasión de eternidad que eleva incesantemente de acentos inolvidables a su tortura y a la mía”; eternidades contradiciéndose lógicamente, no vitalmente, porque las simultaneidades conductuales antagónicas proceden de microgalaxia de miles de millones de neuronas²³; base subliminal de inverosímiles posibilidades recónditas.

4. Comportamiento neuronal

Revisado determinado cráneo famoso, ido ya su hedor a cementerio, remite a correspondiente psicografía de comportamiento²⁴. El espacio craneal perdura como escenario de vibraciones imaginariamente reanimadas.

En ese espacio difunto hubo neuronas visitadas por la inmortalidad ataviada de dogma, de ensoñación, de quizá, de cosa de escépticos, de hipótesis de filósofos, o de neurólogos²⁵.

cuadro y será esa nada la que dará vida al gran arte del mañana (Salvador Dalí, en Robert Descharnes / Gilles Nérer, *Salvador Dalí, 1904-1989*, Taschen, Köln, Londres, Los Ángeles, Madrid, 1904, II, 359).

²² Expulsado por eso del grupo surrealista, la expulsión no llegó a ser efectiva. Sí lo fue la de Antonin Artaud, con el precedente de diez años en instituciones psiquiátricas. “El mismo Breton tuvo que admitir que con su método paranoico-crítico, Dalí había dotado al surrealismo de un instrumento de primer orden” (Robert Descharnes, *o. c.* 255-265. Dilthey se había interesado antes por el caso de la locura genial (*Fantasia poética y locura*, 1896). Y Freud valora (1938) altamente a Dalí como artista del subconsciente.

²³ C. Sagan, *El mundo y sus demonios*.

²⁴ Marie Langer, *Fantasías eternas del psicoanálisis*, Buenos Aires, 1957.

²⁵ Rosa M. Tristan trata de resumir el coctel multifactorial de hipótesis acerca de las raíces cerebrales de la religión. Entre ellas, la afirmación de Bloom, psicólogo de Yale, en la revista *New Scientist*: “La religión es un artefacto ineludible del cableado de nuestro cerebro”. Rosa M. Tristan, “Dios: una red de neuronas” (<http://www.elmundo.es>. el Mundo/2009/04/08/ciencia/123922051.hotmal). Para el psiquiatra Francisco J. Rubia, autor de *La conexión divina*, la religión es creación grupal. “El origen de la espiritualidad, no de Dios, fue multifactorial. Influyeron los sueños, en los que el individuo viajaba sin mover el cuerpo, dando lugar a la idea del alma, y también a la dualidad, porque el cerebro está organizado para el contraste, como la luz y la oscuridad, lo infinito y lo eterno, lo real y lo imaginario. Todo ello unía al grupo”, argumenta.

¿Qué ojos definitivamente cerrados no la vieron en dijes nupciales de oro y diamantes, o en tarjetas de enamorados, en frase, (prosa o verso), o en epitafios y cenotafios grandilocuentes, emoción inflamada desvanecida?

Enamorado, o exaltado, el cerebro eterniza lo que menos se piensa y cuando menos lo piensa. “Tan sólo el hombre puede / lo imposible tentar; / distingue, elige, juzga, / y el momento presente/ dota de eternidad”²⁶. Quimeras que se alejan por donde vienen, y quimeras que reclaman derecho de alojamiento.

El único animal racional es eternólogo compulsivo. De la prehistoria acá lo ha divinizado todo: cosas, animales, fenómenos, personas. Cuando muere Antenor, joven amado de Adriano, el emperador erige en su memoria un pequeño santuario que se convierte inmediatamente en centro de adoradores. En Méjico la Santa Muerte ‘escucha’ plegarias y obra milagros desde el honor de los altares. Veo por internet un embrión de religión, con mimetismo litúrgico, y demás, en honor de Maradona.

Perpetuidad de fabricación craneal. La inexistente paz perpetua existió en la mente de Kant. El cerebro puede imaginar eterno el mármol. A la vista ‘Pigmalión’, Praxiteles, o Miguel Ángel²⁷. Piedra, o bronce que el tiempo mental imagina, pasando de largo, que no le pertenecen. La imaginación puede declararlo todo perecedero, incluido el artista; pero “sólo el arte tiene eternidad”²⁸. Convicción lapidaria: ‘sola artis scepra perennant’ (sólo es perenne el cetro del arte).

Ni las catástrofes interrumpen destinos perennes²⁹. La belleza “sobrevive inmortal, eterna; / la muerte puede dispersar los universos temblorosos; / pero ella resplandece y todo en ella renace / rodando el mundo bajo sus pies” (Leconte de Lisle).

¿Entretención de pasarela cultural? Porque, “la historia del arte es perecedera. La palabrería del arte es eterna”³⁰.

‘Eternidad’ se da por modas, o preferencias. Estética, poética, religiosa, física, metafísica. Con más o menos clase; o sin ninguna. No es unívoca. ‘Filosofía Perenne’ no significa en Leibniz lo mismo que ‘Filosofía Eterna’ en Huxley. La Biblia misma clasifica diferentes perpetuidades.

Es frecuente, a propósito de ‘eternidad’, el mariposeo por parterres oníricos donde “meditar es vagabundear con el espíritu por los campos de lo indefinido”³¹. La conciencia ‘hipnagógica’³² puede confundir ver ‘algo’ con estar viendo nada.

²⁶ Goethe, *Lo divino*. Para Himmler, lugarteniente de Hitler, “el objetivo eterno” era el milenio del Tercer Reich.

²⁷ A. A. V. V. *El sentimiento de eternidad. El estilo griego*. Malraux, A. *Le Musée imaginaire de la sculpture mondiale*, París, Gallimard, 1952-1854, 3 vols.

²⁸ Teófilo Gautier, *Art*.

²⁹ *Desinunt ista, non pereunt*. Relevo, no aniquilación.

³⁰ Milan Kundera, *El Telón*.

³¹ Unamuno, *La Peña de Francia*.

³² J. P. Sartre, *L’imaginaire*.

Eternista convencido, Séneca vive esa experiencia. Exhorta a “espaciar el pensamiento por la inmensidad”; porque “cosa grande es el alma humana” que traspasa todos los límites. “No hay futuro inaccesible al pensamiento”³³. Otra cosa es, (previene el senequita Antonio Machado), lo que tenga de real tal lejanía. Porque, “en mi soledad / he visto cosas muy claras / que no son verdad”.

La llegada intempestiva del cartero le desvanece a Séneca el espejismo hipnagógico.

“Me sorprendió entregado a una meditación deleitable en la que me hubiera adentrado más profundamente. Gozabame meditando acerca de la eternidad [...] y aun creyendo en ella. Entregabame sin resistencia a las opiniones de los grandes hombres que prometen más que demuestran esta realidad grata en extremo. Me echaba en brazos de tan magnífica esperanza; ya me era enojoso a mí mismo; menospreciaba ya los desperdicios de una existencia mal lograda, puesto que había de pasar a aquel tiempo interminable y a la posesión de la eternidad, cuando bruscamente me despertó el recibimiento de tu carta y perdí ensueño tan halagüeño”³⁴.

Todo un Séneca a punto de creer en eternidades sin verificabilidad, ceñudamente opinadas.

5. Recurso retórico

La palabra ‘eternidad’ puede cobijar lo sublime, lo máximo; o reducirse a nadería gutural. “¡Oh, qué sonido de oro, que se va, de oro que se va a la eternidad; / qué triste nuestra vida de escuchar ese oro que se va a la eternidad!” (Juan Ramón Jiménez). Pronunciación relámpago con estela de oropel en veloz única vez.

‘Eternidad’, suspiro romántico hacia ninguna parte, dándole codazos al tiempo para que se quite de en medio. “En lo eterno, donde no / hubiese un son ni una luz / ni un sabor que le dijeran: / ¡basta!, al ala de la vida” (Id.). Inútil esperar del tiempo lo que no puede dar. “Sólo en lo eterno podría /yo realizar este ansia / de la belleza completa” (Id.).

Rimbombante eternidad que utiliza Margueritte Jourcenar para decorar la fachada de su autobiografía (“¿Qué? La Eternidad”). Javier García Sánchez, (‘Teoría de la eternidad’), deja esperando en vano todo un tratado en ocho páginas finales de veintinueve narraciones ajenas al tema.

Eternidad es en Séneca énfasis máximo: el de las “eternas entrañas” de la Madre Tierra. Con ella señala Schiller la veleidad repetitiva del gesto en la máscara humana. “Eternamente la voluntad del hombre cambia los fines y las reglas; / en aspectos eternamente / repetidos se transforman sus actos”³⁵. El hombre repitiéndose es ‘El hombre eterno’ de Chesterton. “Música divina y eterna” es para Hesse³⁶ la de Mozart y Bach, frente a la vulgar.

³³ Séneca, *CaL* 102.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Schiller, *El paseo*.

³⁶ Herman Hesse, *El lobo estepario*.

6. Tema de grandes cerebros

Filósofos y pensadores ‘eternizan’ con matiz diferente a como hacen los artistas y literatos. Sin olvidar que también éstos pueden filosofar a la altura de los grandes a tiempo parcial, los grandes eternizan más despacio.

‘Eternidad’, para Kant, es más bien sentimiento de poetas (cita al de los Alpes ‘eternos’); porque, en tanto que concepto, es impenetrable. El entendimiento humano tiene que renunciar a cuanto no sea relativo al molde del entendimiento mismo. Fuera de él, hasta lo Absoluto, así se llame ‘Dios’, hay que someterlo a la pregunta de por dónde es que le llega la eternidad.

“La incondicionada necesidad que tan indispensablemente necesitamos como sostén último de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana. Aun la eternidad, con toda su estremecedora sublimidad con que pueda describirla un Haller, dista mucho de producir en el ánimo esa impresión de vértigo, puesto que se limita a medir la duración de las cosas, pero no las sostiene. No podemos rechazar, pero tampoco sustentar, el pensamiento de que el ente que nos representamos como el más elevado entre todos los posibles, se diga a sí mismo algo así: Yo existo de eternidad a eternidad, fuera de mí nada es sin lo que sólo por mi voluntad es algo; pero ¿de dónde soy? Todo se hunde en este caso bajo nosotros, y tanto la máxima perfección como la mínima se hallan en el aire sin apoyo frente a la razón especulativa, a la cual nada le cuesta hacer desaparecer sin el menor obstáculo tanto la una como la otra”³⁷.

Cuestionable como noción lógica³⁸, la eternidad mantiene vigencia como creencia. Creer en ella influye, de hecho, en actitudes existenciales.

Milan Kundera (‘La insoportable levedad del ser’³⁹), [del existir, por lo mismo], valora el eterno retorno como ‘el más pesado de los fardos mentales en que Nietzsche moderniza antiquísima hipótesis que Séneca llama “concatenamiento eterno de las cosas”⁴⁰. El Gran Tiempo rotando sin término.

Eternamente Robespierre de vuelta para cortar cabezas, o determinado momento de nuestra vida a clavetarnos en la misma cruz.

Por otra parte, si el ser humano no va hacia un horizonte, flota, sin dirección, más vano y ligero que el aire. Recordatorio con que Milan Kundera, entre novelistas de renombre, se refiere a conductas existenciándose sin puntos cardinales.

La idea platónica de eternidad le ofrece a Séneca, sin embargo, utilidad pedagógica, a modo de estrella polar en la noche.

³⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, Libro segundo, Sección Tercera, “El ideal de la razón pura”, cap. V, pp. 272-273. K. Jaspers, (*La fe filosófica frente a la revelación*, pp. 435-36), comenta: “Kant no ofrece ninguna respuesta, antes, por el contrario, advierte su imposibilidad en el contexto de su filosofía. Y rehusa responder porque reconoce que esta respuesta sólo es posible en un pensamiento falaz”.

³⁸ En el pensamiento griego ‘eternidad’ queda entre la conjetura y la hipótesis. Metafísicamente, ‘eternidad’ es conjetura inverificable. Moralmente, hipótesis razonable platónica y aristotélica. *El Diccionario de la Real Academia* distingue entre conjetura e hipótesis: *Conjetura*, juicio probable que se forma con datos incompletos o por indicios o señales. *Hipótesis*, suposición que se hace para sacar de ella alguna conclusión. E. Naville, *Logique de la hypothèse*, en C. de Craene, “Nos représentations intérieures», *Revue Neoscholastique*, Louvain, février, 1986, p. 19.

³⁹ Milán Kundera, *L’insoutenable légèreté de l’être*, Gallimard, París, 1984.

⁴⁰ Séneca, *Cn.* 27.

“Levantemos el espíritu a aquellas cosas que son eternas. Admiramos, volando por las alturas, las formas de todas las cosas y a ‘dios’ moviéndose entre ellas y haciendo con su providencia [que permanezcan]. Las conserva su hacedor venciendo con su fuerza la fragilidad de la materia. Menospreciamos aquellas cosas [pasajeras] que no sólo carecen de valor, sino que [frente a lo realmente existente, lo eterno] aun es dudoso que existan”⁴¹.

Lo “que nunca es y siempre deviene” (según el Timeo) pospuesto a lo que permanece siempre. En cuanto sumo ideal, ‘lo eterno’ ha de prevalecer por encima de todo.

Para el eternólogo Aristóteles, como para su maestro Platón, el bípedo racional, basado en el mundo de fuera, o en el que éste refleja en su cerebro, elabora cosas a las que da valor absoluto.

Aristóteles continúa en esto el pensamiento de su maestro, cuya infinita duración mitológica traslada él a clave lógica. Ambos, Platón ‘el teólogo’, y Aristóteles, ‘el lógico’, se retroalimentan en milenios: Razón ‘eterna’, Ley ‘eterna’, Naturaleza ‘eterna’, que heredan los estoicos. Son quienes, en estilo más popular, reforzado por la predicación religiosa, divulgan en Occidente eternología de carácter moral.

7. Control conductual

La lectura detenida de Séneca se deja anotar con pasajes de san Pablo, así como la de éste con pasajes análogos de Séneca. El dios del uno, y el del otro, ofrece, a ratos, rasgos de parentesco de época. Y es que si Séneca desconoce a san Pablo, el divulgador del cristianismo en el mundo romano sí conoce el estoicismo.

Para Aristóteles, fundador de la ética sistematizada, (ética es el estudio de la conducta propia de un animal con razón) no hay animal que pueda ser más irracional que el hombre; repugnante abusador de sus puños, de sus genitales y de sus intestinos⁴². También san Pablo⁴³ tiene presente al hombre animal; aunque ‘espiritualizable’⁴⁴. Anfibio del barro a la vista de las estrellas, puede sentirse invitado por ellas a desenlodarse.

Es el espíritu en territorio animal, o “el reino animal del espíritu” en la fenomenal abstracción ‘Fenomenología del Espíritu’ de Hegel.

“No hay bestia más indócil que el hombre, que tenga que ser tratada con más tacto, ni con mayores miramientos”⁴⁵. Pero tanto Aristóteles⁴⁶ como el estoicismo toman nota de la otra cara de la moneda que, a milenios de distancia, repite Albert Camus, “en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio”.

⁴¹ Séneca, *CaL*, 58. Paréntesis nuestros.

⁴² Aristóteles, *Política* 1253b. Barret. W., *Irrational Man*, Doubleday Anchor Books, New York, 1958. Flew, A. G. N., *A rational animal. Philosophical Essays on the Nature of Man*, Oxford University Press, New York, 1961. Bertrand Russel, “Can Men be rational?”

⁴³ *1 Co* 2, 14.

⁴⁴ *1 Co* 15, 44.

⁴⁵ Séneca, *Cm* 22.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Individuo prototipo y emblema, es, para Aristóteles, el racional que tiene subyugada la animalidad, hasta poder conseguir, en ascenso sin límite, vida temporal virtualmente eterna.

El gran pensador ateniense distingue entre ‘contento’ (lo tienen el animal y el niño), y ‘felicidad’, estado ‘divino’ del hombre que consigue llegar a ser hombre de verdad. Porque el hombre no sólo no nace racional, sino que, así como el fruto de un árbol no tiene garantizada la madurez, de la misma manera aparecer en la especie humana no es garantía, en sí, de ‘humanidad’. Incontables muchedumbres acaban moralmente malogradas. Versos del poeta alemán generalizables como epitafio universall: ‘El que fue saluda tristemente a al que debió haber sido’.

El racional no nace racional. Tiene que hacerse racional. Y conseguirlo, le cuesta, entera, su existencia. Gran dilema, conseguirlo, o no, donde supremo entre los valores es la felicidad. Confundida, desafortunadamente, con ‘contento’.

Animales y niños pueden estar contentos, pero no pueden ser felices. La razón es porque la felicidad no está condicionada, como sí lo está el contento en el animal y en el niño, a estímulos placenteros. La felicidad nada ni nadie la interrumpe. A pesar de lo que sea, es segura. El malestar no le afecta. Enraíza y brota dentro. No depende ni gana quilates desde fuera. No está sujeta a estímulos variables. “La felicidad, dice Séneca, no tiene diminutivo”⁴⁷. Lo tienen el placer y el ‘contento’, remedos de la felicidad.

La felicidad, para Aristóteles, trasciende la biología. En el estoicismo de san Pablo, felicidad es ‘reinar’ gozosamente sin tener que tributar al placer⁴⁸. La divinidad aristotélica, sumamente feliz, desconoce esa cosa que los humanos llaman ‘contento’; porque la felicidad puede existir sin él, como se da también contento sin ella.

Conseguir la felicidad significa llegar a libertad cien por cien. Porque se es libre en la medida que se es feliz, y feliz en la medida en que se es libre. Ideales imposibles para el animal y el niño, súbditos de la sensación, encadenados a estímulos placenteros. “Demasiado grande soy y nacido para mayores cosas que la de ser esclavo de mi cuerpo”⁴⁹. Cuidar del cuerpo, sí; servirle, no⁵⁰.

Un esclavo romano, Epicteto, es exponente de libertad conseguida por la vía de la felicidad. Ni Jesús, ni el cristianismo primitivo proponen la abolición de la esclavitud [exterior], por lo menos en la medida que proponen la interior. Los esclavos [cristianizados] deben, y nada menos que en el nombre de Dios, obediencia a sus amos⁵¹ “con temor y temblor”, como si obedecieran a Dios⁵². Caminando en la esclavitud pueden, según san Pablo, llegar a ser más felices que sus amos.

⁴⁷ Séneca, CaL 82.

⁴⁸ Rm 14, 17.

⁴⁹ Séneca, CaL 45.

⁵⁰ *Ibíd.* 14.

⁵¹ Ef 6, 1.

⁵² *Ibíd.* 6, 5; Col 3, 22.

Convergencia estoica y cristiana. Un esclavo puede sentirse más libre que el emperador. Hasta en la esclavitud puede darse la felicidad. Felicidad puede no ser simple contento. A merced de estímulos de fuera, el bienestar (objetivo propio del animal y del niño) es inseguro; se interrumpe a la menor contingencia, porque no tiene autonomía. No se da si no lo estimula el placer. Es por lo que libertad no es cosa de niños.

Libertad es el derecho a la felicidad, no (falso) derecho a depender del bienestar. “Entregar el alma a los deleites es el mayor de todos los males”⁵³. Puede ser regresivo en la medida que infantiliza. “No creas feliz a nadie que esté pendiente de la felicidad”⁵⁴; carcomido por la codicia de lo que no tiene⁵⁵. Porque, ¿acaso es vida esperar vivirla?⁵⁶

Confusión de felicidad con bienestar, que, desembocando en el ‘norteamericanismo’, ha influido definitivamente en la mentalidad universal predominantemente biologizada.

Leyes y más leyes en torno al bienestar, multiplicador de hombres niños. Funerales de racionales moralmente enanos donde lo que se mete en el ataúd es a un niño que duró quizá ochenta años⁵⁷. Porque “nadie desearía vivir conservando toda su vida la mentalidad del niño, aun recibiendo todo el placer posible en lo que deleita a los niños”⁵⁸. En san Pablo, “no seáis niños [...], sed hombres maduros”⁵⁹. Sin embargo, a la luz ‘De la brevedad de la vida’, la sociedad cotiza muy alto gestos de mayores en conducta pueril.

Entre los dichos de Epicuro que celebra Séneca: “Los hombres salen de la vida como si acabaran de entrar en ella”⁶⁰. Fosilizados en duración infantil. La vida, oportunidad para una gran obra de arte, malograda en las mayorías por falta de artista⁶¹. Diferencia entre gran ser humano, mediocre, o mínimo.

En cuanto incondicionalmente ‘racional’, la felicidad puede coexistir, en un ser humano maduro, con el sufrimiento, con la escasez, con la eventualidad más adversa.

Bien no coincide con placer –escribe Platón-, ni mal con sufrimiento⁶². Pueden no coincidir. Para Sócrates, (y para el estoico), no coinciden. “El placer, ese incentivo poderosísimo para el mal...”⁶³, confirmado en conductas ejemplares de siempre y en cualquier parte, basadas en la privación, en la austeridad y en el sacrificio (no en el placer), antes, después, y a pesar de Freud.

⁵³ Séneca, o. c. 90.

⁵⁴ *Ibíd.* 16, y 98.

⁵⁵ *Ibíd.* 22, 28 y 101.

⁵⁶ *Ibíd.* 45.

⁵⁷ Séneca, *De la brevedad de la vida*.

⁵⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 3, 1178 a.

⁵⁹ *1 Co* 14, 20.

⁶⁰ Séneca *CaL* 22.

⁶¹ *Ibíd.*, 47.

⁶² Platón, *Gorgias* 487c.

⁶³ Platon, *Timeo* 89b. “El placer no nos hace mejores” (Hendel).

Placer-dolor, en la ética aristotélica, es polaridad en todo comportamiento biológico. Pero la neuroética, que tanto puede decir hoy al respecto⁶⁴, no debe olvidar la distinción clásica entre placer simplemente biológico y placer ‘humano’.

En el hinduismo, lo ‘deseable’ (kâmya) puede ser el bien, o puede ser el placer. Diferencia establecida entre bien y placer, entre lo placentero y lo bueno. Sólo el sabio elige bien. Equivocado quien prefiere el placer al deber. Ningún placer sobre el placer del deber.

Aristóteles, declara hombre superior, a quien, trascendiendo la condición animal e infantil, se mantiene en dirección ascendente. Tanto él como Platón llaman inmortal y ‘divino’ a ese logro. Uno de los significados que tiene en ambos ‘lo divino’.

“Cuando un hombre se abandona a la concupiscencia y a las malas costumbres y ha ejercitado ampliamente esos dos vicios, todos sus pensamientos se vuelven necesariamente mortales. En consecuencia, se vuelve todo él mortal en la medida que todo ello es posible, y no queda nada de él que no sea mortal, por haber desarrollado tanto esa parte de su ser [...]. Por el contrario, cuando un hombre ha cultivado en sí el amor a la sabiduría y a los pensamientos verdaderos, cuando, entre todas sus facultades, ha ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, un hombre así, si llega a alcanzar la verdad, es absolutamente necesario que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya enteramente de ella. Él, efectivamente, rinde un culto incesante a la divinidad, porque conserva siempre en buen estado el dios que habita en él; es, pues, necesario que sea enteramente feliz”⁶⁵.

Neurocentrismo separable de geocentrismo. No es el planeta Tierra, pero sí el cerebro, centro del universo. El universo tiene en cada cerebro su centro equidistante. Desde ese centro existe o deja de existir, tiene algún sentido, o ninguno. Es árbitro del ser y del no ser, del sí y del no, según Protágoras, el sofista orador que avasallaba a la juventud de Atenas.

Platón, creador del antisofista Sócrates, no consigue demostrar lo contrario; que el máximo sí, (‘lo divino’) tenga lugar fuera del cerebro. ‘Lo divino’, según él, es, desde el cerebro, la medida de todo. En modalidad olímpica para Píndaro; ética para Platón, recta razón para Aristóteles y los estoicos.

Lo eterno es sobresaliente insistencia griega. Tiempo y materia eternos en los presocráticos. Ideas eternas en Platón. Contemplación eterna de la verdad en Aristóteles. Felicidad eterna en el Olimpo. Tormento eterno en el Tártaro.

Esclarecer en ese legado la noción de ‘eternidad’ requiere acopio de información y de paciencia.

⁶⁴ Francisco Mora, *Los laberintos del placer en el cerebro humano*.

⁶⁵ Platón, *Timeo* 91a. La divinidad nos ha dotado de una especie de alma, “como un genio divino [...]. Esta alma nos eleva por encima de la Tierra a causa de la afinidad con el Cielo, ya que somos una planta celeste, de ninguna manera terrena” (89 d). El espacio infinito nutre desde lo alto el rizoma neuronal.

PRIMERA PARTE

Orientación existencial

- I Posibilidad de ninguna eternidad**
- II El sentimiento de eternidad**
- III La barrera de lo indeterminable**
- IV Espacio-tiempomentalizado**
- V Fantasía en la trascendencia**

I

Posibilidad de ninguna eternidad

- 1. Desorientación existencial**
- 2. Encontrarse existiendo**
- 3. El orgasmo inaugural**
- 4. La madre de todas las preguntas**
- 5. Teleología de Aristóteles.**
- 6. Teleología actual.**
- 7. Posibilidad de ninguna eternidad**
- 8. Presencia de la nada**
- 9. Nihilismo, pesimismo**
- 10. Pesimismo romántico**
- 11. La decisión de dejar de existir**
- 12. Cuando es preferible la nada**
- 13. El suicidio trascendental**

1. Desorientación existencial

Luis Cartañá (q.e.p.d.), poeta cubano, alineó una mañana su automóvil con el mío en la carretera, camino de la universidad, en Puerto Rico. Necesitaba decirme que el estudiante N., conocido de ambos, continuaba repitiéndole que no entendía la vida; que cuáles eran las asignaturas que más le ayudarían a entenderla.

A Leo Buscaglia le cuesta entender a los alumnos que le informan de la ausencia de la estudiante más brillante del grupo, en el salón de clase de la Universidad de Southern California. Hacía una semana que se había lanzado al mar dentro de su automóvil por el acantilado.

En el momento de morir, el personaje de Ibsen se va como la estudiante de Buscaglia, o como estaba a punto de irse el de Cartañá. “¡Perdóname, hermana Tierra, por haberte pisado sin ningún propósito!”⁶⁶.

Nada menos que Sócrates dejaba la vida, setentón, sin haber podido entenderla. No es fácil, sentenciaba *Selecciones* en octubre del ochenta y dos: “Llegará el día en que tengamos que explicarle a nuestros hijos por qué nacieron, y será maravilloso que para entonces tengamos la respuesta”.

2 Encontrarse existiendo

La vida es sueño hizo famoso a *Segismundo*. Se encuentra existiendo sin haberlo pedido, y en mala hora zodiacal. Se considera nacido ‘fatal’, y llama ‘pecado de haber nacido’ a la nebulosa de su nacimiento.

El cristiano peca en el mismo instante en que le conciben, porque el pecado pasa de la entropía de dos pecadores al embrión. Gran responsable de esa interpretación bíblica es san Agustín.

Por seguirla, Lutero es agustiniano angustiado. Y Kierkegaard, predicador luterano, traslada a la filosofía contemporánea la teoría de que se nace para la angustia. Misterioso ‘pecado’ obstruye la salida del pecado existencial.

⁶⁶ *Peer Gynt*, act. V, esc. 10. Propósito difícil para dar con él. “Lo que nosotros mismos somos es algo tan lleno de misterio como el mundo” (Karl Jaspers, *La fe filosófica...*, p.15).

Sin embargo, no todas las culturas ven de esa forma la copulación entre hombre y mujer. Los rabinos primero, después Pelagio (contradiendo a san Agustín), vieron el primero de los coitos humanos, el de ‘Adán’ y ‘Eva’, sin problema. Lo que expresa el mito de la ‘manzana’ es un mal ejemplo de desobediencia⁶⁷. Pero su coito no tuvo nada que ver con ella. Obedeció, simplemente, al juego instintivo de la vida a perpetuarse.

Habría que añadir, no obstante, que la mitología comparada aproxima el Génesis a referencias fálicas en torno a la erección del miembro viril, así como a la mujer con la serpiente⁶⁸. El cristianismo de Hegel se encontraba aún lejos de tales conocimientos.

Delfines y humanos hacen sexo como juego placentero, desconectable de la reproducción.

Lo que considera descubrimiento liberador la sexología occidental, fue en la oriental juego pedagógico milenario⁶⁹. La sexología asiática más antigua le sigue el juego a la naturalidad. En el *Tao*, el semen (*ching*) es objeto de técnicas para acrecentarlo y vigorizado.

Tampoco el estoicismo vió ‘pecado’ original en el apareamiento. “La Naturaleza nos engendra puros y libres⁷⁰. ‘Los vicios no nacen con nosotros; nos asaltan después; se introducen en nosotros’”. Si acaso, del gran fiasco que es nacer condenados a muerte, informa el curso del tiempo⁷¹. El mal del mundo, según el hinduismo, está en el devenir ilusorio (*samsara*) que amodorra en la ignorancia de por qué y para qué se es engendrado. Tagore pudo oír en gente sencilla la plegaria contra el pecado de nacimiento a *Tara*, la Diosa Redentora: “¿Qué pecado cometí para verme obligado a permanecer en esta mazmorra del mundo de las apariencias?”

La inauguración del ciclo vital en el placer fugaz de la inseminación arrastra consigo secuelas dolorosas. Placer tan momentáneo cae bajo la ley del Karma, o Karman. Re-engendra a un castigado, debido a conducta incorrecta en existencias anteriores. Re-nace para el reciclaje moral.

Es ‘después’ del apareamiento, que, naturalmente, se da el desencuentro del nuevo viviente con su existencia. “Jamás ha conocido el hombre la inocencia de una vida

⁶⁷ Hegel, quien tan mal le cae a Kierkegaard, interpreta la ‘caída’ como mito en que se expresa que el hombre debe quedarse en estado de inocencia, y no elevarse al conocimiento, propio de la divinidad. Es, según él, la conclusión del Génesis: ‘He aquí que Adán se ha hecho semejante a Mí, y conoce el bien y el mal. El conocimiento es representado como algo ‘divino’ (Hegel, *Lógica I*, XXIV, *zusatz 3*).

⁶⁸ Luis Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid, MCMLXX, pp. 96 y 194.

⁶⁹ Contener el semen (*huan-ching-pu-nao*) para reforzarlo con la energía vital (*chi*), se documenta con un emperador experto, quien tuvo sexo con mil doscientas concubinas. El procedimiento “más sencillo consiste en que el varón mantenga sucesivas relaciones sexuales, y lo más frecuentes posibles, con diversas mujeres, preferiblemente jóvenes y bellas, pero dejando que la eyaculación se produzca sólo la última vez. Así, la esencia sutil se vigoriza por obra del *yin* de la mujer, se curan las enfermedades y se aumenta la fuerza vital. Pero se considera técnica más efectiva el hacer que el semen vuelva hacia atrás, para fortificar el cerebro” (*DSO*, 71, y 144).

⁷⁰ Séneca, *CaL*, 94

⁷¹ Id. *Cm*.

sin turbaciones. Hay un pecado original de la existencia⁷², añorando hipotético paraíso⁷³; espacio-tiempo diferente del conocido, anterior al nacimiento, o posterior a la muerte; cuando sea, como sea, utópico.

Ante las culturas buscándole sentido al estreno de la existencias, no falta teólogo reinterpretando el ‘pecado original’ para los tiempos que corren. Tiene sentido analógico; porque, al no ser individual, hay que referirlo a la situación histórica de la libertad humana como componente del *pecado del mundo*⁷⁴. ¡Pecado analógico! ¿No es surrealista?

En desacuerdo cultural por dónde es que viene la ‘culpa’ de encontrarse engendrado, hay que excursionar al preciso instante de estrenar biología destinada a morir. Cronometrable entre el placer de progenitores inseminando, y la desaparición en que la tierra, madre de la biología⁷⁵, se apropia de progenitores y de engendrados hechos polvo de nuevo⁷⁶. En la visión atea de Nietzsche, “el eterno reloj de arena de la existencia se voltea una y mil veces, y tú con él, en polvillo de polvo”. Laimaginación ha hecho su agosto en la antropogonía dentro de la cosmogonía.

Polvo efímeramente biologizado. Eterno el componente físico⁷⁷. En el mito de Kronos, los hombres “subían a la vida del seno de la tierra”⁷⁸. Efímero el intervalo entre el polvo organizado y, descompuesta su organización, reciclado. Polvo antes, polvo después, y ‘mientras’.

En la polvareda cósmica, cada individuo, uno por uno, es copia de otro anterior. “A la edad de ciento treinta años engendró Adán a su semejanza y según su

⁷² Eugenio d’Ors, «Le péché du monde physique», en *L’homme et le péché*, Plon, Paris, 1938, 89-104. Georges Gusdorf, *Mito y Metafísica*, 14. El ‘buen salvaje’ (Rousseau, Melville, D. H. Lawrence) en busca de regazo en el Universo.. “¿Acaso es el sueño eterno de una infancia perdida lo que hace que *El Principito* aparezca tan consolador y simpático? Ciertamente sí, pero no es lo único. A ello hay que añadir la bien lograda ironía liberadora del desquiciado mundo de coacciones de los ‘adultos’; un primer reposo y respiro en el desierto desolador de lo mundano” (Eugen Drewenmann, *Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica*, Herder, Barcelona, 1994, p. 7).

⁷³ “Ansia de nuestra naturaleza por una paz última, más allá de todas las tempestades, un cielo todo azul más allá de las nubes” (W. James, *La voluntad de creer y otros ensayos*). ¿Antes qué? ¿Qué después ‘Sentir originario, ‘primero’ (María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 161). “La vida primitiva, transfigurada por el trato con los mitos, será como un sueño nostálgico para la imaginación de los poetas y pensadores, el sueño de una edad de oro anterior al error; edad de paz, anterior a todas las guerras; edad de la naturaleza sencilla, anterior a la civilización y a todos los insolubles problemas” (*Ibid.*, 95).

⁷⁴ Karl Rhaner, *Sentido teológico de la muerte*.

⁷⁵ Gn 2, 7; 3, 19.

⁷⁶ La Escritura (*I R*, 2,2), con el sentido común, lo llama “el camino de todos”. La misma expresión en Séneca (*Cal* 87). Gráfico el coito soñoliento en el libro de la *Sabiduría*. “Mi carne se modeló en el seno de una madre; durante diez meses [lunares] tomé consistencia en su sangre mediante la semilla viril y *el placer que acompaña al sueño* [...]. Una vez nacido, respiré el aire común, caí en tierra que a todos recibe por igual, y mi primera voz fue la de todos: lloré. Me crié entre pañales y criadas...” (7,6). “No es lo espiritual lo primero que aparece, sino lo natural (*I Co* 15, 46).

⁷⁷ Bernat Soria / Manuel Tahirín, *El mito de la inmortalidad* (2007). “De la sopa primordial de quarks han emergido santos y matemáticos” (Polkinyhorne, *La fe de un físico*, 52). “Tenemos tantísimos átomos, que se calcula que cada uno de nosotros posee por lo menos un millón que ya perteneció a cualquier persona que vivió hace mucho tiempo. Esto significa que cada uno de nosotros tiene muchos átomos que ya estuvieron en los cuerpos de Abrahán, Moisés, Jesucristo, Buda o Mahoma” (Rodríguez dos Santos, *La fórmula de Dios*, 282).

⁷⁸ Aristóteles, *El Político* 271e

imagen a un hijo, al que llamó Set”⁷⁹. Materia prima, la tierra; y de por medio un artesano. “Yaveh Dios formó al hombre con polvo del suelo”⁸⁰, dejando constancia del acto en el barro. “El día en que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios lo hizo”⁸¹. La divinidad se ‘humaniza’ figurada en arcilla. Creencia que va del Génesis a Isaías⁸² y a san Pablo⁸³, y que no es sólo bíblica.

Imagen y semejanza de divinidades⁸⁴ en las culturas más primitivas automodelándose ‘humanas’, y en barro. Mito universal⁸⁵, con caricatura aclaratoria en Jenófanes. Si los caballos fueran religiosos ‘caballerizarían’ a sus dioses; sus dioses caballerizarían.

El ‘dios’ o la ‘diosa’, se ‘imaginan’ en forma humana, exactamente como, al revés, el idólatra imagina que cincela dioses⁸⁶. Dioses artesanos, y artesanos de dioses desde tiempo inmemorial⁸⁷. La vida terrestre, en mitología y en teología, tiene diseñador⁸⁸.

Creencia monoteísta: “Todo viene de Ti, y de tus manos nos viene lo que tenemos”⁸⁹. “Tus manos me han creado y me han formado”⁹⁰; como especie en el Edén⁹¹, y como individuo en las entrañas de una mujer⁹². En resumidas cuentas, “¿qué tienes que no hayas recibido?”⁹³. Creencia politeísta: “Está manifiesto para todo el mundo que no poseemos ningún bien que no nos haya sido dado por los dioses”⁹⁴. La vida terrestre ha sido modelada por vivientes ‘anteriores’.

El discurso monoteísta afirma tanto como niega alegada semejanza divina de nacimiento. Las Escrituras judeo-cristianas titubean al respecto. El alfarero bíblico le advierte a su ‘cacharro’: “¿Con qué me asemejaréis y seré igualado? ¿A quién me podréis asemejar y comparar? ¿A quién me podréis asemejar para que seamos parecidos?”⁹⁵. El alfarero niega semejanzas que el relato bíblico le atribuye en otros pasajes. El Génesis contrapone el veredicto del artesano: ‘regreso al polvo’, al ‘seréis como dioses’ de la ‘serpiente’ de los magos egipcios.

⁷⁹ Gn 5, 3

⁸⁰ Gn 2, 7

⁸¹ Gn 5, 1

⁸² Isaías 4, 25

⁸³ Rm 9, 20

⁸⁴ Gn 1, 27

⁸⁵ J. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, F C E, 1969. Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas*.

⁸⁶ Sb 15.

⁸⁷ Henry Corbin, *Cara de Dios, cara de hombre* (1983).

⁸⁸ El todo cósmico es un “dios sensible formado a la imagen de un dios inteligible” (Platón, *Timeo* 92c). “No en lo que aparece tiene origen lo que se ve” (*Hb* 11, 3).

⁸⁹ *I Cr* 29, 14.

⁹⁰ *Sal* 118, 73.

⁹¹ *Gn* 1, 7.

⁹² *Is* 44, 2; *Sal* 22, 10.

⁹³ *I Co* 4, 7.

⁹⁴ Platón, *Eutifrón* 15c.

⁹⁵ *Is* 40, 25; y 46, 5.

La ‘divinización’ hay que hacerla, no viene hecha de nacimiento. La ‘divinización’ estoico-cristiana se da por la vía del perfeccionamiento moral. Hecho es que la masa poblacional acaba biológicamente descompuesta, sin parecido con dios alguno. Y, hasta como logro moral, la semejanza conseguida la deshace la muerte.

Verdad de cementerio, donde consta el perfil de lo que el racional llama ‘la vida’; intervalo entre el alborozo de un orgasmo y negro funeral. “¡Perezca la noche que dijo: ‘un varón ha sido concebido!’”⁹⁶. “Aquella noche hágase lúgubre [...] porque no me cerró las puertas del vientre donde estaba”⁹⁷.

De coito placentero a masa orgánica que, muerta, (y pestilente), hay que enterrar, o incinerar, de inmediato. De polvo a forma animada⁹⁸, para regresar de nuevo a polvo amorfo. “El Señor creó de la tierra al hombre, y de nuevo le hizo volver al polvo”⁹⁹. Lo más opuesto a ‘su’ imagen y semejanza.

3. El orgasmo inaugural

Lutero le cuestiona al Creador la reproducción del hombre a lo animal. No le da a su imagen entrada diferente a la existencia que al animal común. Entra a la vida por la puerta de furiosa lujuria¹⁰⁰. En el mito, Artemisa “sintió horror a la fecundación de la mujer por el hombre”¹⁰¹.

Desconocedor de la mitología comparada, Lutero llega a escribir que, de ser consultado, le aconsejaría a Dios que siguiera vitalizando arcilla¹⁰². Ve nobleza en la cerámica, no en el coito. Platón había creído lo mismo. “Las gentes de edades precedente nacían de la tierra, en lugar de engendrarse unas a otras”¹⁰³.

A uno de los emperadores legendarios, fundador del taoísmo religioso, se le atribuye el descubrimiento del gusano de seda, el invento de la brújula, el de la escritura y el de la rueda del alfarero. Es quien origina las razas humanas. Configurando arcilla, sitúa las estatuas en los cuatro puntos cardinales, exponiéndolas durante quinientos años al ‘hálito primordial’. A partir de la capacidad diferente para moverse y hablar es como aparecen las diferentes razas.

⁹⁶ Job 3, 3.

⁹⁷ Id. 3, 8-9.

⁹⁸ Gn 2, 19.

⁹⁹ Si 17, 1

¹⁰⁰ Según un reportaje de *Associated Press* (1992), el acto sexual tiene lugar en el mundo cien millones de veces al día; setenta por ciento con anticonceptivos, entre treinta y seis y cincuenta y seis millones de abortos, ciento cincuenta mil diarios; dos mil niños naciendo por hora, una mujer muriendo por minuto por complicación en el parto. Sin embargo continúa habiendo ‘teólogos’ del ‘pecado original’, con un Creador del coito, penalizándolo luego, uno por uno (¡!).

¹⁰¹ Platón, *Cratilo* 405

¹⁰² Gn 2, 19

¹⁰³ Platón, *El político* 269e

El monje alemán, genitalmente angustiado, añoraba originación mítica. En el mito budista de la *Tierra Pura del Oeste*, el placer carnal abolido, nadie renace en forma de mujer. Varón-hembra que tampoco, según Jesús¹⁰⁴, habrá en el más allá.

Entretanto, la entrada a la existencia, lo mismo que la salida, son animales. “El hombre y la bestia tienen la misma suerte. En nada se aventaja el hombre a la bestia”¹⁰⁵. Nietzsche, filósofo de Darwin, cuenta con precursores bíblicos cuando escribe contra el creyente Hegel: “No hacemos derivar al hombre del espíritu, sino que le hemos vuelto a colocar entre los animales”. Realismo bíblico: “No es lo espiritual lo que primero aparece”¹⁰⁶, ni lo que, biológicamente, prevalece.

Bioanimalidad primero. “El primer postulado de toda investigación consiste en que la humanidad es una raza de animales que habita en mundo material”¹⁰⁷. El animal humano, quizá porque está destinado a morir demasiado pronto, se encuentra existiendo intensamente genitalizado¹⁰⁸.

Sólo es inmortal, la muerte impersonal (Heráclito). Porque vida y muerte se dan antes de cada individuo, y continúan sin él después de él.

Sin la fijación gonadal del Lutero, ‘bíblica’ para su imaginación monacal, Aristóteles preguntaba con naturalidad cómo y cuándo un hombre es barro fluido. Y responde que “más plenamente cuando es esperma”¹⁰⁹. Con él, la *Biblia* y el *Corán*.

Lodo carnal en *Job* la eyaculación: “Recuerda que me hiciste como se amasa el barro, y que al polvo me has de volver. ¿No me vertiste como leche y me cuajaste como la cuajada?”¹¹⁰. Barro líquido en el *Corán*: Alá “inició la creación del hombre a partir del barro. Luego colocó su descendencia en *una gota de agua despreciable*”¹¹¹.

Mahoma recoge tradición puritana hebreo-cristiana acerca de la ‘gota’. En el *Apocalipsis hebreo de Enoc* (s. II-III d. C.) la población angélica protesta por haber revelado Dios al hombre “el secreto por el cual fueron creados cielos y tierra, mar y tierra seca, montañas y colinas”. ¿Por qué revelárselo a cosa tan baja como

¹⁰⁴ Mt 22, 30

¹⁰⁵ Qo 3, 19

¹⁰⁶ “Lo primero no fue lo espiritual, sino lo meramente humano” (1 Co 15, 46). Versión Serafín de Ausejo (Biblia Herder). “El cerebro es parte del mundo material, no el mundo material parte del cerebro” (Bergson, *Matière et Mèmoire*, p.3).

¹⁰⁷ G. Santayana, *Principados y Potestades*

¹⁰⁸ Las primeras erecciones del varón se dan en el último trimestre del embarazo, cuando aún es feto. El varón tiene un promedio de once erecciones durante el día, y unas nueve durante la noche. En menos de diez segundos puede el varón lograr una erección. Un hombre eyacula aproximadamente seiete mil doscientas veces en su vida, de éstas dos mil por masturbación. Un orgasmo dura aproximadamente entre tres y diez segundos, y las contracciones orgásmicas se da a intervalos de 0.8 segundos, en los hombres y en las mujeres. En promedio, en Estados Unidos, los hombres y las mujeres pierden la virginidad a los diecisiete años. Si cada relación sexual dura quince minutos, el promedio de parejas de esposos disfrutarán de seiscientas horas de relaciones sexuales durante su vida de casados. (*Terra*, “Sexualidad.com,” 3 de diciembre, 2007).

¹⁰⁹ *Metafísica IX*, 7, 1049a

¹¹⁰ *Job*, 10, 8-10

¹¹¹ *Azora XXXII-XXXIII*, 6-7

el hombre? “Cuando revelé los secretos a Moisés (en el monte Sinaí) se irritaron contra mí las huestes de cada cielo en lo alto, y me dijeron: ‘¿Por qué has revelado este secreto a un hijo de hombre, nacido de mujer, corrompido e impuro, *poseedor de una gota putrefacta*’¹¹²?

El nacionalismo bíblico degrada la licuación seminal no hebrea; concretamente la egipcia. El miembro viril de los egipcios “es parecido al de los asnos y su flujo semejante al de caballos sementales”¹¹³. Amigo Profeta, ¿se da eyaculación diferencial? “Como pasión de eunuco por desflorar a una moza”¹¹⁴, la jadeante libido, es la misma en el mamífero, sea, o no, racional, y éste hebreo o egipcio.

Líquido despreciable para antiguas religiones, hoy científicamente comercializado. Entre trescientos y tres mil euros por eyaculación para los bancos de semen. Eyaculación despreciable, de todos modos, para hijos enconados contra quien los procrea¹¹⁵, lo mismo que para *El Gran Masturbador*, derrochador de simiente al vacío. Chorro biológico que brota en esa forma, para, en el caso de un coito exitoso¹¹⁶, concluir, se sabe, rellenando un ataúd.

¿Hacia dónde tal juego de millones de espermatozoides con el micro óvulo? ¿Inauguración de un individuo eterno (!) con millones de iguales devueltos a la nada? Dinámica placentera jugando a la vida-con la muerte, y viceversa.

En el hombre, como en los mamíferos, el único espermatozoide de momento triunfador se encamina hacia el mismo destino mortal de competidores previamente aniquilados. Como si la materia inerte le diera a la vida permiso mínimo entre composición y descomposición.

Al igual que los millones de espermatozoides que perecen en cada coito, como si no hubieran existido, el que penetra el óvulo (él y el óvulo) se encaminan a dejar la vida un poco más adelante. “Percieron como si no hubieran existido, fueron como si no hubieran sido, y sus hijos con ellos”¹¹⁷. Cuesta comprender por qué tienen

¹¹² Antonio Piñero, *Los Apocalipsis. 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, EDAF, 2007, p.43.

¹¹³ Ez 23, 20. Versión Serafín de Ausejo (Herder, Barcelona, 1975). Pasaje bíblico tan comprometedor es objeto de versiones diferentes. Amantes egipcios que “en sus impulsos sexuales se parecen a los asnos y a los caballos” (Versión ecuménica *Dios habla Hoy*). “Cuya carne es como carne de asno, y cuyo flujo como flujo de caballos” (Versión Casiodoro de la Reina). “Disolutos, de carne de asnos y miembros de caballos” (*Biblia de Jerusalén*).

¹¹⁴ Si 20, 4

¹¹⁵ Entre las opiniones en contradicción, abundantes en la Biblia, Job es uno de esos querellantes por haber sido engendrado. En la historia reciente, Simenon, y Salvador Dalí entre ellos. Del último se dice que, metido el producto de una masturbación en pequeña probeta, lo remite a su progenitor: ‘Es todo lo que te debo’. Bíblicamente anatematizado. “¿Ay de quien dice a su padre!: ‘¿qué has engendrado?’”, y a su madre: ‘qué has dado a luz?’ (*Is 45, 10*)-“¿Glorifica a tu madre con todo tu corazón, y no olvides los dolores de tu madre. Acuérdate que de ella naciste. Y, ¿cómo les pagarás lo que hicieron por tí?” (*Si 27, 28*).

¹¹⁶ Hoy científicamente esclarecido. El espermatozoide es la célula más diminuta del cuerpo humano (cinco micrones, o dos milésimas de pulgada, menos de la mitad del ancho de un glóbulo blanco o célula de la piel [...]). En esa descarga viscosa (variable con el día y con la edad), los ciento cincuenta millones de espermatozoides representan sólo el uno por ciento. La viscosidad es mezcla de azúcares, ácido cítrico y otros ingredientes destinados a activar y capacitar los espermatozoides para tiempos futuros difíciles. Sólo un espermatozoide, entre esos millones de ellos (con formas diferentes entre sí) puede penetrar el óvulo” (En *El Nuevo Día*, 16 / 6/ 123).

¹¹⁷ Si 44, 9

que perecer millones anunciando la muerte próxima del triunfador. Vida y muerte promocionándose una a otra.

Tragedia en el juego. Porque si lo trágico es “aquello que despierta compasión y temor” (Aristóteles), lo es el estreno de la existencia biológica. Millones de espermatozoides aniquilados por cada uno que sobrevive, y... vanamente. Bertrand Russell, no le encontraba explicación a semejante ingeniería biológica. Absurda para A. L. Huxley: “Nos engendran vanamente y después se nos exige que no seamos vanos”¹¹⁸. También es Biblia: “*Todo el espacio de tu vana existencia bajo el sol*”¹¹⁹.

Darwin ve sin excelencia la inauguración ‘animal’ del hombre. “El hombre lleva en su hechura corpórea el sello indeleble de su ínfimo origen”¹²⁰. Bíblicamente de acuerdo. “Un hombre, vil gusano, un mortal, inmunda larva”¹²¹. Aunque no falta metafísico mirando al cielo. “*Desde esta oscuridad* puede el hombre, mediante el filosofar, encontrar el camino hacia su origen eterno”¹²². De no estarse refiriendo a la eternidad de la materia biologizada, se trata de eternidad ‘mística’. Plotino no quiso revelar la fecha de su nacimiento biológico, porque consideraba que procedía de un cosmos eterno.

Shopenhauer está entre quienes, sin mitologías ni dioses, ven friamente natural la inauguración de la existencia biológica. La avidez del útero por la simiente, y de ésta por el útero, al final del *Timeo* (51 a), es también bíblica (Pr 20,16). El libro hebreo la compara a la voracidad insaciable del sepulcro, y a la del fuego. La vulva, pequeño espacio donde ocurren demasiadas cosas en demasiado poco tiempo (Dalí), es la puerta de la matriz, surtidor de la vida mamífera superior.

Mitologías y religiones, culturas y sociedad, más que a partir del proceso natural de biologización¹²³, se apresuran, desde épocas precientíficas, en dirección a la imagen y semejanza de dioses; y luego, bajo influjo cristiano, hacia la categoría metafísica de ‘persona’.

No obstante, fuera de mitos y de creencias, el placer del coito es imperativo vital, bajo cuyas órdenes el individuo, gozándolo, sin querer-queriendo, añade un individuo más al inventario de la especie. Sin salida del recinto de la especie,

¹¹⁸ A. Huxley, *Contrapunto*

¹¹⁹ *Qo* 8, 9

¹²⁰ Darwin, *El origen del hombre*. J. Dewey, *The influence of Darwin in Philosophy*, New York, 1910.

¹²¹ *Job* 25, 6. Traducción de Serafín de Ausejo (Herder). “El hombre es un gusano. El hijo del hombre también gusano” (Traducción Casiodoro de la Reina). “Un hombre, una gusanera, un hijo de hombre un gusano” (Traducción Biblia de Jerusalén)

¹²² K. Jaspers, *o. c.*, prólogo. Sin demasiado sentido. Porque, “es imposible comprender, a partir de la objetivación de una procedencia, lo que somos” (p. 13). Origen eterno equivale en Tagore a impersonalidad cósmica. (*O. c.*, passim). Desde perspectiva científica, “apenas poseemos ideas precisas de cómo evolucionaron las estructuras que poseían la aptitud de multiplicarse y reproducirse. En este contexto está también la cuestión de si la duplicidad de sexos es un principio terreno, o más bien cósmico. Nosotros nos inclinamos a lo segundo” (Heisemberg, en Hiller, *Tiempo, Materia, Infinito*, 315).

¹²³ G. Reinach, *Cultes, mythes, religions*, París, 1905-1908, tres vols. K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941.

aparece bajo sus órdenes. Tal es el sentido inmediato: sumar y multiplicar eslabones en la cadena de la especie sin posible desconcatenación. No da mucha luz distinguir en la dinámica de la concatenación *impulso* sexual de *amor* sexual¹²⁴.

4. La madre de todas las preguntas

Entre las preguntas difíciles, la de *por qué y para qué tiene que nacer tanta gente*. ¿Tanta gente naciendo continuamente, para qué? ¿En qué dirección? Madre de muchas otras preguntas¹²⁵. En primera instancia, la respuesta es para que sobreviva y perdure la especie. Per se echan encima de inmediato los por qué y para qué de tantas variantes por millones, y la mayoría extinguidas¹²⁶.

¿Tiene sentido el destino de un individuo dado de alta en su especie durante breve espacio de tiempo, camino ambos de la extinción?

Consabida respuesta por vía religiosa, de gran circulación, compite hoy con la de quienes Eric Fromm llama “los arquitectos de la época moderna”¹²⁷; Marx, Freud, Einstein, con algunos ‘imprescindibles’ más que, lejos de responder, complican la pregunta. Ellos, y quienes los leemos, seguimos ignorando cómo y cuándo comienza la química a ser viva, y, sobre todo, con qué destino.

Lo que podemos constatar es dónde y cuándo se origina la madre de todas las preguntas: *por qué y para qué tiene que nacer tanta gente*. Aparece en fase ‘racional’, fase tardía en la biología.

Todo ha funcionado perfectamente antes de la aparición de la razón en neuronas precedidas por ciclos astronómicos y geológicos cronológicamente infinitos, donde no existieron ni se necesitaron preguntas ni respuestas. Si las neuronas hablaran, ensalzarían la base físico-química, a la que se deben, dirección en que va la neurociencia.

¹²⁴ “El impulso hacia el acto sexual, que en sí no es electivo, sino capaz de un aumento y una disminución cuantitativas, es de naturaleza meramente física, en oposición al amor sexual, que tiene, por el contrario, una significación metafísica demoníaca, aunque no ‘espiritual’ ni ‘divina’ “ (Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 163). ¿Metafísico-demoníaca? Más objetivo Jaspers. La atracción biológica tiene que ver con fisiología, con la erótica (psicología), o con lo jurídico (matrimonio). [*O. c.*, 223]. No tan objetivo, sin embargo, cuando distingue entre amor *vital*, amor *intelectual*, amor *espiritual*, y amor *existencial* (Kremer-Marietti, *Jaspers y la escisión del ser*, p. 99)

¹²⁵ “La única cuestión que se plantea es la de saber si la realidad humana supone un algo esencial distinto a su realidad biológica” (Ignace Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*, 203).

¹²⁶ Altschuler, D. R., *Hijos de las estrellas. Nuestro origen, evolución y futuro*, Cambridge University Press, Madrid, 2001. Se supone que ha desaparecido el ochenta por ciento (hay quien la eleva al noventa y cinco) de la biodiversidad en el planeta Tierra.

¹²⁷ “Creo que existe un número limitado y discernible de respuestas a esta interrogante de la existencia. [La historia de la religión y de la filosofía es todo un inventario en tales respuestas]. En una, el hombre intenta reencontrar la armonía en la naturaleza mediante la regresión a una forma prehumana de existencia eliminando sus cualidades específicamente humanas de raciocinio y de amor. En la otra, su meta es lograr una nueva armonía con su prójimo y con la naturaleza” (E. Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, XII). Para Jaspers (*Los grandes filósofos*, 1957), hombres decisivos han sido Sócrates, Buda, Confucio, Jesús.

En nuestra ignorancia sobre qué es la vida, vienen a sorprendernos científicamente posibles formas diferentes de la única que conocemos. Los circuitos integrados de ordenador, cada vez más pequeños y rápidos, son *una forma de vida* técnicamente más competente que la nuestra¹²⁸. La vida neuronal va re-conociendo científicamente posibilidad diferente.

W. James (*La voluntad de creer*) diferencia la biología pre-racional de la racional en que en aquella los animales, sin titubeos de ninguna clase, se devoran unos a otros. Entre los sinsentidos de la vida, el de autofagozitar. Y caracteriza a la segunda –se habían entretenido en eso los pensadores griegos–, que se detiene y entretiene preguntándolo todo, y, naturalmente, por sí misma¹²⁹. Pero el animal que pregunta responde preguntas secundarias. Como si la evolución hubiese abandonado al animal preguntón frente a las garras de la esfinge sin capacitarle para hacerle frente a interrogantes fundamentales.

No coinciden la ciencia (biología) y la ideología (teología). Con motivo del terremoto catastrófico de Lisboa (1775) escribía Voltaire: “No valemos más ante los ojos de Dios que los animales que nos devoran”. De acuerdo Leopardi: la Naturaleza no tiene en más la simiente de los hombres que la de las hormigas. Y la Biblia les da la razón. Inundaciones, terremotos, catástrofes, accidentes, epidemias, hambre, miseria, guerras, mortalidad infantil y senil, no acreditan lo de ‘imagen y semejanza’. El profeta Habacuc se lo echa en cara a Yahvé. “Tratas a los hombres como a peces del mar, como a reptiles que no tienen amo”¹³⁰. La especie humana no cuenta con protección específica. Claros su origen y destino ‘animal’.

La madre de todas las preguntas, *por qué y para qué tiene que nacer tanta gente*, (la misma que por qué y para qué tanta especie, tanto reptil e insecto repetidos) se bifurca: en dirección a biología global, sin otro fin que el de su extinción final (Bertrand Russell), o en dirección a biología protegida, la racional, con destino ‘religiosamente’ privilegiado entre (por lo menos) ochenta millones de especies animales.

¿Pero no puede tener diferente destino la parte que el todo¹³¹. La ciencia no puede verlos separables, opina un Nóbel del siglo veinte¹³², pregunta sin respuestas sobre el destino de la vida humana que queda fuera de la ciencia.

¹²⁸ Barrow, *Teorías del Todo*, 7

¹²⁹ “Quien tenga en sus manos un libro como éste, que se titula ‘¿Qué es la vida?, y que fue escrito por un gran filósofo cuántico, debe estar preparado para encontrar en él ideas contradictorio-complementarias. Como, por ejemplo, que *la vida es, a la vez, e inseparablemente, materia y energía y conciencia*” (J. L. José Miguel de Pablos, “¿Qué es la vida?”. La pregunta de Shrödinger”, *Pensamiento* 62, sept.-dic. 2006, 505-520).

¹³⁰ *Hab* 1, 34

¹³¹ “Podemos caer en la tentación de plantear preguntas como la de cuál es el sentido de la vida, suponiendo que en verdad lo tenga. ¿Tiene el mundo un propósito, conduce a alguna parte el desarrollo de la historia, o son éstas preguntas sin sentido?“(B. Russell, prólogo a *Sabiduría de Occidente* (1945); José Luis de Pardo, *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, 2006. “El área de la historia no es más que este moho superficial del planeta tierra. Una ligera variación de la temperatura o de la atmósfera sería suficiente para aniquiarlos definitivamente. Con todo, la historia se ha convertido en la patria del hombre occidental” (Gusdorf, *o. c.* 101).

Tratándose de la vida, su finalidad no es ‘científica’¹³². La noción de finalidad – observa Gilson- no ha tenido éxito. El ojo no está estructurado *para* ver, sino que *ve porque* así está estructurado. Ciencia es *por qué*, no *para qué*.

¿Para qué, entonces, el conocimiento científico? Para bordear, aumentado, el desconocimiento “El supuesto de que todas las cosas poseen un orden y, por ende, son cognoscibles, no es en cuanto tal ningún conocimiento impositivo. Por lo que permanece la cuestión de si, en último extremo, sólo existe el caos que soporta sobre sí el orden, lo mismo que un volcán puede estar cubierto por los más ubérrimos campos”. Dramática sugerencia de Jaspers.

Milton (*El Paraíso perdido*, 1667) caracteriza a los demonios como ‘intelectuales’, telarañeando dialécticas sin solución fuera de la Fe (cristiana); reducidos a ‘teólogos’ sin saber a ciencia cierta de lo que están hablando. Satán y los suyos discuten y discuten acerca de la libertad, del destino, de la presciencia y predestinación, incapaces de llegar a conclusión alguna.

Presente el problema que Platón veía a propósito de la Filosofía, precursora de la ciencia. Si todo saber filosófico concluye en que se sabe que no se sabe, ¿saber filosófico para qué? Su respuesta es la del Nóbel, y la de éste es la de Platón: es “un deber buscar lo que ignoramos. Nos volvemos mejores, más enérgicos, menos perezosos que si consideramos imposible y ajeno a nuestro deber la búsqueda de la verdad desconocida; esto me atreveré a defenderlo, en la medida de mi capacidad, por medio de mis conversaciones y mis obras”¹³⁴. Tesón, emoción, compromiso de perseverar haciendo camino con total desconocimiento de hacia dónde es que lleva. Cierta gracia en la tragedia, que dijo el Nóbel.

Complejidad tan abrumadora no se da científicamente sin emoción. “La física fundamental y el inmenso espacio exterior de la cosmología y de la astrofísica se halla hoy en un estado que oscila entre la total confusión y la emoción incontenible”¹³⁵. Emoción incontenible que -no falta quien lo advierte- puede interferir con las conclusiones.

¹³² “A medida que conocemos más el universo aparece más desprovisto de sentido. En tal sentido, la ciencia compensa como entretenimiento más que como resultado. El esfuerzo por entender el universo es una de las muy escasas cosas que eleva la vida humana por encima del nivel de la fuerza y le confiere algo de la gracia de la tragedia” (Steven Weimberg, *Los tres primeros minutos del universo*, p. 132). Para Sean Carroll, físico del Instituto de Tecnología de California, mundo ‘absurdo’.

¹³³ El ‘finalista Gilson argumente: ¿la función no implica finalidad? ¿La máquina no funciona porque cumple un fin?. Sin embargo, “la esencia natural ni destruye la finalidad ni la demuestra” (*De Aristóteles a Darwin*, 50). Jacques Monod (*El azar y la necesidad*, 1973) regresa, sin embargo, al determinismo presocrático. Dos principios explican el funcionamiento de cuanto observamos: el de la necesidad inmanente, o principio de la invariancia, y el de la teleonomía: el azar que decide las mutaciones. “Las cosas más excelentes que la historia nos recuerda se han debido, en su mayor parte, a la casualidad. La tensión entre lo eterno, que se hace oír en la historia, y el azar, es verdaderamente sobrecogedora. Y mientras aquél se mueve convincentemente, éste parece cuestionarlo todo” (K. Jaspers, *o. c.*, 309).

¹³⁴ *Menón* 86 b. Y el citado Nóbel de Física: “Es verdad que no estamos absolutamente seguros de esto, pero es emocionante que podamos ahora hablar de estas cosas con alguna confianza. Fue esta emoción la que quise transmitir al lector” (S. Weimberg, *o. c.*, p. 12).

¹³⁵ Leon M. Hederman / Christofer T. Hill, *La simetría y la belleza del universo* (2004), traduc., española, Tusquets Edic. 2006.

Tesón y perseverancia, que por ideológicos, o emocionales, pueden interferir. Se equivocan teólogos y filósofos si proponen que “sólo si existiera un Dios el mundo tendría una significación de la que trágicamente carece”. Equivocados, “porque la búsqueda de una razón última es comprensible emocionalmente, pero es intelectualmente poco coherente”¹³⁶. Carece de sentido plantearse el ‘sentido’ de una totalidad a la que el animal racional no tiene, ni tendrá nunca acceso¹³⁷. Es el ser humano quien en el proceso de su vida intelectual y colectiva va revistiéndolo todo de *valor*, sin tener que recurrir a revelaciones sobrenaturales. “Cuando caemos en una ontologización realista de la totalidad de lo que hay, e introducimos subrepticamente en ella modelos animistas y antropomórficos de explicación finalista, comenzamos automáticamente a especular sobre el seudoproblema del sentido del universo”¹³⁸.

La madre de todas las preguntas, (*por qué y para qué tiene que nacer tanta gente*), resulta, en sí, científicamente vana, puesto que, como hecho vital, la razón, posterior a él, no cuenta. Aunque, psíquicamente hablando, por ser vital, no es vana. Conocida y repetida página del poeta islámico medieval:

“Piensas que sabes porque te saturas de escritos. / El ayer y el mañana son tus dos infinitos. / No podrás limitarlos. A la sombra de un árbol/ olvida la impotencia de tus cansados gritos. /Admitamos que sabes el misterio del Ser./ ¿Y cuál es tu destino? Admitamos después /que tengas la verdad. Y, ¿cuál es tu destino? / Y aunque vivas mil años, ¿tu destino cuál es?”¹³⁹.

La provocación de la esfinge acoquina a incontables mayorías que miran para el otro lado, o para ninguno, como si no siguiera ahí. Lo suyo es, sin mayores preguntas, innegable lealtad hacia la especie; reproducirla, alimentarla, defenderla.

La lejanía problemática se le deja a pensadores apostados a la orilla de la vida haciéndole preguntas que la vida misma no entiende ni atiende y, por lo tanto, no responde¹⁴⁰.

¹³⁶ A. J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*, p. 233). Con el mismo criterio Erich Fromm: “Ni la vida ni la historia tienen un significado último que a la vez impartan un significado último a la vida del individuo. Sólo él puede encontrar una meta para la vida y los medios de realizarla. No podrá encontrar la salvación en una respuesta eterna o absoluta” (*O y l. c.*, p 64). “No es menester conocerlo todo en la generalización científica para poder llegar a entender algo” (John D. Barrow, *o. c.* 163). Algo sin suficiente ubicación científica. “La física moderna apunta siempre hacia energías más y más altas y hacia entornos que se hallan lo más lejos posible de nuestra propia intuición y experiencia para dar respuesta a nuestros interrogantes más profundos” (*Ibid.* 171).

¹³⁷ John D. Barrow, *o. c.*

¹³⁸ Gonzalo Puente Ojeda, “¿Tiene sentido el universo?”, (en *Elogio del ateísmo*, pp. 79-83): “Hablar del sentido del universo es un error sintáctico y semántico en el contexto de la realidad empírica, pues es un lenguaje que emplea términos que no denotan objetos de experiencia y que descansan sobre el ser trascendental *sub specie Dei*. Evidentemente, ningún hecho de experiencia probará la falsedad del discurso religioso o metafísico, porque éste se compone de enunciados respecto de los cuales no cabe imaginar una situación empírica observable que los contradiga. Una proposición sólo tiene pertinencia científica si es refutable mediante datos empíricos. Decir que Dios existe y que otorgó al universo un sentido es un discurso teológico sin ningún valor cognitivo para la ciencia. Es una aserción subjetiva”.

¹³⁹ Omar Khayyan, *Rubaiyat*

¹⁴⁰ “El hombre tiene que buscar en el mundo un significado de su presencia en este mundo. El universo responde con absoluto silencio a todas estas preguntas. ¿Por qué desear que el universo tenga un sentido? ¿Y cómo buscar una causalidad a nuestra presencia en esta tierra, ya que nuestro riguroso primer paso al estado viviente fue puramente aleatorio? Por ejemplo, tuvimos una oportunidad a dos de existir bajo la forma de sexo contrario. Es el mismo hombre

La vida es instintiva. Se desarrolla y cumple infalible sus objetivos sin preguntas ni razones. Origen, evolución, ‘valor’, finalidad, son cosas inventadas por la razón tardía. Y por cuanto la vida es tan anterior a la razón, ésta tiene el deber de ser más ‘vital’¹⁴¹; dejar sus ínfulas de juez de la vida (puesto que es la vida quien debe juzgarla a ella, y lo hace).

De hecho, la razón, autora de la tecnología, ha resultado devastadora asesina de la biodiversidad –observación de Max Weber. A la vida global le hubiera ido mejor sin la aparición del predador ‘racional’¹⁴². Por donde otra gran pregunta: ¿Tiene sentido la existencia de una ‘conciencia’ racional? Porque, “si lo que ha llegado a ser consciente no es sino lo que es o ha sido sin conciencia”¹⁴³, la conciencia no aporta, sino que se comporta meramente con lo que es anterior y no necesita en absoluto de ella. Es la conciencia la que inventa la ‘finalidad’.

5. Teleología en Aristóteles

Occidente estuvo milenariamente influenciado por el pensamiento griego a través de un Aristóteles cristianizado e islamizado¹⁴⁴. Su cosmos hipotético (el científico se retrasará milenios) funciona a partir de “el Piloto del universo”¹⁴⁵. Sin plantearse el origen de lo que llama ‘primer motor’, ‘Acto Primero’, primer impulso, lo deja en el aire. “La naturaleza es su (propio) fin y causa final”¹⁴⁶. “Acto puro intransitivo” lo llama Eugenio Trías.

Clásico filósofo de las causas, Aristóteles parte de una primera (hipotética) causa eficiente. “Igual que la mente obra con un fin a la vista, también obra así la Naturaleza, y este propósito, o fin, es su causa final”¹⁴⁷. De finalidades empíricamente constatables deduce hipotética causa de todas las causas.

quien debe inventarse un sentido. Es él quien debe desear ser algo más bien que nada” (Pierre Vendryés, *Vers l’histoire de l’homme*, p. 276). Arnold Benz, *El futuro del universo ¿casualidad, caos, Dios?*, Herder, 2003.

¹⁴¹ G. Simmel, *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, Altamira, 2003. Francois Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970.

¹⁴² Konrad Lorenz, Premio Nóbel de Medicina 1973, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada* (1973), trad., de Manuel Vázquez, Plaza & Janes Edit. Barcelona, 1075. Entre ellos, “suprpoblació” (pp.2024); “asolamiento del espacio vital” (pp.25-34).

¹⁴³ K. Jaspers, *Sobre la verdad*

¹⁴⁴ Nasr, S., *Introduction to Islamic Chronological Doctrines*, Harvard University Press, Cambridge, Mss. 1964. Avicena, Averroes, Algazel, son figuras comparables a Aristóteles, santo Tomás y Kant (Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. XVII).

¹⁴⁵ Aristóteles, *Política* 273b

¹⁴⁶ Aristóteles, *Física*, II, 194b. Es traducción. Aristóteles no emplea expresiones abstractas como ‘causa final’, y menos una ‘finalidad’ (Gilson, *De Aristóteles a Darwin*, 45). Sin embargo, es un concepto que la escolástica ‘teologiza’ (Roig Gironella, J., “El principio metafísico de finalidad a través de la obra de santo Tomás”, *Pensamiento* 16 (1960) 289-316.

¹⁴⁷ Id. *Del alma* II, 4, 415b. Ver más adelante Parte IX, 5, “Infinitud y eternidad”, notas 1835-1838. La finalidad está en la mente, no en las cosas reales. L. Brunschvicg, *L’expérience humaine et la causalité physique*, P U F 1949.

Cómo imaginario, sin comprobación. “El ser inmóvil mueve a manera de lo que es objeto de amor, y lo que ha sido movido por él mueve las demás cosas”¹⁴⁸. Se dan movimiento y transformación universales sin otra finalidad que la de un piloto complacido con el funcionamiento de su juguete cósmico.

La escolástica cristiana para eso con los Profetas: firmamento para el hombre, su centro relativo, y firmamento y hombre desde un centro absoluto, ‘Dios’. Los cuerpos celestes son el ‘ejército’ del Altísimo en las alturas, luminarias para el habitat del hombre. Periferia envolvente de un trono del universo, adorable por omnipotente y omnipresente.

A propósito del texto de Pablo “la apariencia de este mundo pasa”¹⁴⁹, (en común con la escatología estoica), especula santo Tomás acerca de una realidad redestinada a nada, y la que se mantendrá sin desaparecer en la remodelación apocalíptica del universo. La idea de *cosas que casi son*, recogida por Séneca de los filósofos griegos, la escolástica la traduce en términos de *contingencia*. Aunque hay cosas que de por sí no son, las mantiene existiendo quien las produce. No regresan a la nada gracias a la garantía de permanencia de parte de su productor.

Traduciendo ‘primer motor’ aristotélico por ‘Dios’, deduce santo Tomás que por ser la perpetuidad inherente a la vida divina, una vez que el hombre llega a ese ‘Dios’ al que se encamina (¿?), nunca más desaparecerá de su lógica. Llegada silogística.

De silogismo en silogismo, tal creador ‘perpetuo’ irradia perpetuidad lógicamente deducible. “La esencia de las cosas que son aptas para la perpetuidad permanecerá siempre [...]. Por lo tanto, permanecerán en cuanto a la sustancia en aquel último estado del mundo las cosas que de algún modo tienen aptitud para la perpetuidad, supliendo Dios con su poder lo que les falta por su propia debilidad”¹⁵⁰. Silogismo sin constatación.

De ‘Dios’ es de quien emerge, a partir de ‘nada’, el movimiento perpetuo astral, y, dentro de él el de la libertad, con destino a eternidad¹⁵¹. Si el movimiento sideral se encaminó a la producción del hombre, perpetuo continuará una vez producido, porque la acción de Dios tiende a lo que es esencial en él mismo, la perpetuidad¹⁵². El Primer Motor aristotélico (bíblicamente personalizado como ‘creador’), coeterniza (bíblicamente), valor añadido, sólo parte de su obra.

¹⁴⁸ Id. *Metafísica* XII, 7, 1072b

¹⁴⁹ *1 Co* 7, 31

¹⁵⁰ Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, lib. IV, cap. 97. “Los fines absolutos se sustraen a la experiencia por completo, porque penetran en el mundo trascendente” (Antal Schütz, *Dios en la historia*, 214). Brémond, A. “Le syllogisme de l’immortalité”, *Revue Philosophique de Louvain* 46 (1948) 161-178.

¹⁵¹ Santo Tomás, *l. c.*

¹⁵² *Ibid.*, cap. 82

Teleología a imagen y semejanza de la de Aristóteles¹⁵³. En el Estagirita, la razón de ser del cosmos es la autocomplacencia del ‘Piloto del universo’, su primer motor. En la escolástica cristiano-islámica es la exhibición de poder y la complacencia de ‘Dios’ notificados a los ángeles y al hombre¹⁵⁴, sus espectadores.

“Sigues mostrándote admirable a costa mía”¹⁵⁵. Primer Motor aristotélicamente autocomplaciéndose, bíblicamente, además¹⁵⁶, complaciendo.

6. Teleología actual

La perennidad teologizada ha ido perdiendo relevancia ante la valoración científica del espacio-tiempo. La filosofía postmoderna (más alejada de la tradición silogística que la moderna) es más científica que metafísica. Efecto-causa han pasado a ser vistos como binomio apriorístico más que como dicotomía científica¹⁵⁷. Obedece en gran parte a la inmersión cuántica en las profundidades físicas¹⁵⁸, así como en las subconscientes. “La física cuántica ha refutado definitivamente el principio de causalidad”¹⁵⁹. “Hay suficiente número de autoridades afiliadas a la falange a-causal”¹⁶⁰, puede escribir un científico. Y un matemático: “Según la mecánica cuántica -la ciencia de la energía y las partículas a niveles subatómicos- las ondas de energía tienden a fluctuar de manera aleatoria”¹⁶¹. Y entre las causas, la final.

En *La reconstrucción de la Filosofía* John Dewey exige disidencia respecto de la teleología anterior. El llamado principio de causalidad es para Kant un apriorismo mental, certeza a priori, no empírica. Porque decisivos pensadores occidentales, a

¹⁵³ Alejandro del Llano, *En busca de la trascendencia: encontrar a Dios en el mundo actual*, Editorial Ariel, 2007.

¹⁵⁴ Gn 1, 31; Job 38, 7

¹⁵⁵ Job 10, 16

¹⁵⁶ Gn 1, 31.

¹⁵⁷ Ver anteriores notas 128-137. La ‘localidad’, o proximidad inmediata en el espacio y en el tiempo en la observación de la concatenación causa-efecto es una observación deficiente (Barrow, *o. c.* 313). Exponente del materialismo dialéctico, Spirkin se autoriza con *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels. “Es cierto que el mero hecho de que ciertos fenómenos naturales se suceden regularmente a otros puede sugerir la idea de causalidad, pero esto, por sí solo, no entraña prueba alguna, y en este sentido tenía razón el escéptico Hume al decir que el *post hoc* regularmente repetido no fundamentaba nunca la conclusión de un *propter hoc*” (A. Spirkin, *El origen de la conciencia humana*, 354). La noción de causalidad surgiría más bien de la actividad humana observando la consecuencia de sus acciones. Cita la *Evolución de las ideas generales*, de T. Ribot, según el cual un hombre absolutamente pasivo no llegaría a la noción de causa frente a los fenómenos exteriores. La misma idea en el neoescolástico Gilson: “La finalidad no es noción científica [...]; es una inevitabilidad biofilosófica de la vida” (*O. c.* 20).

¹⁵⁸ Davies, *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*. “La identificación de la cadena causal tiene que ser ampliada para que incluya las fluctuaciones no observables que acontecen en el nivel microscópico y cuyos efectos, en ciertos casos, pueden desplegarse por todo el sistema, produciendo a su vez nuevas secuelas que se extienden por un ámbito especial de una magnitud muchos órdenes mayor” (A. Peacocke, *Los caminos de la ciencia hacia Dios*, 152-158)

¹⁵⁹ Pascual Jordan, *El hombre de ciencia ante el problema religioso*, 248).

¹⁶⁰ Bohr, Born, Dirac, Heisenberg, Heitler, Hund, Jon Neuman, Oppenheimer, Pauli, Rosenfeld, Stern, Weisshof, Weyl, Vegner, prescindicneo de otros muchos nombres importantes de las generaciones más jóvenes (*Ibid.*).

¹⁶¹ George Ellis, de la Universidad de la Ciudad del Cabo, autor de *Before the Beginning* (1993), en “Del cero a la eternidad” (http://www.unesco.org/courier/2001_05/sp/doss11.htm)

partir de Descartes y de Leibniz, pasando por el mismo Kant (quien pone en marcha eso de ‘ontoteología’) y por Hegel, hasta Santayana, son ontoteólogos, y bajo influjo bíblico. El mayor de los idealistas modernos, Berkeley¹⁶², es abiertamente ontoteólogo bíblico.

El reclamo del astrofísico Brandon Carter (1973) hacia lo que llama ‘principio antrópico’¹⁶³, creacionismo barnizado de científico, no sólo no provoca entusiasmo en la comunidad científica, sino que levanta polémica. Porque, ¿qué es el universo? ¿Cuánto? Y si está diseñado para la aparición del hombre, ¿tendrá acaso el hombre un papel que cumplir en el universo? ¿Quién ha concebido ese papel? ¿Cuál es ese papel?¹⁶⁴ Si según santo Tomás (*De potentia* V, I, c.1) el fin es causa en cuanto mueve al agente a actuar, ¿el Creador fue movido a crear motivado por el (nanomicrobio) hombre? Preguntas en el vacío. De ahí el intento de prescindir de la teleología, con relativo éxito en el positivismo y en objetores del positivismo¹⁶⁵.

Entre las causas, la final entra en reconsideración científica¹⁶⁶. Para el autor norteamericano de *La reconstrucción de la Filosofía*, exenta de teologismos, aristotélicos o bíblicos, “la llamada causa final es tan sólo un nombre con que se designa el hecho de que existe alguna norma fija, característica, o régimen de cosas por las que se rigen los cambios”. La interioridad, o naturaleza de cada cosa, es, como la de la macronaturaleza, centrípeta, de autoafirmación. Su finalidad y su meta es esa tendencia “hacia la plenitud de su verdadera naturaleza”. Acorde con Schopenhauer, apoyado éste en la noción aristotélica de ‘naturaleza’, con la finalidad en sí misma, no fuera. Aristóteles no supera la ‘natura causa sui’ de los materialistas presocráticos.

Procedente del positivismo (científico), que subestima la clasificación aristotélica de las causas, Bergson dictaba un curso en el Colegio de Francia (1900) “Sobre la idea de causa”. Bertrand Russell (*Misticismo y lógica y otros ensayos*) reclama también revisión a “la noción de causa”, y la actitud ‘teológica’ en biología incurre

¹⁶² Acertadamente visto así por Bergson (*La pensée et le mouvant*, 129). Percibimos del mundo exterior exclusivamente nuestra percepción de él. Sin embargo, Berkeley (ontoteólogo) considera la materia a modo de película transparente a través de la que se nos muestra Dios.

¹⁶³ Barrow, J. D. / F. J. Tipler, *Antropic Chronological Principle*, OUP, Oxford, 1986. Leslie, J., *Anthropic Principle*.

¹⁶⁴ Dos Santos, J. R. *La fórmula de Dios*, 537.

¹⁶⁵ La predicibilidad clásica, determinado efecto determinada causa, ha sido cuestionado por la impredicibilidad no sólo cuántica, sino generalizada. “Si las condiciones iniciales fueron determinadas con infinita precisión, se podrían realizar predicciones concernientes a un futuro infinito. Pero conforme al conocimiento de que disponemos sobre ellos [sistemas], los números reales utilizados para definir las condiciones iniciales se presentan por una serie infinita de decimales; y nosotros sólo podemos conocer tal representación hasta un cierto límite” (Peacocke, o. y l. c.). De ahí la ‘eventual impredicibilidad’.

¹⁶⁶ Mackie, L. *The cement of the Universe. A study of causation*. Oxford University Press, New York, 1974.

hoy en la censura de los biólogos. ‘El valor de las constantes en/de la Naturaleza no tiene por qué recurrir a explicaciones de fuera de la Naturaleza misma’¹⁶⁷.

En sus análisis del *elan vital*, Bergson ve indiferenciadas en el fenómeno de la vida¹⁶⁸ eficiencia y finalidad; a medio camino entre las tradicionalmente llamadas ‘causa eficiente’ y ‘causa final’. Es de la actividad vital (universal), de donde los filósofos sacaron la eficiencia por un lado, y la finalidad por otro.

Antes de que el evolucionismo debilitara culturalmente el finalismo creacionista, Schopenhauer había dedicado a la teleología un capítulo de su obra principal, y partir de Aristóteles¹⁶⁹.

La Naturaleza opera con infinidad de fines (propios). Pero “el problema está – escribe también Hegel–, en pasar de fines parciales, finitos, a una actividad vital universal; a un único fin”.

Kant próximo al concepto aristotélico de *fines intrínsecos* (*Crítica del juicio*, o *actividad vital*), se aleja, sin embargo, del concepto de finalidad ‘externa’. En descrédito ésta, opina Hegel citando la ironía de Goethe: ‘Dios creó el alcornoque para que hiciéramos corchos’. Para Schopenhauer, no hay finalidad ‘externa’, y menos única. La Naturaleza no tiene fin alguno que no sea ella misma.

Recorre el capítulo diez *De partibus animalium*, de Aristóteles, para resaltar cómo el naturalista griego repite que la naturaleza hace esto o aquello, nunca que la Naturaleza fue hecha. Sin embargo, repite también que la Naturaleza no hace nada en vano; que procede siempre con un fin; su propio fin. Divinamente autosuficiente, cerrada en sí misma, hacia sí, para sí misma (*e physis demonia, all on deia esti*). Desvinculada del creacionismo judeo cristiano, ella misma es, como en Aristóteles, en sí ‘divina’. La totalidad cósmica en sí misma para sí misma. Para Aristóteles, y para Schopenhauer, la Naturaleza se ‘efectua’ a sí misma para sí misma.

La suma de sus fines particulares no se dirige a resultado final alguno que no sea el de exhibir su funcionamiento ‘natural’. Que, aplicado a la biología, con la pervivencia como instinto, sitúa a este precursor inmediato de Nietzsche

¹⁶⁷ Centro de L’evolution creatrice es la finalidad; pero una finalidad que ha de buscarse hacia atrás, no hacia adelante” (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 113). “Hay quienes han atribuido a esto gran importancia teológica, considerándolo como una suerte de sutil afinado divino del universo para asegurar la evolución de la vida. Este tipo de pruebas son reminiscencia de los argumentos del Designio, de los teólogos del pasado. Pero lo único que podemos vindicar es que dichas coincidencias, sustentadoras de la vida, son necesarias para la evolución de ésta en la forma en que la conocemos. La evolución de la vida y de la mente se encuentra amenazada por callejones sin salida en cada estadio evolutivo” (Barrow, *o. c.* 160-161).

¹⁶⁸ “Esta operación que es la vida, consiste en un proceso gradual de menos realización a más realización, de lo interior a lo exterior, de una implicación rigurosa de las partes a su yuxtaposición” (Bergson, *La pensée et le mouvant*, 201).

¹⁶⁹ “Sobre la teleología”, cap. XVI del Apéndice a la Segunda Parte de *El Mundo como voluntad y representación*. Manejamos la traducción castellana. La misma referencia a Aristóteles en *El concepto de religión*, de Hegel, pp. 256-57). En implícito panteísmo, Hegel desvincula la causa del correlato efecto. La causa es causa de por sí, sin ‘efectuar’ (*Lógica* CLIII)

invalidando los valores metafísicos, morales y religiosos. Todo, hacia nada de eso, vale nada¹⁷⁰. La vida es instinto de continuar viviendo; nada más que eso, para nada más.

Difícil de sacar de la presidencia de la mente a la madre de todas las preguntas: *por qué y para qué tiene que nacer tanta gente*. Fichte la sitúa en el centro de toda filosofía: “Todo el contenido de la filosofía, todo el saber y pensar del hombre, y todos nuestros estudios no podrían tener otro fin que contestar a: ¿cuál es el destino del hombre en general, y por qué caminos llegará a alcanzarlo más fácilmente?”

Punto de partida de toda filosofía, o por lo menos de una filosofía convenientemente fundamentada, ya que no del sentimiento de este destino, de un concepto claro, evidente y acabado de este destino”¹⁷¹. Sentimiento que, si es insatisfecho, lleva al fatalismo¹⁷², o, como alternativa, a reacción entusiasta de búsqueda.

En onda fatalista emiten poderosas ‘emisoras’ del pensamiento contemporáneo. “Lo que sea en su totalidad el mundo en que nos hallamos, de dónde provenga, y hacia dónde vaya, no lo sabemos ni llegaremos a saberlo jamás”, asevera K. Jaspers¹⁷³, sin atenuantes. Eso, mentalmente. Porque físicamente la oscuridad nos envuelve. Estamos en que el noventa y seis por ciento del universo exterior es desconocida ‘materia oscura’.

El universo, y la vida en él, carecen de sentido, repiten esas emisoras. Y no disponemos de demostración convincente en contra. En lugar de demostración, según el Nóbel citado, queda el entretenimiento científico con ribetes de trágico. ¿Antídoto? El postulado de Oswald Spengler: “Lo que importa es dar al hombre una nueva visión de la cual brote otra. Pero la vida no tiene ningún fin”¹⁷⁴. Incluida su modalidad ‘humana’, la ‘vida’ se entrama con finalidades inmediatas, a corto plazo; sin finalidad última alguna demostrable¹⁷⁵; camino que se deja entender por trechos, pero cuyo final remite, como el de Sísifo, al sinsentido.

¹⁷⁰ “El instinto”, en *Ibíd.*, cap. 27: “La voluntad de vivir que alucina a toda criatura y que la lleva a consumir sus fuerzas persiguiendo un fin que no tiene valor alguno [...], impulso ciego, inclinación sin fin ni razón”. Respuesta negativa a la infinitesimalmente indeterminable finalidad de origen, de los finalistas. En perspectiva equívoca, vitalista-mecanicista, “el finalismo de la máquina termina en las partes más pequeñas de la misma, que son material inerte, mientras que el finalismo del organismo no termina en las partes más pequeñas de que pueda estar compuesto, sino que no deja de ser finalitas hasta en lo más pequeño, incluso en lo infinitésimo” (K. Jaspers, *o.c.*, 279).

¹⁷¹ J. G. Fichte, “Sobre el destino del hombre en sí”, en *El Destino del hombre*, edición castellana, Madrid, 1923, p. 232.

¹⁷² “El pesimismo tocante a la capacidad del hombre de hallar el sentido último y de reconocer valores morales vinculantes, es uno de los mayores peligros para el futuro del hombre. El pesimismo ha sido siempre improductivo, o contraproducente” (Bernhard Häring, *Ética de la manipulación. En medicina, en control de la conducta genética* (1975), Herder, Barcelona, 1978, p.64).

¹⁷³ K. Jaspers, *La fe filosófica*, 14

¹⁷⁴ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (1918-1923), que Unamuno traduce ‘El hundimiento de Occidente’.

¹⁷⁵ Conclusión a que llega Alfred Stern, ex presidente de la Sociedad Norteamericana de Filosofía: “Cada una de nuestras actividades tiene un propósito definido, tiene un sentido. Sólo *la suma total* de nuestras actividades parece estar desprovista de sentido” (*Consideraciones sobre el sentido de la vida*, p.9). Jaspers (*Introducción a la Filosofía*, 1950), abunda en la visión de Max Weber, con el camino de la historia que el diablo va jalonando con valores

7. Posibilidad de ninguna eternidad

La encíclica *Spe salvi* (30 de septiembre, 2007), del papa Ratzinger, trae a colación un epitafio romano: “In nihilo ab nihilo quam cito recidimus” (¡cuán pronto caemos de la nada en la nada!). “Fallida eternidad” en Benedetti; el entonces cuando “el no ser sigue para siempre”.

La conciencia, saliendo de nada al nacer y reclamada por la nada al morir, estremecía a Pascal¹⁷⁶. Sensación de ‘terribilidad’, de ‘oscuridad’, de ‘agobio’. Nada desdoblada en antes y después en la mente de un microbio galáctico destinado, (sin saber para qué), a pensar. Frágil vegetal, según el mismo Pascal, ‘rosa pensante’, ‘caña pensante’, ¿de qué le vale pensar? En el budismo, este microbio sueña que piensa¹⁷⁷. Su pensamiento vale como sueño.

Para Oriente, que así piensa, es deseable y agradable el desvanecimiento en la nada. En la filosofía tántrica, hasta retozón, aleluyático¹⁷⁸, de celebración.

Equivocada la metafísica occidental considerando infundada la apoteosis de la nada, cuando, todo lo contrario, documenta la existencia como ilusión¹⁷⁹. Con aproximaciones en Occidente. “Fortuna / no me despiertes si sueño; / si es verdad, por serlo; si no...” (*La vida es sueño*).

Occidental Unamuno, a quien la posibilidad de la nada le angustia, a lo Pascal, o a lo Tolstoi. Occidentalizados, les produce escalofrío¹⁸⁰. Contarían con la comprensión de Séneca. Cabe, -razona el filósofo estoico-, reírse de las fábulas de ultratumba; pero no de un miedo mayor que el del infierno: “el de no estar en parte alguna”¹⁸¹. En cuanto ‘infierno del Ser’ ve María Zambrano el concepto de ‘nada’.

A Unamuno le trabaja *El concepto de la angustia* (1844), esencia del hombre para su maestro danés, quien la pasa al vocabulario filosófico occidental. Rilke ve la de Tolstoi ‘monumental’. “Su relación con la muerte había sido hasta el último momento una angustia sublime que le penetraba por completo, e igualmente fuga de angustia. Un edificio gigantesco, cuya torre de angustia con pasadizos y

destructivos. La historia parecida más bien a máquina de triturar que de construir, equívoca, con sentidos que no conocemos nunca, a no ser por sus pobres éxitos. No nos es posible saber hacia dónde es que se encamina. Otro científico: “No sabemos siquiera hacia dónde tirar la línea divisoria entre los aspectos del universo que son atribuibles a las leyes y aquellos que surgen del umbral caótico del azar” (J. D. Barrow, *o. c.* 6).

¹⁷⁶ Pascal, *Pensamientos*, 682

¹⁷⁷ Lobsam Rampa, *Usted y la eternidad*, Troquel Ediciones, 1998.

¹⁷⁸ “Criatura encantadora, juega. El Universo es un caparazón vacío en el que tu mente retoza infinitamente” (Osho, *El libro de los secretos*, p. 1207).

¹⁷⁹ René Guenon, *Metafísica Oriental* (1951).

¹⁸⁰ “¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo, concentra tu imaginación en ello, y figúrate a ti mismo sin ver, ni oír, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo, y acaso llames y traigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos la pensamos, y sientas el nudo que te aprieta el gáznate del alma, por donde resuella tu espíritu. Como el arrendajo del roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahogar en él su ruido” (Miguel de Unamuno, *La vida es sueño*). Benedetti anticipa quimérico *NO* final, “cuando no tenga manos, ni sexo, / ni pulmones / ni mirada...” (*Eterno*). ¿Equivaldrá tal *NO* eterno a algún ‘dios’, o a algún cuándo?

¹⁸¹ Séneca, *CaL* 81

escaleras, y azoteas salientes sin balaustradas, y precipicios hacia todos lados”. La religiosidad no alivia al gran creador de personajes; ni la del maestro Kierkegaard al discípulo vasco castellano.

Antinomias lógicamente irreconciliables, (finitud / infinitud; tiempo / eternidad; bien / mal; Dios / mundo), sitúan al filósofo danés al frente del ‘existencialismo’ sombrío que se avecina¹⁸². Filosofadas en danés “las flores de la angustia” del libro de Job. Porque ‘existencialismo’ va a ser eso: encerrona angustiosa en la temporalidad. *El ser y la nada* (1943), y *Ser y tiempo* (1963) serán sus emisoras poderosas. Como decíamos, “Las formas de la angustia” filosofan en danés el libro de Job. *Nada-tiempo-angustia*, paredes y techo de la mazmorra existencial.

Para Unamuno, pensarlo es, más que angustioso, infernal. “No hay otro infierno que éste; el que Dios nos olvide y volvamos a la inconsciencia de que surgimos”¹⁸³. El niño católico de antaño, infiltrado luego por Kant y Hegel, experimenta otro infierno diferente al del catecismo¹⁸⁴. Exacerbación titánica la del mito ‘inmortal’. Inmortales todos, o nadie. La aseidad, autosuficiencia que la teología escolástica reconoció como exclusiva de ‘Dios’, el humanismo moderno la traslada al yo titánico.

¿Es posible que alguien inmortal se mantenga eternamente impasible ante la inminente aniquilación de sus criaturas? ¿Que alguien inmortal se mantenga observando tanto existente en la angustia?¹⁸⁵

Absurdo de los absurdos existir para nada. Oscuridad sin aurora¹⁸⁶; fobia que enloquece a Unamuno. Porque si esencia de ser y de existir es la esperanza de continuar existiendo, ser y existencia interrumpidos, desespera¹⁸⁷.

¹⁸² Di Ruggiero, *The Philosophy of existence*. Ser-para-la muerte ya en el barroco. “Otra enfermedad no esperes /que te avise, pues tienes / tu mayor enfermedad. /Pisando la tierra dura / de continuo el hombre está, / y cada paso que da / es sobre su sepultura” (Calderón, *El Príncipe Constante*). Roig Gironela, J., “La angustia existencial por el no-ser del ser y el teatro de Calderón”, *Giornale di Metafisica* 8 (1953) 555-580.

¹⁸³ Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, IV

¹⁸⁴ “De mí sé decir que cuando era mozo, y aun de niño, no lograron conmovirme las patéticas pinturas del infierno que se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan terrible como la nada misma. Era una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad” (*Sentimiento trágico de la vida* IV).

¹⁸⁵ “La vanagloria es, en efecto, temor a la nada: mil veces más temible que el infierno mismo. Porque, al fin, en un infierno se es, se vive y nunca, diga lo que dijere Dante, puede, mientras se es, perderse la esperanza, esencia misma del ser” (*Vida de Don Quijote y Sancho*)

¹⁸⁶ “Era un temor loco a la nada, a hallarme solo en el tiempo, temor loco que, sacudiéndole el corazón en palpitations, lo hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía constantemente sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída, El infierno le aterraba menos que la nada; el infierno era en él representación muerta y fría, mas representación de la vida al fin y al cabo” (*Paz en la guerra* II, 70).

¹⁸⁷ “La desesperación es una situación última, fronteriza: uno no puede ir ya más allá. Su naturaleza está indicada en la palabra: sin esperanza. La nada es sentida como absolutamente misteriosa, y el sentir presupone el ser. Tiene que haber suficiente ser para sentir el poder sentir el poder irresistible de la nada. Y esto es la desesperación dentro de la desesperación. El dolor de la desesperación consiste en que un ser es consciente de sí mismo como incapaz de autoafirmarse a causa del poder de la nada. Consecuentemente, quiere renunciar a esta conciencia y su presuposición, el ser que es consciente. Quiere liberarse de sí mismo: y no puede. La desesperación aparece en la forma de reduplicación, como el intento desesperado de escapar de la desesperación. Si la angustia fuera solamente la angustia del sino y de la muerte, la muerte voluntaria sería una salida de la desesperación. La forma final de autoafirmación óptica sería el acto de autegación óptica” (P. Tillich, *El coraje de existir*, 54). Zambrano intensifica la nada sentida como eterna (*O. c.* 160).

Salvación (para Unamuno) es la inmortalidad ‘ontológica’, que ni ‘Dios’ puede interrumpir, so pena de que incurra en el sambenito de trasgresor. Y como el monoteísmo en que ha nacido y crecido no le ofrece respuesta, pues tal Dios tiene la Nada en su taller de creador-aniquilador, se aleja, como Heidegger, del monoteísmo mosaico; o como Jaspers, que no sólo se aleja, sino que lo impugna¹⁸⁸. Unamuno se une a los pensadores que llaman a la puerta de Spinoza, el gran desertor del creacionismo.

Las proposiciones sexta, séptima y octava de la *Etica*¹⁸⁹ son, para Unamuno, inviolables por parte de ‘Dios’ alguno, que se tenga por tal. Y desde el panteísmo la nada es para Spinoza, como para Parménides, imposible ontológico. No hay *ser y...*; *ser o’...* Hay única y exclusivamente el Ser inamovible.

El hebreo desertor del monoteísmo ve el Ser, sin interrupción posible, bajo el concepto de ‘conato’. *Ser* se identifica con *conato esencial por continuar siendo*. Una vez siendo, el Ser no puede dejar de ser (alivio para Unamuno), aunque no sea tan fácil sacar de circulación a la nada por vía conceptual.

El monoteísmo mosaico la visualiza, (lo hacía también el mito), como indeterminable momento cero (caos, abismo, tinieblas), a partir del cual irrumpe lo lo visible. En Egipto el sol era producto de la noche. Si hay prioridad de la luz en los seis días del Génesis es para poder enumerar lo que la luz deja ir viendo. Un gnóstico, Basílides, exaltará la Nada, de la que todo emerge, hasta identificarla con ‘Dios’¹⁹⁰. Y los místicos creyentes (cristianos e islámicos) repetirán, a su manera, el neoplatónico ese *Dios=Nada*. Tópico polémico, no sólo *mitológico* y *teológico*, sino también *lógico*.

Contigüidad dios-nada que llega a la actualidad por otro camino. ‘La transmutación de todos los valores’ en el Nietzsche *Anticristo* y anti Sócrates, incluido el valor ‘dios’, señala hacia lo que dejaron de ser esos valores. Fueron dejando el ser a lo largo de la cultura, y el vacío que dejan, da entrada al último hombre, el (super)hombre, avocado, de bruces, a la nada.

¹⁸⁸ Martín Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, 1949, p. 118. “Sería falso rechazar la recriminación de ateísmo, nihilismo y cualesquiera que sean las categorías con las que la fe teológica eclesiástica nos califica, con la tesis de que la fe revelada, que por mi parte repruebo y que me parece algo así como una ofensa a la divinidad [...]. Sería responsable si siguiera la fe revelada que no comprendo” (Jaspers, *La fe filosófica*, 202). “Como Heidegger, ni teísta ni ateo (entre dioses que no están y el dios que todavía no ha llegado), Jaspers se encuentra también ‘entre’; pero un poco más acá, puesto que se atreve a hablar del hecho de la Trascendencia” (Andrés Torres Queiruga, “Karl Jaspers”, en *Filosofía de la Religión* (Fraijó), 476).

¹⁸⁹ Proposición VI: “*Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse permanere conatur*”. Proposición VII: “*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse permanere conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*”. Proposición VIII: “*Conatus quo unaquaeque res in suo esse permanere conatur, nullus tempus finitur, sed indefinitum involvit*”. El término ‘conatus’ que Spinoza a la inclinación del Ser a ser eternamente, es propio de la mecánica del siglo XVII: Estado del cual procede otro. Leibniz (*La profesión de fe del filósofo*, 86) lo aplica a “la tendencia afectiva del alma”.

¹⁹⁰ Que rebrota en el quietismo místico español del siglo XVII (Miguel de Molinos).. “Dios no es la fuente de una promesa, ni de la amenaza de condenación: es el todo sin fronteras que incluye la nada: la nada del alma por el amor” (Zambrano, *o.c.* 163). “Y así el infierno queda también apaciguado, anulado. Al aceptar la nada, el infierno se anula, carece de entidad; el abandono absoluto, la absoluta entrega de las pretensiones de ser propias del hombre”.

“¿Tenéis valor, hermanos míos? ¿No el valor ante testigos, sino el valor del ermitaño y de las águilas, que ni siquiera un Dios observa ya? Tiene valor quien conoce el temor, pero *lo domina*; quien ve el abismo, pero con *orgullo*. Quien ve el abismo, mas con ojos de águila; quien con garras de águila se *aferra* al abismo; éste tiene valor” (*Así habló Zaratustra*).

Nihilismo del que, en la cultura actual, parten incontables modalidades, implícitas y explícitas¹⁹¹. Porque si en el pensamiento antiguo y medieval prevaleció el ser sobre el no ser, aquella batalla no ganó la guerra.

Por otro lado, el monoteísmo divulga una divinidad con la fisonomía de un dios de la nada. No sólo porque establece el dualismo Dios y la Nada, sino, como *Zeus* el rayo, tiene en su puño la Nada. El ateísmo se la arrebató al mito para empuñarla él.

Los Profetas fueron portavoces de un Yahvé aniquilador de pueblos, de imperios, de urbes ostentosas, cuando (ignorantes ellos) su poderío bélico tenía como destino la nada. Opinión estoica, coincidiendo. De los imperios, y de su alarde urbano, apenas quedará el lugar en que estuvieron, afirma Séneca. “Todas las obras de los mortales están condenadas a muerte”¹⁹². Sus obras y ellos. Todo y todos, hombres y mujeres, existen para nada, porque a la Naturaleza nada le importa la persona¹⁹³. El cosmos se encamina hacia la nada¹⁹⁴.

Llegado “el día fatal”, “el plazo irrevocable”, el de la destrucción universal y desaparición de la humanidad, Séneca describe los factores geológicos, meteorológicos (y ecológicos) responsables de la catástrofe¹⁹⁵. La humanidad, con su escenario geoespacial, se encamina hacia la nada. “El Destino no sólo jugará con los hombres, sino que lo arrasará todo”¹⁹⁶. El coro de *Las Troyanas* lo pone todo (dioses olímpicos, dioses subterráneos, el mar,) bajo “los escombros del cielo”. Será aniquilada hasta la muerte, puesto que no quedará nada vivo¹⁹⁷. Orfeo, “el liróforo divino”, recita en *Hércules en el ETA*:

“Los dioses mismos están sometidos a sus leyes; y aun el dios que dispuso las cuatro estaciones del año [...] no hay nadie para quien las avariciosas Parcas no hilen en su huso el destino irrevocable [...]. Vendrá un día para el universo mundo en que todas las leyes serán trastornadas [aplastándose los polos]. Temblante y desprendido del cielo (despareciendo oriente y occidente) y el caos engullirá a una todos los dioses y hasta la misma muerte pronunciará contra sí misma la sentencia final”.

¹⁹¹ Gianni Vattino, *El fin de la modernidad. Nihilismo y humanismo en la cultura moderna*, Gedissa Editorial, 2007. “El postmodernismo es una filosofía guiada por el propósito fundamental de destruir toda la herencia de la filosofía clásica. Reconstrucción que abarca tanto el aparato conceptual como terminológico utilizado desde los griegos al humanismo moderno por todos los representantes del pensamiento occidental” (Helena Sana, *Atlas del pensamiento universal*, Almazara, 2006, pp. 262 ss.).

¹⁹² Séneca, *CaL* 71

¹⁹³ Id. *Cn* 6

¹⁹⁴ Id. *Consolación a Polibio*. Eugenio D’Ors, “Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l’univers”, *Arxius de l’Institut de Ciències*, Barcelona, 1910.

¹⁹⁵ Id *Cn* 3, 27

¹⁹⁶ *Ibid.* 26

¹⁹⁷ Pensamiento afín en san Pablo; “El último enemigo en ser destruido será la Muerte” (*I Co* 15, 26). La muerte biológica, puesto que ‘la vida’ perdurará incorruptible e inmortal (*I Co*, 15, 52-55; positiva (glorificación), o de condenación. En el estoicismo vida-muerte cíclica eterna. Sin salida del círculo del tiempo eterno.

El primer cristianismo adopta, a la letra, el catastrofismo cíclico. El texto de la *Segunda Carta de Pedro* es, literalmente, el de Séneca¹⁹⁸. La creación (judeocristiana) va en dirección a su nada de origen. De la presencia del eterno desaparecen cielos y tierra, y no se encontró lugar para ellos¹⁹⁹. La creación por parte del Eterno es intervalo entre ‘dos’ nada.

Vetusta premonición hindú la de La Gran Disolución (*mahapralaya*) donde, al final de cada *Kalpa*, o ciclo cósmico, desaparece todo: dioses, ascetas, absolutamente todo, incluso Brahma. Opinión ‘científica’ hoy. El universo –según Hawking– se encamina a detener su expansión, y a enfriamiento catastrófico (*big crunch*). Pero la especie humana habrá desaparecido mucho antes.

8 Presencia de la nada

El pensamiento griego trabajó con la dicotomía ser y no ser, pero sus matemáticos no llegaron a “un símbolo que tiene toda la importancia del mundo”²⁰⁰, el cero. Imprescindible para cifrar y para descifrar. Tiene el prestigio de punto de partida, o de anulación. En realidad, cosas y conceptos, en algún momento no fueron, fueron ‘no’; proceden de nada²⁰¹. La obra de Asimov comienza con *La nada cuenta*.

Afirmar de algo lo que *no es*, para resaltar lo que *es*, es, argumentativamente, legítimo. “Amamos el cero, negación de toda unidad”²⁰². En *El cero y el infinito* (Koetsler), ‘cero’ se aniquila poco menos que voluptuosamente ante la aparición del número 1.

¹⁹⁸ “Con vastas llamaradas calcinará y quemará toda cosa mortal [...]. Todos estos seres chocarán en colisión espantable y los astros toparán con los astros, y en llamas toda materia, en un solo inmenso fuego arderá todo esto que ahora tan aderezado brilla. Y nosotros también, almas felices en quienes cupo en suerte lo eterno, cuando a dios bien le pareciere renovar el universo, en la ruina de toda cosa, y nosotros mismos, añadidura ruina de la ruina gigantesca, nos disolveremos en los elementos primitivos” (Séneca *Cm* 26). “Los cielos y la tierra presentes [...] están reservados para el fuego. En aquel día, con ruido ensordecedor, se desharán; los elementos, abrasados, se disolverán [...]. Esperamos cielos nuevos y tierra nueva” (2 P 3, 7-13). Aunque la escatología teológica trata de desvincularse de la estoica (George Uscatescu, *Escatología e historia*, Edic. Guadarrama, 1959), los descubrimientos astrofísicos de última hora, agujeros negros engullendo galaxias, hacen pensar, desde la escatología científica, en la fecha en que le toque el turno a la nuestra.

¹⁹⁹ Ap 20, 11

²⁰⁰ Llevó al hombre cinco mil años llegar a este símbolo. Sabemos que fue un hindú. “Los hindúes denominaron a este símbolo *sunya*, que quiere decir ‘vacío’. Este símbolo de la nada fue recogido por los árabes, quienes lo denominaron *céfer*, que en su idioma quería decir vacío. En Inglés *cipher* y *zero*. En castellano *cero* y *cifra*. “La carga innecesaria de que han liberado a la mente humana los números arábigos, debido a la presencia del cero, es simplemente incalculable” (I. Asimov, *Los números y su historia*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 2005, pp. 14-16).

²⁰¹ “La única verdad de la que tenemos experiencia es una realidad relativa al tiempo, y así entendida, una realidad temporal; mas todo ello fundamental y primordialmente por el hecho de que se trata de una realidad originada, antecedida por su propio no ser” (Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 85).

²⁰² J. G. Anjel, “De Borges y la eternidad en construcción”, *University of Poenix on line*, mayo, 2007. Transportamos en la base misma de nuestro ser el cero existencial. “El hombre siente el no-ser de sí mismo” (M. Zambrano, *o.c.* 143. Tensión con el horizonte infinito de lo que falta, de lo no presente, su ausencia. “La aceptación del no-ser dentro del ser que el hombre padece del ser que ya tiene”).

La nada ha ido ganando prestigio²⁰³. En las profundidades de la física cuántica, la realidad se nos pierde entre ecuaciones. La citada discípula de Ortega y Gasset tiene páginas inquisitivas acerca de la nada. Conceptualmente indeterminable, no se deja pensar como ser, siendo, como es, ‘viviente’²⁰⁴. Presente coloquial “antes que nada”, o “primero que nada”; *como si nada*. Función mental y coloquial inevitable, según Bergson, es sustituir, suprimir, anular²⁰⁵. Constantemente apoyamos en ‘nada’ nuestra conversación interior y exterior.

Aniquilar vida se hace compulsivo conviviendo. Lo hacemos en jardinería, en cinegética, en alimentación, en agricultura, en el trato social. Insultar es deseo de aniquilarle a alguien lo que es y lo que parece, reducido a don nadie. Como entra también la nada en la cortesía. “No fue nada”, decimos para hacer sentir bien a quien creyó habernos molestado. Anulamos nuestra buena obra para que se sienta superior a nosotros quien nos la agradece: -¡Muchas gracias! -De nada, por nada-. Familiar nada que se da también a mayor profundidad intencional.

El historial de la nada es de verdadero quebradero de cabeza todo a lo largo de la historia del pensamiento. “El no-ser es uno de los conceptos más difíciles y controvertidos”²⁰⁶. Controversia que intenta resumir²⁰⁷ el teólogo alemán-norteamericano.

El tiempo es algo que dejó de ser y, paradójicamente, continúa siendo. La cosa temporal es y no es simultáneamente, a partes iguales. “El *no ser* es, no obstante, de algún modo, ya que lo que está en proceso de hacerse *es y no es* simultáneamente. El ser es, o eterno, o bien en formación, que (simultáneamente)

²⁰³ J. D. Barrow, *El libro de la nada*, 2002.

²⁰⁴ «No puede configurarse como el ser, ni articularse ; dividirse en géneros y especies, ser contenido de una idea o de una definición. Pero no aparece fija; se mueve, se modula; cambia de signo, es ambigua, movediza, circunda el ser humano y entra en él; se desliza por alguna apertura del alma. Se parece a lo posible, a la sombra, al silencio. No es la misma, no tiene entidad, pero es activa, sombra de la vida también. Una de sus funciones es reducir: reduce a polvo los sucesos y, sobre todo, los proyectos. Por eso es la gran amenaza para el hombre en cuanto proyecta su ser. Es con lo que tiene que contar todo proyecto. El místico, aun el quietista, lo sabe; el poeta no siempre; mas siempre lo sospecha” (M. Zambrano, *o. c.* 164).

²⁰⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, 107.

²⁰⁶ Paul Tillich, *El coraje de existir*, p. 34.

²⁰⁷ “Parménides intentó eliminarlo como concepto. Mas, para hacerlo, tuvo que sacrificar la vida. Demócrito lo restableció, y lo identificó con un espacio vacío, para hacer el movimiento concebible. Platón usó el concepto de la nada, porque sin él la existencia de las esencias puras estaría más allá de toda comprensión. Está implícito en la distinción aristotélica entre la materia y la forma. Dio a Plotino el medio para describir la pérdida del yo del alma humana, y a Agustín el medio para una interpretación ontológica del pecado humano. Para el Pseudo Dionisio Areopagita, la nada se convirtió en el principio de su doctrina mística de Dios. Jacob Böhme (Boehme), el místico protestante y filósofo de la vida, lanzó la afirmación clásica de que todas las cosas están enraizadas en un Sí y un No. En la doctrina de Leibniz sobre la finitud y el mal, lo mismo que en el análisis kantiano de la finitud de las formas categóricas, está implícita la nada. La dialéctica de Hegel hace de la negación el poder dinámico de la naturaleza y en la historia; y los filósofos de la vida, a partir de Schelling y Schopenhauer, emplean la ‘voluntad’ como la categoría ontológica básica, porque tiene el poder de negarse sin perderse a sí misma. Los conceptos de del proceso y el devenir en filósofos como Bergson y Whitehead implican la nada en igualdad con el ser. Los existencialistas recientes, especialmente Heidegger y Sartre, han puesto la nada en el centro del pensamiento ontológico; y Berdiaev, un seguidor de Dionisio y Böhme, ha desarrollado una ontología de la nada que toma en cuenta la libertad ‘me-óntica’ en Dios y el hombre. Estas formas filosóficas que reemplazan el concepto de la nada, pueden ser miradas como el fondo de la experiencia religiosa de la transitoriedad de todo lo creado y del poder (aniquilador) de lo ‘demoniaco’ en el alma humana y en la historia” (P. Tillich, *l. c.*).

es y no es; no es, pero casi es [...]. ‘Ser’, no es, en modo alguno, unívoco. Lo que es, no es *el Ser* en absoluto”²⁰⁸. Tal es el enigma de lo que dura sin plenitud de ser.

Ser-no ser durando impide que ser se dé ‘a tiempo completo’. Poder dejar de ser, da el producto evanescente que expresa Aristóteles: “...es preciso arremeter con el estudio del tiempo. Conviene, en primer lugar, plantear las dificultades que encierra la cuestión, y examinar, en una argumentación esotérica, si es necesario situarlo entre los seres, o bien entre los no seres [...]. Cabe suponer, por los motivos que vamos a exponer a continuación, que *el tiempo no existe absolutamente*, o, al menos, que posee solamente una *existencia imperfecta y oscura*. Por una parte, en efecto, el tiempo ha sido y ya no es; por otra parte, va a ser y todavía no es; es de lo que se compone el tiempo infinito y el tiempo indefinidamente periódico. Ahora bien, lo que está constituido por no seres...”²⁰⁹, no puede considerarse ‘ser’. Entidad esotérica, oscura.

San Agustín se lo explica desde el creacionismo. El ente es inseparable de nada. Porque la cosa temporal, simultáneamente, es y no es. No es, por cuanto procede de nada. Pero es algo, por cuanto Alguien –pensamiento anterior en Séneca- le da la dosis de ser que tiene, pasivamente existenciado. Es por lo que existe inclinado a ‘su’ nada de origen; inclinación que no se consume en aniquilación gracias a la hipótesis de un ‘creador’ que la mantiene en ese estado de inclinación.

Sin el sobrenaturalismo creacionista de por medio, que burla el principio metafísico, ‘de nada, nada se hace’, Aristóteles le da tanto espacio al no ser de la cosa como a su ser. El ser no prevalece sobre el no ser. Sin agente externo para explicar la consistencia inconsistente de las cosas, la realidad temporal es *ser-no-siendo*. El Ser no viene de un creador. Viene de ‘siempre’, y la cosa física es *casi nada*, porque consiste (física cuántica) en estar siempre haciéndose-des-haciéndose.

Cuando un protón choca contra un antiprotón y se aniquila, deja *su casi ser* para aparecer como dos fotones de luz. Por cada protón, hay en el universo dos mil millones de fotones²¹⁰. *Casi nada*s por millones de millones pareciendo ‘algo’.

²⁰⁸ Jaspers, *o.c.*, p. 439. “La relación del auténtico ser al ente (del *on* a los *onta*) se piensa, además, como relación de lo uno a los muchos, o como la relación entre el ser y el fenómeno (Platón)”. F. Brentano, *Sobre el múltiple significado del ente en Aristóteles* (1862). Son tantos como los de la cópula ‘es’.

²⁰⁹ *Física* IV, 10, 218 a. De las modalidades aristotélicas esotérico-exotérico se ocupó John Toland (*Tetradyms*, 1720), autor del término ‘panteísmo’. La tradición aristotélica no ha podido ir más allá de textos como éste. “Tiempo’ es una abstracción. Lo que la escolástica denomina sustancia *segunda*, de segundo orden. Subjetiva, en contraposición a objetiva. “El tiempo es una sustancia segunda, un *universal*. Y como universal que es, existe fundamentalmente en las cosas (*fundamentaliter in re*), pero *formaliter in mente* (formalmente en la inteligencia). La duración en abstracto, distinta de la cosa que dura, es un ente de razón a base de los elementos que le suministra la realidad” (Agustín Basave F. del Valle, *Filosofía del hombre*, FCE, 1957, 147). “En la *Estética trascendental*, el espacio y el tiempo no son ni realidades subsistentes por sí mismas (como pensaba Newton), ni tampoco relaciones entre cosas por sí mismas subsistentes (como pensaba Leibniz), sino formas subjetivas de la sensibilidad humana, por medio de las cuales le es dada a la mente la multiplicidad” (Enry F. Allison, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, 580).

²¹⁰ Barrow, *o. c.*

La realidad física es y está en constante transformación. Y la dinámica de la transformación la explica Aristóteles con la polaridad materia prima (*proté hýle*) y 'forma'. El cambio constante, observable, constatable, más la base; la *materia prima*, o premateria.

Hipótesis de trabajo procedente del mito del caos primigenio para explicar lo que aparece a partir de 'su' nada. La 'materia' y la 'forma' coexisten inseparables una de la otra. Sin 'forma', la materia prima es nada (*me ón*). Casi nada (*prope nihil*) para san Agustín²¹¹. Representa el no ser del ente. Es gracias a la forma; no en sentido inverso, dice Aristóteles, porque lo que no es no puede ser principio de lo que es²¹². *Materia prima* es (conceptualizado) 'lo anterior' a lo que aparece.

Para explicar el cambio, la transformación, físicamente innegables, hay que partir de que lo que cambia es *algo*. Proceso, duración, cambio, y *lo que* está cambiando. Visibilidad y apariencia de la realidad física emergiendo de algo lógicamente tan necesario como empíricamente inverificable.

Ser y no ser, [*meta-físicos*], fundamentando la realidad física. No prevalece el ser, aunque presente, porque no se da exento de no-ser. No prevalece la nada, ni tampoco el ser²¹³. Cara y cruz de la misma moneda.

El Ser y la Nada, así como *L'imaginaire. Psychologie et phénoménologie de l'imagination*, insisten con la nada prevaleciendo. Decir que esa versión de la nada es 'existencialista', equivale a decir que es antropomórfica. Como antaño en Protágoras, en Heidegger el Ser es o no es en y desde el cerebro.

Existir es conocimiento, conciencia de que se existe²¹⁴. Y conocer es convertir *intencionalmente* algo en cosa diferente de lo que es. La cosa, desde el conocimiento, no es la misma que antes de ser conocida. Por lo que una cosa conocida pasa a no ser la misma, lo mismo. Función de la conciencia es convertir las cosas en no-ellas. Entrar en la conciencia es salir de ella diferente. La conciencia misma re-conociéndose no es la original.

Dialécticamente, se impone la nada. El hombre "pastor del ser" (Heidegger) se cansa de serlo. Sartre, cansado, abandona el ser a merced de la nada.

Otra apuesta más de Sartre por la nada. Transfiere a la libertad el no-ser de este modo. Libertad es una de las formas de algo que es realmente nada. "La libertad no es un ser; es el ser del hombre, su no-ser". Porque ser libre sin poder dejar de

²¹¹ San Agustín, *Confesiones* 13, 1

²¹² Aristóteles, *Metaf. z*, 3

²¹³ Remedios de Ávila, *El desafío del nihilismo: la reflexión metafísica como piedad del pensar*, Editorial Trotta, 2005. Félix Duque, *El cofre de la nada*, Abada Editores, 2007. Franco Volpi, *El nihilismo*, Ediciones Siruela, 2007. La ciencia, no obstante, se sostiene en la creencia de que el ser prevalece. Aunque científicamente inabarcable, el mundo no es unidad fuera de la cual quede la nada. La ciencia va rompiendo la limitación del conocimiento parcial, "avanzando por la inmensidad" (K. Jaspers, o.c., 135). En ningún caso la nada como obstáculo. Para la Física, la nada es meta-física. El arte y la vida disfrazan la nada de entidad, incluso sacralizada (Víctor Massuch, *Nihilismo y experiencia extrema*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1976, 2da. Edic.

²¹⁴ Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, Arena Libros, 2000. En Sartre, el Ser, en sí opaco e inaprehensible, es un para.sí traslúcido en el *ser-hombre*.

serlo es contradictorio. Ostentosamente libre, para nada. ‘Pasión inútil’ (existir), absurdamente libre, ya que la muerte acaba con ella.

La apuesta por el nihilismo²¹⁵ caracteriza al pensamiento asiático. “Todos los hombres, –se dice en el *Tao-te-King*- desean únicamente liberarse de la muerte; pero no saben liberarse de la vida”. Nihilismo en *Faust*, cuyo Mefistófeles ansía aniquilar la creación de ‘El Viejo’. Nihilismo en Schopenhauer quien trae más Oriente a Occidente que Goethe.

Antigua ‘nada’ asiática, después helénica y neoplatónica, cristianizada en san Agustín y en el Pseudo Dionisio; adoptada al más alto nivel teologal por el padre de la moderna filosofía alemana, el todavía medieval Maestro Eckart²¹⁶. Nada la ‘criatura’, y Dios nada de cuanto pueda pensar el pensamiento.

Nada ontológica (como el cero matemático) profusamente utilizada y matizada luego por Kant²¹⁷. Lo que cada cosa no es da presencia al no ser en ella. “La nada es el verdadero ser, - escribe K. Jaspers²¹⁸ - en cuanto que es no ser de todo algo determinado”.

Presente en mentes purificadas, como en mentes atormentadas. En cualquiera de ambas puede hacer acto de presencia el obseso por aniquilar, Satán²¹⁹. Presente en la tormentosa libido de Lutero²²⁰, como en la virginidad de Teresa de Lisieux (+1897), de renombre hagiográfico internacional poco común *post mortem*. El Vaticano (1925) le otorga en el siglo XXI el título de Doctora de la Iglesia. Su contacto con la nada le deja hacerse idea de la angustia y desesperación a que está avocada una mente con semejante oscuridad²²¹.

²¹⁵ R. Jaccard, *La tentación del nihilismo*.

²¹⁶ Entre las veintiocho proposiciones condenadas por la bula de Juan XXII, la veintiseis: “Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean algo insignificante, o que sean, en general: digo sencillamente que son pura nada” (Eckehart, *El Libro del consuelo divino*, trad., del alemán de Alfonso Castaño Piñón, Aguilar, Madrid, 1959. En sus *Sermones*, degrada la creación de esa forma. “Temporale ad aeternum nihil est”; o “patet quod creatura nihil est” (*Opera Omnia*. 11-13). En su comentario al *Padre Nuestro* enfatiza no pedirle a Dios nada temporal, “quia temporalia, maxime respectu aeternorum, nihil sunt; pro nihilo autem orare, est nihil orare” (*Ibid.* 9-10).

²¹⁷ Maíz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, 1965.

²¹⁸ K. Jaspers, *Filosofía 2*, 40. McTaggart, *La naturaleza de la existencia*, 1921. Roig Gironella, J., “La apertura al ser, raíz del logro y de la inseguridad existencial”, *Espíritu* 12 (1963) 139-193.

²¹⁹ “En la religión bíblica estas negatividades tienen un lugar, a pesar de la doctrina de la creación. Y el principio demoníaco, anti-divino, que sin embargo participa en el poder de lo divino, aparece en los centros dramáticos de la historia humana” (P. Tillich, *o.c.*, p. 34-35. “El sentimiento siente subjetivamente la nada, que es el abandono de Dios” (Th. Haecker, *Metafísica del sentimiento*, 77). Que la nada como tal aparezca en la religión, y no en la filosofía, parece no ser juicio acertado en Zambrano (*O. c.*). En su disertación parece desconocer el pensamiento oriental.

²²⁰ H. O. Oberman, *Lutero. Un hombre entre Dios y el Diablo*.

²²¹ “...querría expresar esto que siento, pero creo que no es posible. Es menester haber pasado bajo este oscuro túnel para comprender su oscuridad [...]. De golpe, las tinieblas que me rodean se hacen más espesas, penetran en mi alma y la envuelven de suerte que es imposible encontrar en ella la imagen tan dulce de mi patria [eterna], ¡todo ha desaparecido! Cuando quiero descansar mi corazón, fatigado de las tinieblas que lo envuelven, con el recuerdo del país luminoso al que aspiro, mi tormento se dobla; me parece que las tinieblas cogen su voz a los pecadores y me dicen riéndose de mí: ‘Tú sueñas con la luz, en una patria embalsamada con los más suaves perfumes, sueñas con la posesión eterna del creador de todas esas maravillas, tú crees que vas a salir algún día de las tinieblas que te envuelven. ¡adelante, adelante!, alégrate de la muerte que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche aún más profunda, la noche de la nada” (*Manuscritos autobiográficos*, traducción de A. Ruano, Editorial Herrero, México, 1957, 205-207).

Nada emotiva diferente a la del frío trato metafísico que le dan los griegos al no-ser. Diferente también al estado de ánimo opuesto: el gozoso sentimiento metafísico de eternidad en Spinoza²²².

La dinámica natural de la mente, a la que se le dificulta poder salir de su propio laberinto²²³, tiene lugar entre ser y nada, (luz y oscuridad). Ser, análogo de *luz*; nada, de *oscuridad*.

El volumen de portavoz del nihilismo que le corresponde a Nietzsche, implica que el pensamiento contemporáneo venía ensanchando el espacio que necesitaba, y que encuentra disponible.

Se lo había hecho, y grande, Spinoza, prescindiendo de la eternidad monoteísta; así como el positivismo decimonónico, entendiéndolo por verdad, en exclusiva, la matemáticamente demostrable. Los valores metafísicos, entre los que se encuentran los religiosos, no sólo quedan marginados, sino anulados. Y el ateísmo de los *philosophes* de la Ilustración, más el agnosticismo, preliminar del ateísmo, liberan más y mayor espacio para prescindir de afirmaciones axiológicas eternistas, o para debilitarlas.

Mientras Teresa de Lisieux se sentía ‘satánicamente’ acosada por la nada, escribía Nietzsche antes de 1900 (en que aparece como escrito póstumo) “¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido crédito. (Les) falta el fin: constatación del por qué”²²⁴. Incluido el del valor (religioso) eternidad. La tradición eternista judeo cristiana emplazada a que presente evidencia.

Y, en efecto, la provocación suscita reacción. La eternidad cósmica, asiática y presocrática, del “eterno retorno”, que moderniza Nietzsche²²⁵, no puede acabar del todo con los valores socráticos, ni con los judeo cristianos²²⁶, pese a que los golpea hasta ponerlos a la defensiva.

La defensiva filosófica, efectivamente, presenta correspondiente contraataque. En la transición de la era de la razón a la del romanticismo (antirracional), Goethe exaltaba a Johann Kasper, autor de *Visiones de la eternidad* (1786) como “el mejor, el más grande, el más sabio, el más dedicado de los hombres mortales e inmortales”.

Max Scheler²²⁷ entiende por ‘lo eterno’ lo trascendente, lo ‘divino’, los valores éticos y religiosos que Nietzsche da, culturalmente, por obsoletos. Contexto

²²² “Sentimos que somos eternos” (Spinoza, *Ethica*, proposición XXII, escolio). Eugenio Fernández Riol, y María Luisa de la Cámara, *El gobierno de los afectos en Baraj Spinoza*, Editorial Trotta, 2007.

²²³ Leonardo Polo, *El ser y la existencia extramental* (Ediciones Universidad de Navarra). Edith Stein, *Excursus al idealismo trascendental*, Encuentro Ediciones. 2005.

²²⁴ F. Nietzsche, *La voluntad de poder. Ensayo de transmutación de todos los valores* (1900). Aparece como escrito póstumo en 1900. Severino Emanuele, *La esencia del nihilismo*, Taurus Ediciones, 1991.

²²⁵ Heinrich Mann, *Nietzsche y la eternidad*, Editorial Losada, 2005.

²²⁶ “El problema de la eternidad no es un problema superfluo y artificial, no es una ilusión para paliar un desengaño, sino el principal intento de vivir como hombre” (F. König, *Diccionario de las religiones*, 462).

²²⁷ M. Scheler, *De lo eterno en el hombre* (1921).

antinietzscheano también en eternólogos como Aldous Huxley²²⁸, quien, en los antípodas del desdén positivista hacia la metafísica, entiende por metafísica la del misticismo universal. Louis Lavelle²²⁹, pese a su discurso dialéctico tedioso, no consigue encubrir su ideología cristiana. Y nada se diga del agustiniano sobre todas las cosas, Jean Guitton²³⁰.

Metafísicos más o menos religiosos que, como, y con los grandes maestros en la materia (Agustín, Tomás de Aquino) extraen conclusiones *ontoteológicas* de las polaridades metafísicas, esencial-accidental, necesario-contingente, bien-mal, determinismo-libertad, y demás.

Actitudes de réplica que no debilitan la cultura nihilista. Por lo menos, el agnosticismo²³¹ sigue presente.

9. Nihilismo, pesimismo

La alegría no consigue prevalecer en la única especie que puede reír a carcajadas. Sin embargo, la risa, para Nietzsche, es invento humano para contrarrestar la tragedia del animal que, único entre los animales, ridiculiza su propia existencia²³². Tiene la extraña característica de poder gesticular en el vacío.

La vida echa en cara, al menor contratiempo, “el pecado de haber nacido”, La tonadilla mejicana, (folclóricamente cínica) “¿a dónde van los muertos, / los muertos dónde irán?”, insinúa la duda de que vayan a parte alguna. Y K. Jaspers no pierde status de filósofo suscribiendo conocida inscripción medieval inglesa: “Vengo, no sé de dónde; / voy, no sé hacia donde; / soy, no sé quién; / moriré sin saber cuándo. / ¡Qué extraño que me encuentre alegre!”²³³. Con refuerzo bíblico: “Más vale la pena que la risa”²³⁴.

Pesimismo y optimismo deduciéndose uno del otro, negándose ventaja el uno al otro, gobernando en el individuo por turno, como los cónsules romanos. Demócrito y Heráclito, risa o llanto de tradición filosófica²³⁵, en la biografía de la

²²⁸ Aldous Huxley, *La eternidad recuperada: La filosofía perenne*, 1946.

²²⁹ Louis Lavelle, *La dialéctica del eterno presente*, tres vol. 1937-1945; Id, *Sobre el tiempo y la eternidad*, 1945.

²³⁰ Jean Guitton, *Tiempo y eternidad en Plotino y en san Agustín*, 1933.

²³¹ F. Savater, *La Vida eterna*, Ariel, 2007.

²³² Página clásica entre los sonetos de Shakespeare: “Todos nuestros ayeres alumbraron / a los necios la senda que a la muerte polvorienta conduce; / ¡Extingue la luz, bujía exigua y pasajera! / La vida es una sombra que camina. / Es como un pobre y triste comediante / que se agita soberbio en breve escena, / y nunca su voz a oírse vuelve. / Cuento necio narrado por un sandio, / con recia voz y ademán violento, que nada significa”. En *As fronteiras da técnica* (1953), Corcao C., escenifica de forma similar a uno de sus personajes. Se siente arrojado en el escenario (existencia) a hacer el payaso. Haciendo reír sin saber por qué, o para qué. (En Valfredo Tope, *El sentido de la vida*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1981, p.139.

²³³ Jaspers, en *La fe filosófica...*, 509.

²³⁴ *Qo* 5, 3.

²³⁵ Séneca (*De la vida feliz*) a favor del Demócrito. “Es más humano reírse de la vida que llorarla. Tratándose del género humano, es más benefactor de él quien se ríe de él que quien lo llora [...]. El que se ríe deja algún lugar a la esperanza; el que le llora se comporta más neciamente por aquello que no espera conseguir”. Contagiado de helenismo,

humanidad, en la de cada individuo y en la Biblia. “De la risa digo yo: ¡Tontería!, y del placer: ¿para qué sirve?”²³⁶.

Éxito, plenitud y renombre existiendo no implica haberle encontrado sentido.

En septiembre de 1854 se cartea Wagner con Listz, dos con renombre. Al primero acaba de caerle en las manos “el mayor filósofo desde Kant”, Schopenhauer, su guía para lo que le reste de vida²³⁷. Renombres culturales, o sociales, que a puerta cerrada son emisora sintonizada por deprimidos.

En el epistolario de Baudelaire (traductor de Poe, que agoniza con gestos horripilantes) la felicidad es imposible. “Usted es hombre feliz. Un hombre tiene que haber caído muy bajo para sentirse feliz”. Y en el suicida Hemingway: “Personas inteligentes, y a la vez felices, es la cosa más rara que jamás he visto”. Pesimismo trascendental en Schopenhauer. “Para mí, el optimismo, cuando es algo más que expresión de quienes no albergan bajo sus obtusas frentes más que simples palabras, no sólo constituye un modo de pensar disparatado, sino también algo verdaderamente infame, una manera insultante de burlarse de los indecibles sufrimientos de la humanidad”. La humanidad en conjunto, no sólo éste o aquel individuo, le pertenece al dolor²³⁸. Representantes de gritería milenaria contra la razón de existir.

10. Pesimismo romántico

el *Talmud* judío opina que “el hombre será llamado a dar cuenta de todos los placeres permitidos que no logró gozar”. (Moris Adler, *El mundo del Talmud*, 70).

²³⁶ *Qo* 2, 1.

²³⁷ “Cuando me transporto a las tempestades que han azotado mi corazón; al esfuerzo desesperado por el cual me aferraba –contra mi voluntad– a la esperanza de la felicidad; sí, cuando a veces la tempestad todavía aumenta y se convierte en huracán, sólo poseo un calmante que me ayuda a conciliar mi sueño en las noches de insomnio: es el sincero, ardiente deseo de la muerte. Nada absoluta, total inconciencia, desvanecimiento de todo sueño, tal es la única y definitiva liberación”. La relación Wagner-Nietzsche, por qué no funcionó, en Heinrich Man, *Nietzsche y la eternidad*, traducción de Vicente Mendivel, Losada, 2005. La relación Nietzsche-Wagner-Schopenhauer-Feuerbach, en Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, traducción de C. Castro Cubelo, E. R. E. S. H. 1949, pp. 17-78. Nietzsche leyendo a Dostoievski, y sus personajes ateos, en pp. 323-346. Cabada Castro, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, 1994.

²³⁸ “La vida se nos revela, no como un goce, sino como un deber que hay que cumplir. Lo que en ella encontramos es miseria por todas partes, fatiga constante, lucha eterna, confusión perpétua, agitación forzosa, los esfuerzos más extenuados de cuerpo y espíritu. Millones de hombres agrupados en naciones aspiran al bien común; cada individuo, a su bien particular; pero esto no se consigue sino a costa de millones de víctimas. Los hombres se ven lanzados a la guerra, ya por insensatas quimeras, ya por sutilezas políticas. Entonces es preciso que la sangre corra a torrentes. Mientras reina la paz, la industria y el comercio prosperan, se hacen descubrimientos asombrosos, los navíos surcan los mares en todas direcciones y se recorre hasta los confines del mundo persa buscar riquezas de todas clases, y las olas se tragan por miles a los hombres. Todos se agitan, los unos con el pensamiento, los otros con la acción; el tumulto es indescriptible. Pero, ¿cuál es el resultado final? Permitir que las criaturas efímeras y atormentadas vivan un breve instante, a lo sumo, y en el mejor de los casos, en el seno de una miseria soportable que se convierte en aburrimiento, y luego hacerles perpetuar su especie para que ésta comience por lo mismo” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (1819), Segunda Parte, cap. XVIII).

El romanticismo reaviva el anti-inmortalismo titánico. Y lo hace paladeando la blasfemia de Satán, el mayor de los Titanes. Lord Byron (*Cain*, 1921); Espronceda (*El Diablo Mundo*, 1840); Baudelaire (*Las flores del mal*, 1857); Carducci (*Himno a Satanás*, 1863), Tapia y Rivera (*La Sataniada*). La nada romántica es diabólica.

Para Leopardi, “eternidad” es el colmo de los sueños del hombre: “perí l’inganno estremo / ch’eterno ío mi credeí”; cuando todo cuanto hay es noche, víspera de la eterna. “Noche, lago tranquilo / donde asiente mi vida / su eternidad, copiando / un día fugitivo eternamente”²³⁹. Poética desesperación del joven Bertrand Russell releendo a Schelley, de nada en nada.

Franz Moor en *Los Bandidos* de Schiller: “No hubo nada y no habrá nada, y de nada se seguirá hablando: el hombre nace de cieno, camina en el cieno, produce cieno y desaparece en el cieno hasta que, finalmente, se pega como suciedad a las plantas de sus nietos”. El laureado poeta vasco Xabier Azurmendi no es menos aniquilante: “Soy cual espumarajo / arrojado a la vera del camino. / De dónde vengo, a dónde me encamine, / jamás lo supe. / Qué pesadumbre bajo la soledad de la existencia. / Los días se arrastran como los grises gusanos del pinar. / Me voy resecaando como esputo / lanzado al borde del camino. / ¡Ay!, qué náusea / bajo el yugo del tiempo”²⁴⁰ La misma desesperanza en Leconte de Lisle: “El polvo humano, enfrentando al tiempo rápido sus placeres, sus lágrimas, sus combates, sus remordimientos, los dioses que ha ido creando, y hasta el universo estúpido, no valen la pena de la paz impasible de los muertos” (*Poèmes tragiques*). Muerte, aniquilación en Byron: “La muerte ríe. ¡Mirad cómo el fantasma / ríe e insulta lo que sois. ¿Por qué la vida no ha / de imitar este ejemplo de desdén de quien es / superior a ella? ¿Por qué no ha de hollar bajo sus pies, / con sonrisa de glacial indiferencia / todas esas nadas efímeras, verdaderas burbujas de agua / y de aire en un océano mucho más vasto / que el diluvio eterno que engulle sin cesar soles / y rayos, mundos y átomos, siglos y oras?”

En el poeta catalán, Joaquín María de Bartrina, “palpé la realidad, y odié la vida; / sólo en la paz de los sepulcros creo”. O, “del campanario caen las horas, / la agorera corneja chilla, / mi alma nada espera. / ¿Cuándo caerá la lágrima postrera?”.

Cuestionable la opinión en el *Gorgias*²⁴¹: que nadie teme morir, sino morir mal. En sí misma, la muerte es tenebrosa. Bíblicamente, “como sombra son nuestros días sobre la tierra, y no hay esperanza”²⁴²; concluyen bajo la sombría lápida de la muerte²⁴³.

Monotonía existencial, donde todo cuanto pasa, según el Qotelet bíblico, es sempiterno, lo de siempre. “Un solo día la vida / un día completo y todo / que no se acaba jamás” (Juan Ramón Jiménez). El Nobel andaluz afiligrana en dialecto surrealista tan tedioso desfilar de nada nuevo. “Torrente mío, / ¿en dónde pararás? ¿Cuándo, en qué sol, se te pondrá delante, como un rayo, / la desnudez erguida e

²³⁹ Encaminado a “la nulidad infinita de todo” (Leopardi, *A sé stesso*). “Hoy como ayer, / mañana como hoy / ¡y siempre igual! / Un cielo gris, un horizonte eterno. / ¡Y andar..., andar!” (A. Bécquer, *Rimas y Leyendas*). “.

²⁴⁰ Xabier Azurmendi, *Izatearen Malura* (Desgracia de la existencia), [1973], traducción de Joseba Intxausti.

²⁴¹ Platón, *Gorgias* 524b.

²⁴² *I Cr* 29, 15

²⁴³ *Sal* 23, 4

indudable, / y tú la guiarás directo / -con tu embriagado y decisivo ímpetu- /al infinito reino igual en luz –y en sombra- de lo solo?”. Soledad opresora a la que el existencialismo otorga rango metafísico²⁴⁴.

Cáscara de nada la vida. “Copa inútil, reverbera / al último sol del día, / ahora que la vida mía /bella como tú por fuera / y está por dentro vacía” (Manuel Machado). Marcha acelerada verificando. “Vayamos más de prisa que la [ya] rápida partida”²⁴⁵. “Un momento a perder en el derroche. / Un momento para beber en el oasis de la vida. / Las estrellas se ocultan, ya la caravana / sale hacia la aurora de la nada. / ¡Oh, démonos prisa!”²⁴⁶.

11. La decisión de dejar de existir.

El *taedium vitae* horaciano, en Quevedo es “soy un fue y un seré y un es cansado”; en Pablo Neruda es “sucede que me voy cansando de ser hombre”; en Beckett “me gustaría despedirme, terminar de morirme de una vez. No me dejan”. indefinición de la existencia en el *Libro del desasosiego*, de Pessoa. Todo y nada más que autosensación, verse y remirarse a sí mismo repetido. Tedio que puede llegar a máximos.

Certificado universal tumba por tumba: ‘que en paz descanse’. Se da por supuesto que se llega ahí cansado.

La mitología, por su parte, no se aleja nunca de la cultura que genera. El Padre de la Historia escribía, inaugurándola, que “no hay hombre que no haya deseado alguna vez no despertar al día siguiente”²⁴⁷. Máximo de los deseos en Teognis, yacer cuanto antes bajo un montón de piedras, y todavía mejor que eso en *Edipo en Colono*: “Lo mejor es no haber nacido, o, si ya se ha nacido, morir cuanto antes”. Mito de Cleobis y Biton, hijos de la sacerdotisa de Argos. Cuando ésta pide a la diosa lo mejor para sus hijos, mueren en el acto. Texto bíblico correspondiente: “Felicité a los muertos que ya perecieron, más que a los vivos que aún viven. Más felices aún que entrambos es aquél que aún no ha existido”²⁴⁸.

La vida, desembocando en fastidio, legitima el suicidio en el estoicismo y en el epicureismo. “Gran cosa es el menosprecio de la vida” (Séneca *Cn*, 32); no temerle a la muerte. “Malo es vivir en necesidad; pero no hay necesidad alguna de vivir en ella” (Séneca, *CaL* 12). Si no te agrada la vida, insiste el estoico, ‘te es lícito regresar allí de donde viniste, de no ser. Entre dos nada, morir no es diferente a antes de nacer. Luz apagada, igual a antes de que se encendiera (*CaL* 54). Coro de *Las Troyanas*: “¿Preguntas donde yacerás después de la muerte. Allí donde yacen los que no nacieron”. Sobrevivir más allá del funeral, pura fábula. “Tras de la muerte nada hay, nada la muerte misma. Es la suprema meta de nuestra carrera velocísima (nada de miedo,

²⁴⁴ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial, 2007

²⁴⁵ Rilke, *Poemas en francés*, 1849.

²⁴⁶ Omar Khayyan, *Rubayyat*.

²⁴⁷ Herodoto, *Historia* IV, 46.

²⁴⁸ *Qo* 4, 2-3

nada de esperanza). El tiempo ávido y el caos nos devoran”. Es lo que tanta gente piensa, “Nada tan falaz como la vida humana; nada tan tedioso; nadie la aceptaría [si no nos la dieran, como se nos da, inconscientes]. Así, pues, si la felicidad mejor es no nacer, lo inmediato es, a mi parecer, una vez cumplida la misión asignada, volver muy pronto al estado inicial” (*Cm* 22). “Grandes hombres no esperaron a que llegara la muerte, sino que le salieron al encuentro; “así, tú abre el camino para aquella gran libertad”. Porque si “la ley eterna” tiene establecido que haya una sola manera de entrar en la existencia, hay muchas maneras de salir de ella (*CaL*. 70). *De la providencia* concluye a favor del suicidio: “devolverle a la Naturaleza el don de la vida”; entrar en la vereda “que conduce a la libertad”. Séneca sugiere métodos fáciles. ¿Por qué temer a lo que dura tan poco, como es morir de una vez? Es más rápido que nacer. “Aquel punto mismo que se llama morir, en que el alma se separa del cuerpo, es tan breve, que su misma rapidez lo hace imperceptible”. De la preconceciencia prenatal a definitiva anestesia vital.

Estoicismo y epicureismo antiguos, y de siempre. El suicidio era para Novalis el acto filosófico por excelencia “Si ya no se tiene apetito de la vida, ¿para que continuar sentados a su mesa?”²⁴⁹. Mentalidad del *Kirilov* de Dostoievski: “El que desee la suprema libertad, que se mate. ¡Quien se atreve a matarse es Dios!”. En total acuerdo Albert Camus²⁵⁰. Como secuencia del pensamiento puro lo había visto Kierkegaard, y como contribución a la “libertad por la filosofía” continúan viéndolo filósofos más recientes²⁵¹. La literatura del suicidio, generacionalmente representada por literatos suicidas, es siamesa de tal filosofía.

El protagonista de *La Montaña Mágica*, “abandonado a las emboscadas de la existencia”, descubre en ella a la madrastra encubierta. “No encuentro en las profundidades del tiempo contestación alguna satisfactoria respecto al sentido y el objetivo de esta orden: vivir. Vivir, continuar viviendo, imperativos; pero, ¿para qué?”. Otro Nóbel, Miguel Ángel Asturias: “Lo oscuro de la vida se siente tan de cerca algunas veces, que el suicidio es el único medio de evasión”²⁵². Evasión suicida en incontables mayorías que se suicidan con la violencia hacia sí mismos dosificada (con tabaco, alcohol, drogas, excesos gástricos, genitales...). Suicidio placentero, lento, entre intolerantes con el suicidio violento, de una vez por todas.

El instinto de la muerte (*libido moriendi* en Séneca), manifiesto en quienes, insatisfechos, ‘quieren-no-quieren vivir, quieren-no-quieren morir, no saben cómo vivir e ignoran cómo morir’. La pregunta de las preguntas, sin respuesta liberadora: *¿Por qué, para qué tiene que nacer tanta gente?*

²⁴⁹ Rayn Rand, *Los que vivimos*

²⁵⁰ “No hay más que un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se viva, es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones; si el espíritu tiene nueve o doce categorías, viene a continuación. Se trata de juegos. Primeramente hay que responder, y, si es cierto, como dice Nietzsche, que un filósofo puede ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esta respuesta, puesto que va a preceder al acto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que deben profundizarse a fin de hacerlas claras para el espíritu” (*El mito de Sísifo*, 1944).

²⁵¹ “Que el hombre, y sólo el hombre, pueda quitarse la vida por una decisión clara y simple, sin ofuscación del afecto, sino más bien por fidelidad a sí mismo, es un atributo de su dignidad.. Todos los despotismos, todas las iglesias, toda la violencia que, partiendo del hombre se ejercita sobre el hombre con la pretensión de ejercerla también sobre su alma, prohibieron el suicidio: aquí se testimonia la libertad del individuo, del hombre como hombre, que se sustrae a la opresión y al sufrimiento aniquilante. La disposición del suicidio, libera. El suicidio ha rebasado el límite. Ante este límite preguntamos, para inclinarnos, al fin, silenciosos y reverentes” (K. Jaspers, *o.c.*, p. 510).

²⁵² Miguel Ángel Asturias, *El Señor Presidente*.

El amor y la muerte, inseparable *eros* de *thanatos*²⁵³, engendran reunidos vida y muerte. Insaciable libido en la que “el placer quiere eternidad”, quiere profunda, profunda eternidad” (Nietzsche) fallida.

12. Cuando parece preferible la nada

Filósofo y psiquiatra, Jaspers se encuentra con el caso de una mujer con la sensación de no haber existido nunca. En dirección opuesta de conciencia, Mallarmé tiene la de sentirse ya vivido. “Estoy perfectamente muerto” –le escribe a Cazalis–; un yo que fue, existiendo en vacío de tiempo, con ‘eternidad’ como el más ‘impuro’ sinsentido a que pudiera aventurarse. Detrás, la vida ida; por delante, nada.

Sensaciones encontradas, la de no haber existido nunca; la de haber dejado de existir: la de haber existido siempre (reencarnación); la de verse existiendo para no dejar de existir (inmortalismo); la de haber nacido hacia dejar de existir (nihilismo). Todas bajo la misma pregunta: ¿Para qué?

En el *Talmud* está el rabino que alborota a su audiencia sabatina con la ocurrencia de que Yahvé no debió haber creado al hombre. El predicador, seguro que se autoriza, como hacen los predicadores, con algún texto bíblico. Pudo ser “y le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre sobre la tierra”²⁵⁴. Seguro que cuenta con amigos pensando lo mismo para sus adentros: no se consideran creados como debieran. Hasta que le animan al predicador a que lo exponga a la opinión de la feligresía.

Fue tal el alboroto, que, para apagarlo, hubo que recurrir a un referéndum, del que sale triunfante la opinión del predicador. El hombre está mal hecho. Yahvé no debió haber hecho tal cosa.

Leer a los Profetas, en efecto, es enterarse de los desacuerdos entre el Hacedor y su hechura. La Biblia entera es querrela entre la libertad y quien la inventa.

Libérrimo, inapelable el alfarero²⁵⁵. Libertad de cacharro la del producto²⁵⁶. Sospecha que puede haber sido modelado tan quebradizo por su artesano temperamentalmente inestable:

²⁵³ Marcusse, *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. En desacuerdo quienes ven prevaleciendo el instinto de conservación sobre el impulso de muerte. (Ignace Lepp. *Psicoanálisis de la muerte*, 36-45). Este autor concede con Freud, no obstante, la existencia de humanos sanguinarios, y admite el suicidio trascendental. ¿La misma vida acaso no es morir a cámara lenta? “Los conocedores de los hospitales saben que la elección de profesión de enfermera y a veces de la del médico cirujano (y otras profesiones análogas en estrecho contacto con males que caen directamente bajo los ojos) es frecuentemente motivada por el deseo de ver padecimientos, dolores y su expresión externa, como heridas, sangre, etc. El motivo de esta elección no excluye en lo más mínimo el más severo cumplimiento del deber de prestar auxilio” (K. Jaspers, *o. c.*, p.78).

²⁵⁴ Gn 5, 6.

²⁵⁵ Ef 1, 5.

²⁵⁶ Rm 9, 19-21.

“Mil años a tus ojos / son igual al ayer, que ya pasó o como una vigilia en la noche. / Tú los haces pasar y son un sueño, o como la hierba que nace a la mañana, florece y verdea en la mañana, y a la tarde está ya marchita y seca. / Nosotros *perecemos en tu enojo, en tu furor nos consumimos*, / al poner Tú nuestras culpas a la vista, /nuestros secretos a la luz de tu presencia. / Nuestros días se van todos, / *en tu enojo fenecemos*, / nuestros años son lo mismo que un suspiro. / Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los fuertes: / la gloria de los mismos, afanes y miseria, / pues corriendo se van y nosotros nos volamos. / ¡*Quién pudiera entender la fuerza de tu ira, / para temer la violencia de tu enojo!*”²⁵⁷.

Más significativa que la querrela épica de los arrancados por Moisés del urbanismo egipcio hacia el desierto, es la del monoteísta que protesta por haber sido sacado de la nada para nada. Porque el don de una existencia mortal, con todas sus secuelas, no es regalo tan ‘generoso’ que no se preste a reclamaciones²⁵⁸.

Sin embargo, ‘hacedor’ de(sde) la nada, que, según el monoteísmo, la señora²⁵⁹, no retira a sus cronistas el derecho a la protesta existencial. “¡Maldito el día en que nací! ¡El día en que me alumbró mi madre no sea bendito! ¡Maldito el hombre que anunció a mi madre: te ha nacido un hijo varón, llenándola de gozo! [...]. ¿Por qué no me hizo morir en el seno, y mi madre hubiera sido mi sepulcro y yo en su seno su eterna preñez? ¿Por qué salí del seno para ver dolor y pena y para que mis días se vayan consumiendo en la vergüenza?”²⁶⁰.

Nada menos que Jacob, raíz de Israel, es un cansado de haber durado demasiado. “Y el Faraón preguntó a Jacob: ¿cuántos son los años de tu vida?- Contestó Jacob al Faraón: los años de mis peregrinaciones son ciento treinta. Pocos y malos han sido los años de mi vida...”²⁶¹. No había vivido todos los años que había durado. Job pide a su Dios, “en inmensa amargura” que lo ‘suprima’ de una vez. Sin ‘fuerza para seguir esperando’, ‘¿qué finalidad tiene seguir viviendo?’ ‘¿Acaso tengo yo la fuerza de las piedras? ¿Acaso es de bronce mi carne?’²⁶²

Moisés, Elias, Tobias, Jeremias, dejan constancia en la Escritura de sus arrebatos de desesperación, pidiéndole a Yahvé que les retire la existencia. Por donde se ve que si ellos, resistentes bíblicos tan sobresalientes, optan por la muerte anticipada, los menos vitalizados y selectos se cansan de existir antes, y más desesperados.

²⁵⁷ Sal 90, 4-11.

²⁵⁸ “¿Qué es el hombre? ¿Para qué sirve? ¿Cuál es su bien y cuál es su mal? El número de los días del hombre mucho será si llega a los cien años. Como gota de agua del mar, como grano de arena, tan pocos son sus años frente a la eternidad” (Si 18, 8-9). “Para grandes trabajos ha sido creado el hombre, un yugo pesado hay sobre los hijos de Adán, desde el día en que salieron del vientre de su madre hasta el día de retorno a la madre de todo. Las reflexiones, el miedo de su muerte es la idea del futuro, el día de la muerte. Desde el que está sentado en un trono glorioso hasta el que en tierra y ceniza está humillado; desde el que lleva púrpura y corona hasta el que se cubre de tela grosera, sólo furor, envidia, turbación, ingratitud, miedo a la muerte, resentimiento y discordia. A la hora del descanso en la cama, el sueño de la noche altera el conocimiento...” (Ibíd.. 40, 1-8)

²⁵⁹ Rm 4, 17

²⁶⁰ Jr 19, 14-18

²⁶¹ Gn 47, 8-9

²⁶² Job 6, 8-10

El deseo de regresar a no existir, es ‘brutalmente’ bíblico²⁶³. ¿Por qué, para qué seguir existiendo cuando se vuelve apetecible la nada?

Es ‘bíblica’ la protesta existencial. “*Detesto la vida, porque me desagrada cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y esfuerzo inútil*”²⁶⁴.

Yahvé, alfarero, no le pasa su ‘siempre’ al cacharro de barro. Exclusivamente eterno en el sendero existencial humano es Él dejándose ver en forma de Ley ‘que subsiste eternamente’²⁶⁵. Eterno, sólo Él. “Tú te sientas en tu trono eternamente: mas nosotros para siempre perecemos”²⁶⁶. David, sin esperanza de perpetuidad: “Advenedizos y extranjeros somos delante de Ti, como lo fueron todos nuestros padres. Como sombra pasan nuestros días sobre la tierra, y no hay esperanza”²⁶⁷. Tal es el *siempre* del racional.

La ‘imagen y semejanza’ biológicas del eterno tiene (como toda biología) los días contados. La del hombre concluye en momia agusanada²⁶⁸, a continuación ‘apolillada’²⁶⁹. La mentalidad mosaica le retira la sempiternidad a tan indocumentada ‘imagen y semejanza’.

El alfarero de su propia imagen, visto malhumorado por su ‘cacharro’. “Tus manos me han plasmado, me han formado, ¡y luego, en arrebató, me quieres destruir!”²⁷⁰. ¿Tu propia imagen?

La esperanza del hombre ‘mosaico’ acaba sepulcral, hecha polvo, como la de miles de millones de combatientes en batallas para nada, descomponiéndose como recompensa. “¿No viene de Yahvé Sebaot que los pueblos se fatiguen para el fuego y las gentes se agoten *para nada*?”²⁷¹ ¿No es Él quien “trata a los hombres como a peces del mar y a reptiles que no tienen amo?”²⁷². Entrampados, retorciéndose enredados en tiempo agónico, sin más allá diferente al del del reptil o al del pez.

Des-esperanza mosaica de más allá en convergencia con la mitológica.

Según el mito, ‘lo divino’ es responsable de su negación en la escena humana. Primero son los ‘inmortales’ que los ‘titanes’. Éstos, son mortales resentidos por

²⁶³ Son textos recurrentes, no aislados, con la preferencia por la no existencia. Locke (*La racionalidad del cristianismo*, 58-59) interpreta por su parte. “Aunque (según Cristo) uno puede encontrarse en un estado tal que le hubiese sido mejor no haber nacido (*Mt* 26, 24), [...] es evidente, por el alto valor que le damos nosotros mismos, que una vida temporal, tal como la tenemos ahora, con todas sus debilidades y miserias vulgares, es mejor que la no existencia”. Débil filosofía ante el testimonio vivencial en contrario al de tan sobresalientes personajes bíblicos. Y débil ante la filosofía misma; porque “abandonarse a la nada es la salida del infierno de la temporalidad; es perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia y la responsabilidad aparejadas a toda pretensión de ser” (Zambrano, o. c. 162).

²⁶⁴ *Qo* 2, 17

²⁶⁵ *Ba* 4, 1

²⁶⁶ *Ibid.* 3, 3

²⁶⁷ *1 Cro* 29, 15

²⁶⁸ *Job* 25, 6

²⁶⁹ *Ibid.* 13, 28

²⁷⁰ *Ibid.* 10, 8

²⁷¹ *Ha* 2, 13

²⁷² *Ibid.* 1, 19; *Qo* 9, 12

haber intentado acabar con supuesta felicidad inmortal personificada en ‘dioses’. La esperanza de los titanes de igualarse con ellos, sabemos que termina en desesperación.

Moraleja: esperanza-desesperación desgarrando la intimidad del hombre común, precio que ha de pagar por toda conspiración para apropiarse de lo que no le pertenece: la inmortalidad. Fulminados por la desesperación los Titanes, unos terminan incinerados; otros en desesperación eterna en los infiernos. Más afortunados los aniquilados.

Inspira a Bertold Brecht la “Canción de *San Jamás*”²⁷³. Odioso ‘santo’ existencial. “Todo aquel que nació en cuna pobre, / sabe que el pobre se ha de sentar / un buen día en un trono dorado: / ¡en el día de san Jamás”. Por horizonte, ‘nunca’.

Aristóteles juega a atar cabos. Analiza dos niveles de felicidad: una inmortal, otra mortal. Desarrolla en su *Ética*²⁷⁴, la teoría de la felicidad mortal, limitada, temporal, condicionada; y adelanta la hipótesis de otra olímpica, inmortal²⁷⁵, sin límites. Felicidades ambas de escritorio, serenas, lejos del fragor de la realidad de la calle.

12. El suicidio trascendental

El deseo de adelantar la nada, responde a una gratificación previamente experimentada: la del sueño. Está en todas las culturas en tanto semejanza de la muerte²⁷⁶. Y así como no vemos el interior de la persona durmiendo, “en la muerte de una persona, lo que más nos interesa queda sustraído a nuestros ojos” bajo la suposición de que continúa ‘dentro’²⁷⁷; desaparecida, pero está.

La Naturaleza aporta sueño para que la conciencia pueda soportar los embates físicos y mentales del estado consciente. Y determinada biografía que opta por no despertar, recibe de la Naturaleza la sugerencia.

No menos empírica es la experiencia de la anestesia clínica. La insensibilización inducida es experiencia que inicia en la posibilidad de desentenderse definitivamente de la conciencia de encontrarse nacido.

²⁷³ B. Brecht, *Poemas y Canciones*, Alianza Editorial, 1969.

²⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX, 7, 1177 a.

²⁷⁵ Id. *Metaf.* XII, 9, 1074b.

²⁷⁶ En la interpretación tántrica el sueño biológico alecciona acerca de la pérdida definitiva de la conciencia en el nirvana. “Los hindúes han dicho siempre que el *sushupti*, el dormir sin sueños, y el *samadhi*, el éxtasis supremo, son similares: lo mismo, con sólo una diferencia. Pero la diferencia es grande. La diferencia es de conciencia. En el *sushupti*, en el dormir sin sueños, estás en el centro de tu ser, pero inconsciente. En el *samadhi*, en el éxtasis supremo, en el estado supremo de meditación, también estás en el centro, pero consciente” (Osho, *El libro de los secretos*, 271).

²⁷⁷ Zambrano, o. c. 211. Ferrater Mora, J., *El sentido de la muerte*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1947. Id., *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962.

La muerte de la persona es más complicada que su nacimiento. Éste es biológico, aquella ‘personal’. El individuo apareció en lejanía biológica que pudo, o no, evolucionar a ‘persona’. Para el mamífero racional, nacer es algo inicialmente biológico, sin interioridad suficiente para diferenciarlo en ese momento de mamíferos superiores. Sin embargo, la persona moribunda adulta ha recorrido mucha distancia desde su estado de feto o de neonato, cuando vivir no tenía el significado ‘personal’ de después.

Para el moribundo adulto es el final de un viaje repleto de experiencias. Por eso, desde el punto de vista clínico, asistir a un moribundo conlleva más complejidades que las que afronta la comadrona²⁷⁸. No tiene el mismo alcance para el embrión nacer, que para el adulto verse muriendo. Los aspectos ‘personales’ que conlleva el individuo humano cuando nace y cuando muere: el biológico, el clínico, el social, el psicológico, el antropológico, el civil (legal), el religioso²⁷⁹, no tienen el mismo énfasis en un momento que en otro. Nacer, como morir, que pueden ser inesperados, rápidos, o lentos, significan diferente en un momento que en otro.

Lo cierto es que, si no hay más que una manera de entrar en la existencia biológica, hay varias puertas de salida. Nos lo recordó Séneca, a propósito del suicidio.

Las causas de muerte facultativamente catalogadas, unas ciento treinta y siete, cabe reducirlas a cuatro: muerte natural, por accidente, por homicidio, y por suicidio²⁸⁰; ésta última, por entrar en juego el enigma neuronal del suicida, es objeto de prolijos análisis.

Hay que separar mentalidades en los diferentes tipos de suicidio: como la de procurarse cesación de la existencia, así vista introspectiva, psicológicamente; o como terminación de toda función fisiológica; o como interrupción, modalidad de la cesación, con el detalle de la renuncia a toda experiencia; y como continuación de la existencia en otra etapa. Esta última acompañada de inseguridad y de ambivalencia psíquicas, en forma de ‘quizás’, (creencias, expectativas, fantasías).

El suicidio ritual es un hecho histórico, así como el suicidio heroico (bélico sobre todo). Lo ha sido también, y aún lo es, en etnias donde el anciano ‘desaparece’ de entre los suyos, al encuentro con las fieras, o aves rapaces que lo reinstalarán en la inmortalidad de la Naturaleza.

La doctora Marlo Morgan²⁸¹ se interna en las dietas y rituales de una tribu australiana desnuda. Allí se controla la natalidad, relativizándola a las posibilidades alimentarias del grupo. Al matar un animal se le pide perdón por

²⁷⁸ *The Dying Patient*, Edited by Orville G. Brim, Jr. / Howard A. Scotch, Russel Sage Foundation, New York, 1960.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.42, y ss.

²⁸⁰ Scheidman, Edwin S.; Fmberow, Norman L.; Litman, Robert E, *The Psychology of Suicide*, Science House, New York 1970. Un enfoque autoscótico del suicidio al servicio de psicólogos y psiquiatras. Puede darle la impresión a alguien de que el suicidio tiene siempre carácter de perturbación mental. Aunque en la modalidad de ‘continuación’, (de la existencia) se tiene presente el margen de ‘normalidad’ que puede darse en el suicidio.

²⁸¹ *Mutant Message Down Under* (1981). Traducción alemana de Anne Rodemacher, *Traumfänger: Die Reise eine Frau in die Welt der Aborigines*, Goldmann, Berlin, 1998.

tener que sacrificarlo para sobrevivir. El anciano, sin utilidad ya para el grupo, suspende mentalmente sus funciones vitales en una eutanasia (parapsicológica) y su cadáver es entregado a las aves y animales, de cuya carne se nutrió él, reincorporándose de esa forma al reino de la vida natural.

El suicidio trascendental contradice un malentendido generalizado: que el bien supremo sea existir biológicamente. Lo contradicen conductas heroicas que prefieren morir a continuar viviendo en contra de la propia conciencia.

Valor supremo no es la existencia biológica en sí misma, sino la razón de vivirla. La vida, en sí misma, no es, en ese caso, finalidad, sino medio para llevar a cabo valores superiores al del funcionamiento anatómico y fisiológico. Supuesto implícito en el más clínico de los suicidios, el de quien lo ha tenido todo en la vida (poder, dinero, sexo, bienestar, éxito) y llega al hastío fatal porque se le descompone la brújula que le marcaba la razón de existir.

No obstante, los ‘principios’ superiores bajo los cuales se da el suicidio trascendental no son siempre fáciles de despejar. Están claros los del héroe militar; los del honor; la decisión de enfrentarse en desventaja con el agresor; u otros, confesados por el suicida. Pero detrás de esos motivos queda siempre más complejidad mental²⁸². El que cabría llamar suicidio ‘positivo’, el de continuar existiendo de otro modo (romántico, metafísico, y místico) tiene historial reconocido²⁸³.

Menos atención suele prestarse al suicidio de creyentes en el ‘no matarás’ propinándose a sí mismos la muerte a plazos, (negándole a la biología sueño, comida, comodidad) bajo el nombre ascético de *mortificación*.

La mortificación asiática *dhûta* (sacudirse algo de encima), en el Zen es el *ka-ro-sú* (cascarón) del cuerpo. En el budismo tibetano el *Chod*, sacrificio de la vida corporal, responsable de la falsa representación del ‘yo’. Los lamas emparedados, con una abertura para recibir los alimentos elementales de manos de un colega colaborador, éste sabe que no tiene que hacerlo más cuando el mal olor que sale de dentro le anuncia el desenlace anhelado por el asceta.

Mortificación cristiana hercúlea en ascetas milenarios, como la de “los santos locos” del Tibet. “El que aborrece su vida en este mundo, la guardará para vida eterna”²⁸⁴. Llevado a la letra en esa dirección, bajo lectura bíblica por penitentes en los desiertos, sobre todo egipcios, en los primeros siglos cristianos. “Golpeo mi cuerpo y lo esclavizo”²⁸⁵. Hay que ir acabando con el ‘hombre viejo’, contaminado

²⁸² Cada suicida, como, desde luego, cada ser humano, es una realidad singular y compleja” (p. 125. Ignace Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*. Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967) clasifica: por cobardía, neuróticos, por conflictos de los que se cree no tener salida, románticos, o metafísicos, y ‘místicos’. Clasificación didáctica, no rígida. “Un suicida puede ser a la vez neurótico y cobarde, romántico y místico.

²⁸³ “La idea de suicidio no expresa necesariamente desesperación, sino una esperanza, quizá ilusoria y desviada, que apunta a la gran región desconocida del otro lado de la muerte” (*Ibid.*, 132).

²⁸⁴ *Jn* 12, 25

²⁸⁵ *1 Co* 9, 27

por mundo, demonio y carne, para conseguir el ideado por Dios²⁸⁶ en eternidad. Ambos ‘hombres’ no pueden sobrevivir. Uno de ellos ha de morir.

Sobrevivirá el hombre *nuevo*. “Por lo tanto, *mortificad* vuestros cuerpos terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría, todo lo cual atrae la cólera de Dios, y que también vosotros practicásteis cuando vivíais en ellas”²⁸⁷. El hombre está diseñado para vivir eternamente, pero sin biología²⁸⁸.

A quien nace ‘carne’ le falta espiritualizarla²⁸⁹, lento *suicidio trascendental* para que haga aparición el hombre *nuevo*, no fundamentado en valores de tiempo. Porque si se nace en tiempo biológico, sale al paso el mito universal de la *transformación*²⁹⁰.

²⁸⁶ Ef 4, 24

²⁸⁷ Col 3, 5-8

²⁸⁸ “La comida para el vientre, y el vientre para la comida. Mas lo uno y lo otro destruirá el Señor” (1 Co 6, 13)

²⁸⁹ Jn 3, 4-6

²⁹⁰ “El enemigo fatal de la gratificación verdadera es el tiempo, la finitud interior, la brevedad de todas las condiciones. Por tanto, la idea de una liberación humana integral contiene la visión de la lucha contra el tiempo [...]. Hemos visto que las imágenes órficas y narcisistas significan la rebelión contra la imagen del tiempo, el desesperado esfuerzo por detener el flujo del tiempo” (Herbert Marcuse, *o. c.*, p. 208).

II

El sentimiento de eternidad

- 1 'Yo' se siente perdurando**
- 2 Futuro implícito en la duración**
- 3. 'Yo' temporalizado**
- 4 La biografía segmento de duración**
- 5. Tiempo plural uno en duración**
- 6 La ilusión de duración inmortal**
- 7. La aspiración a durar una eternidad**
- 8. El sentimiento de eternidad**
- 9. La eternidad como pre-sentimiento**
- 10. Eternismo temperamental**
- 11. El futuro pre-visto**

1. El 'Yo' se siente perdurando

Para quien se disponga a abordarlo, “el concepto de yo es tan importante como difícil”²⁹¹. Excluido de lo ecuacionable, por cualitativo²⁹², lo cierto es que hace conjunto físico con neuronas, y en circuito cranealmente cerrado donde determinado tipo de energía, la bio-magnética, dura o se interrumpe. Bergson maneja la que llama *energía espiritual* sin suficiente análisis diferencial con la simplemente neuronal, común con el animal. En el cerebro animal²⁹³ hay también conciencia de duración.

Aunque la biología común convive sin preguntar por el tiempo, la racional, capaz de hacerlo, carece de respuesta correspondiente²⁹⁴. Sus reflexiones sobre el tiempo adolecen de esa carencia.

La conciencia, epifenómeno de la vida, no tiene acceso a su raíz biomental, y menos aún a la cósmica. Si en un cosmos con millones de galaxias, cada una con otros tantos miles de millones de puntitos estelares, el cerebro puede calcular distancias a centenares de millones de años luz, sus neuronas apenas pueden contabilizar en cronología tan abrumadora cinco mil años de historia.

No obstante, la energía ‘espiritual’ puede especular un más allá del presente biológico; suposición que es objeto de hipótesis filosóficas²⁹⁵, o religiosas²⁹⁶; no científicas, porque la ciencia desconoce una conciencia sin base biológica.

²⁹¹ C. G. Jung, en Victor White, *Dios y el inconsciente*, p. 341. De Montero Moliner, “El descubrimiento del yo”, *Revista de Filosofía* (1961).

²⁹² Bergson distingue conciencia de cantidad de conciencia de cualidad. Percepción de la cualidad es, por ejemplo, la de la duración. (*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1899). Id. *La perception du changement. Conférences faites à Oxford* (1911).

²⁹³ “La psicóloga y científica Irene Pepperberg rinde homenaje a su incomparable alumno en *Alex y yo*, el libro donde recoge las tres décadas de aprendizaje mutuo, que se ha convertido en un gran éxito de ventas. “Un simple pájaro que nos hizo cambiar el modo en el que pensamos sobre el pensamiento de los animales”, sostiene. Se llamaba Alex (acrónimo de ‘Avian Learning Experiment’) y llegó a desarrollar la inteligencia de un niño de cinco años. Podía identificar objetos, números, colores y formas y distinguir entre ‘grande’, ‘pequeño’, ‘igual’ y ‘diferente’. Manejaba un vocabulario de 150 palabras. Seía ‘lo siento’ si se equivocaba, y ‘quiero volver’ (a la jaula) cuando estaba cansado. En el momento de la despedida, le preguntaba a su amiga y profesora Irene Pepperberg: ‘¿Vendrás mañana?’”. Desde el punto de vista científico, Alex nos enseñó que las mentes de otros seres vivos se parecen mucho más a las mentes humanas de lo que estábamos dispuestos a admitir”. “Un ‘best-Seller’ en EEUU. La increíble historia de Alex, el loro más inteligente del mundo”, <http://www.w. el mundo.es/elmundo/2008/12/23/ciencia/1230055415.html>. 26/12/2008.

²⁹⁴ “Naturalmente, la pregunta de cómo apareció la conciencia en la vida es increíblemente difícil, ya que los elementos de juicio son casi inexistentes. Lo mismo ocurre con los elementos de juicio acerca de cómo apareció la vida en el mundo” (K. Popper / J. Eccles, *El yo y su cerebro*, 492).

²⁹⁵ “La inclusión en la naturaleza se hace al mismo tiempo apertura hacia la existencia y la trascendencia” (K. Jaspers, *La fe filosófica*, p. 287). ¿Apertura en qué dirección? “El mundo, la vida en él, tal como se nos manifiestan cuando conocemos científicamente, son fenómenos que, incompletos tal como son, surgen de una profundidad de la que

Amurallando el intrincado laberinto de filamentos vivos, el cráneo humano da cobertura a un yo neuronado; sin noción de cómo es que se enlaza (o si se desenreda) en esa madeja viva.

La función de la neurona es producir, contener, y sostener ‘conciencia’. Sucede en innumerables especies. ¿Pero, podemos hablar de neuronas y de ‘yo’ por separado? Polémica entre neurobiólogos, neurofisiólogos y psicólogos²⁹⁷.

El Yo y su Cerebro, de K. Popper y John Eccles, es conocida y magnífica obra. Enmarca científicamente la polémica acerca de si ‘yo’ es fenómeno independiente de las neuronas sin las que no puede manifestarse, y con cuyo cese concluyen sus oportunidades. Para Bergson, analista del tiempo, el fenómeno duración es ‘estado’ (de conciencia), no cosa; sin pretender aclarar cómo es que ‘concientiza’ tan ingente red de materia viva. No importa cuánta población transcurra inconsciente, “distráa con la distración de la distración” (T. S. Eliot), el hecho es que sobrevive dentro, y gracias a esa red. ‘Dentro’, para la ciencia, es ‘neuronal’.

Precintado en su neuroestructura, ‘yo’ monitorea duración. Segmentándola en ‘antes’, ‘ahora,’ ‘después’, la línea imaginaria de separación puede presentarse débil o intensa, advertida o inconsciente²⁹⁸.

Ilusión común es creer que la conciencia puede salir de sí misma; porque realidad que no sea neuronal es (fenoménicamente) cero²⁹⁹. Mediciones y cálculos como la de la trillonésima de segundo nada tienen que ver con duración que no sea cerebral.

La medida del tiempo no es propiedad del tiempo³⁰⁰. Aun cuando el attosegundo sea lo que éste es a la edad del universo (once mil millones de años), se trata de un

también procede el hombre, del fondo que el hombre también presiente más allá del mundo” (*Ibid.*, 283). K. Popper, “On the Theorie of objective Mind”, *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, I, 30.

²⁹⁶ “Fuerza es reconocer que si la supervivencia del alma espiritual parece concordar a la perfección con la lógica inmanente de un universo evolutivo –y cuya evolución marcha hacia una espiritualización cada vez más perfecta- no tenemos ningún medio para conocer con certidumbre en qué consiste esa ultravida a la cual nos dirigimos” (Ignace Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*, 243).

²⁹⁷ Ryle, *The concept of Mind*. Manuel Pavón, “Subjetividad y neurología en la perspectiva sociológica de Karl Popper”, *Themata*, Revista de Filosofía 20 (1988), 203 ss.

²⁹⁸ El sociólogo, y obispo, puertorriqueño, Antulio Parrilla, escribía: “El tiempo puede enjaularnos en barrotes de oro. Quien se deja aprisionar, le será muy difícil dejar la jaula. Distinto a la fiera cautiva que se desespera por liberarse de su prisión, el hombre tras rejas auríferas, se condiciona a su metálica jaula de tal modo que le parezca estar libre sin caer en la cuenta de que no lo está” (*El Nuevo Día*, 20 de enero, 1982).

²⁹⁹ “No es que surja algo donde antes no había nada; se experimenta algo que había quedado inexperimentado, pero que ahora se integra discretamente en la vida y que, cuando se hace notar, es conocido como lo que se había ‘dado’ desde siempre; nada nuevo en el mundo, sino sólo el hecho de que ya no puede ser pasado por alto, no tenido en cuenta, igual si se trata de algo agradable, que si resulta penoso. El tiempo o es lo desconocido, lo que había detrás de ese horizonte del mundo familiar que un día había sido traspasado: la sorpresa, el monstruo, la figura asombrosa, la vivencia inesperada, lo fuera de lo común como ‘carisma’. El tiempo no se muestra, se hace notar, se trata del sutil peldaño previo a ser medido, porque la medición tiende, también, a reintegrar a la impercibilidad lo que va a ser medido –sin poder evitar en ello la antinomia fáctica: la medida con que se mide el hombre no es la medida con la que él mide-. Él no es la medida de todas las cosas, por más que él la tenga” (H. Blumenger, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, 25).

³⁰⁰ La definición aristotélica del tiempo en cuanto medida de un antes y un después en el espacio, san Agustín la reinterpreta. No es medida física (*Conf.* XI, 24), sino mental (XI, 28). El tiempo es ‘nuestra’ medida del movimiento (XI, 24).

convencionalismo mental. Al más allá de lo cronometrable lo llamamos (vagamente) ‘siempre’. Conciencia de siempre, siempre de conciencia.

Siempre máximo es uno de los significados de eternidad. No podemos imaginarla sin tiempo. “Sin la experiencia de tiempo, aparecería la eternidad como inentilgible e imposible”³⁰¹. De las cuatrocientas treinta y ocho páginas que dedica Lavelle a su investigación tiempo-eternidad, la eternidad no llega a las cuarenta. Desde fuera de la conciencia de tiempo, eternidad es “un perpetuel pendant”³⁰².

Por una parte, la experiencia del tiempo dice que las cosas no son eternas; por otra, los partidarios del eterno retorno ven en ellas duración eterna. Sin embargo, ambas dan por abolido el futuro, puesto que el tiempo ‘dura’ siempre, y la eternidad da por abolida la duración³⁰³. Conceptos afirmando o negando (sin base) una realidad desconocida, el tiempo.

Llamamos ‘eternidad’ al máximo siempre de conciencia. Máximo que puede entenderse en clave romántica de anhelo, o en clave metafísica de simultaneidad entre pasado, presente y futuro. En clave metafísica, “el momento eternidad” (Paul Claudel), es *nen* en el *Zen* japonés. Puede connotar milenios, como duración sin límite (*ichi-nenman-nen*). Y una vez en la *Iluminación*, desaparece el tiempo, porque el *momento conciencia* es eterno. La mente, habituada al ‘momento’ se ve ‘entonces’ sin tiempo; pero no porque salga de él, sino porque el tiempo sale de ella. ¿A donde va el tiempo?

El ‘yo’, deja de sentirlo. El tiempo no tiene conciencia. La conciencia no tiene tiempo. El tiempo está en la conciencia. La conciencia está en el tiempo. ¿Con conciencia, y sobre todo sin ella, qué es el tiempo?

2. Futuro implícito en la duración

La poesía universal frecuenta la intuición ilusionista. Borges compacta en cinco versos los análogos de grandes poetas (Jorge Manrique, Francois Villón, Quevedo), acerca de la ilusión de salir del tiempo. Un intento que lo que hace es acumular ‘cantidad’ de tiempo.

La propia conciencia de tiempo va alargando la estela del recuerdo, que no siempre es consciente. “Los recuerdos, para mí, no habitan sólo en la memoria, sino dentro de toda mi carne”³⁰⁴. *El olvido está lleno de memoria* (1995) en la intuición de Benedetti.

³⁰¹ Lavelle, *o. c.*, 405. “Es nuestro acceso a la eternidad” (*Ibid.* 408-409).

³⁰² *Ibid.* 410

³⁰³ *Ibid.* 405.

³⁰⁴ Gabriel Miró, *Del vivir*.

“¿Dónde estarán? Pregunta la elegía / de quienes ya no son, como si hubiera / una región en que el Ayer pudiera / ser el Hoy, el Aún y el Todavía”³⁰⁵. Eco cerebral de quienes el tiempo trasladó al pasado³⁰⁶. Y los envió al futuro, porque continúan durando (desaparecidos). Inexplorable nirvana, hipótesis asiática que compite en vaguedad con ‘lo divino’ griego.

Edad de las tinieblas llaman los Vedas al último yoga, víspera a su vez de amanecer en infinitos ciclos cósmicos. “Exiguo círculo nuestro vivir limita, ¡oh hombres! / y muchas generaciones, una tras otra, / se van muriendo en larga cadena, infinita, de la existencia”³⁰⁷. La conciencia puede verificar el círculo, no su infinitud.

Con lo suyo de ilusoria esa percepción, porque llegado el futuro lo transforma en ahora y el ahora en ‘después’³⁰⁸. El futuro es futuro de pretérito, y viceversa. Conciencia *bumerán*, hacia ‘atrás’ y hacia ‘adelante’, pero simultánea, donde ninguna de las dos direcciones es anterior o posterior. En *Humo dormido*, de Gabriel Miró, “el tiempo se remonta hacia atrás, que es después de nosotros”.

Los Aymara de los Andes señalaban el futuro hacia su espalda, y el pasado hacia el frente³⁰⁹. Emporal y atemporal son correlato mental. Temporal, relativo a lo que desaparece; intemporal, relativo al espíritu que lo evoca³¹⁰. La femtociencia trabaja hoy con ‘antes’ y ‘después’ simultáneos en ‘ahora’.

Difícil separar en la conciencia de tiempo *fui, soy, seré*. “Aprended, flores, de mí lo que va de ayer a hoy. / Ayer maravilla *fui, hoy* sombra mía *no soy*”. *Fui-soy, soy-fui, soy-no soy* en percepción de nanosegundo³¹¹. El tiempo, hacia su negación, es inaprehensible, afirmándose contradiciéndose antes-ahora-después. ¿Qué autonomía le corresponde a cada uno de esos momentos? En física, el elemento 112 tiene una existencia de milisegundo. En metafísica, “pues que vemos lo

³⁰⁵ J. L. Borges, *Borges y yo*.

³⁰⁶ “El idealismo pierde de vista la subjetividad al tratarla como si fuera la sede de una conciencia acronica” (Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 85). K. Popper, “On the Theorie of objective Mind”, I, 30.

³⁰⁷ Goethe, *Los linderos de la humanidad*.

³⁰⁸ Los poetas, mejor que los filósofos, se ensañan con lo que es tiempo persistente. Prestidigitador, su siempre el mismo, que llega a aburrir; o telaraña irrompible para sus pobres moscas. “Ya no es ayer, / mañana no ha llegado, / hoy pasa y es, / y se fue” (Quevedo). “El hoy, recuerdo de ayer; mañana, sueño de hoy” (Khalil Gibrán, *El Profeta*).

³⁰⁹ Alexander Rodriguez, “La eternidad como concepto super-cultural” (Google, 5/07<http://ichenged.blogspot.com/2006/06>). “Si es cierto que nuestra conceptualización del tiempo es fruto de un acondicionamiento cultural, entonces pudiéramos plantear, aunque quizá sólo como hipótesis, que la atemporalidad puede ser una de esas opciones. El hecho de que actualmente no haya culturas que lo asuman así no descarta la posibilidad”. Este pensador dominicano recuerda el ‘ahorita’ mejicano, que significa lo contrario de lo que suena.

³¹⁰ Lavelle, o. c. 378

³¹¹ “La duración temporal de las vivencias interiores, el *tiempo psíquico*, es inmediatamente percibido por el sentido temporal, que en virtud de circunstancias psicológicas puede apreciar la longitud del tiempo transcurrido. Se llama *tiempo psíquico de presencia* la extensión de tiempo inmediatamente presente a la percepción temporal. La duración se fija entre seis y doce segundos” (N. Junk, “Tiempo”, *Diccionario de Filosofía* (Walter Brugger), 464-465. Antes del inimaginable attosegundo ya es inimaginable el crono mínimo mensurable IO/24. La medida ‘segundo’ está científicamente superada. El femtosegundo es la milbillonésima parte del segundo. Es a un segundo lo que éste a 32 millones de años. Y el attosegundo es miles de veces más corto que el femtosegundo.

presente / que en un momento se es ido y acabado, / si juzgamos lo presente / daremos lo no venido / por pasado”. Sólo queda una velocidad indimensionable.

El tiempo, *edax rerum* romano, *kalabnâivara* sánscrito, se aufasgotiza en cada momento. Genera, entierra, resucita, y vuelta a lo mismo. “El tiempo abre las rosas / el tiempo es quien las cierra / y el tiempo las entierra”. Eterno presente, donde el instante no es átomo de eternidad, sino, instante por instante, candidato a la desaparición³¹²: Lo que no desaparece es la ‘duración’. Desde la óptica de Bergson, “toda nuestra vida, lo continuo interior, no es más que un punto permanente. Principio, no elemento de la línea, como decía Platón”³¹³. La conciencia es espectadora en continuidad de cuanto desfila delante de ella en discontinuidad.

3. ‘Yo’ temporalizado

Aunque las dicotomías tradicionales materia-energía, espacio-tiempo, hayan perdido científicamente dualidad, integradas en una monoconsistencia con doble nomenclatura, permanece en el ambiente intelectual la dicotomía *Sein und Zeit* que desvía la atención de que ‘tiempo’ pertenece al orden del Ser, nada diferente de él. La fusión parmenidiana (y asiática) de pensar con ser, desmontada por Aristóteles como si el ser del pensamiento fuera separable del pensamiento del ser, se presta a deducciones confusas.

Al ubicar Aristóteles la esencia del hombre en el pensamiento, el Ser, que entre la totalidad de las cosas también es ‘tiempo’, hace la diferencia en el hombre de tiempo ‘consciente’. Porque el tiempo común, inconsciente, puede ser en el hombre, además, conciencia.

Para enfrentarse al tiempo hay que tomar en cuenta su polisemia. Porque si el espacio es homogéneo³¹⁴, el tiempo, su siamés, es contigüidad desconcertante.

El tiempo puede ser común, individual, opinado (el de la gente); religioso (bíblico, islámico...); filosófico (abstracto, matemático), práctico, artístico, histórico, político, económico, literario³¹⁵. Con más singularidades que cabe reducir a la de tiempo real, y la de tiempo psicológico. Dualidad que conlleva de nuevo malestar de no poder delimitar entre lo que es realidad mental y no mental³¹⁶. Los tiempos

³¹² Lavelle, o. c. 422. Aunque Eugenio Trías (*Instante y eternidad*) concibe el momento como ‘pórtico’, apertura al futuro, parece que hay que preferir la ontología a la metáfora.

³¹³ En Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 113.

³¹⁴ Lavelle, o. c. 383-393.

³¹⁵ Presencia literariamente ineludible. Los ‘personajes’ son tiempo ‘individualizado’.

³¹⁶ “El tiempo real, o cosa, es idéntico para los observadores; sus líneas de luz la llevan a la misma duración vivida” (Bergson, en J. Chevalier, o. c. 75).

diferentes la conciencia los homogeneiza en ‘duración’. Universaliza discontinuidades en ese solo ‘signo’³¹⁷ de continuidad.

Los conceptos de tiempo real, (objetivo) y ‘subjetivo, interaccionando entre sí, no aportan quietud conceptual en la división (científica) del tiempo. Por razón de método, el físico necesita dividir el tiempo (indivisible en sí mismo) en objetivo (espacio-tiempo), y subjetivo (unidad de medida, ‘absoluto’); división anfibológica al no poder aclarar de qué lado queda la realidad. Y es lo que hace ver el tiempo en doble perspectiva: la ‘exterior’ y la ‘interior’, ésta “tiempo propio o duración”³¹⁸. Pero, ¿donde queda lo ‘objetivo’ en la metodología científica si la medida no es objetiva? ¿Dónde se tiene tiempo ‘metodológico’ y dónde tiempo real?

Los tiempos físicamente ‘múltiples’ de Einstein, que Bergson niega³¹⁹, en el filósofo francés son múltiples psicológicamente. Física y metafísica del tiempo se reúnen así en su percepción, percibido durando. Referencia homogénea para una experiencia disgregada. Entrar a explicarla es una y otra vez dificultad conceptual y terminológica.

El gran laboratorio del tiempo está en la vida, (universal o individual), de la que se ocupa la gran literatura, donde el tiempo es metáfora del ser del hombre³²⁰. La vida es la que da lo que Bergson llama ‘sentido común’ del tiempo; comúnmente percibido.

4. La biografía segmento de duración

En desacuerdo con que “somos el tiempo que nos queda”, del poeta Gamoneda³²¹, somos lo que duramos. También tiempo ido. Un reportero resumía la trayectoria de exitoso cantante canario equivalente a siete mil quinientos días de vivencias, doscientos cuarenta meses de experiencias y casi un cuarto de millón de horas de emoción.

³¹⁷ “Es preciso tener siempre presente en el espíritu la idea de que lo que comprende y mide no es la realidad, sino su signo” (Bergson, en *ibíd.* 83).

³¹⁸ “Deben ser tomadas en consideración las clases de tiempo bien distintas: el tiempo objetivo que denominamos simplemente ‘tiempo’, y que se halla continuamente asociado al espacio y, por otra parte, este tiempo subjetivo, que denominamos ‘duración’, asociado al envejecimiento. Mientras que el tiempo es una noción completamente relativa, que, como nos muestra Einstein, varía de un observador a otro, de acuerdo con sus movimientos en el espacio, la duración, por el contrario, tiene un carácter absoluto. En el lenguaje de los físicos, diremos que se trata de un invariable. Tal sería, por ejemplo la duración correspondiente a la frecuencia de una traza atómica o al periodo de un cuerpo radioactivo” (J. E. Chraron, *Tiempo, Espacio, Hombre*, 81).

³¹⁹ “Desde el punto de vista físico no hay tiempos múltiples -esos tiempos, característicos sin duda de los diversos grados de conciencia, y cuya multiplicidad en las conciencias humanas parece radicar en simples diferentes de perspectiva sobre una duración una y única-. No hay más que un tiempo único y universal: el del sentido común. Los demás son ficticios, y expresan y presumen por su misma diversidad la unidad del tiempo real según las reglas de la perspectiva” (Bergson, en *o. c.*, 82).

³²⁰ Laguna Díaz, *El tratamiento del tiempo subjetivo en la obra de Gabriel Miró*, 85.

³²¹ Premio Cervantes, 2007. Gusdorf, *Mémoire et Personne*.

Lo que hizo Proust publicando *En busca del tiempo perdido* (1909-1919) lo hace en privado todo el mundo. A los treinta y siete años de edad comienza trece dedicados a recobrar pretérito (cuentos, anécdotas, reinterpretaciones, re-visión del pasado).

Toda trayectoria biográfica tiene inventario que exhibir (si es famosa) en ruidoso homenaje con lápida o estatua, o en cosmetizada despedida fúnebre. En rigor, habría que compactarla en símbolos matemáticos, porque se calcula en unos seis mil años el tiempo necesario para transcribir lo que desfila por la pantalla de la conciencia del adulto promedio. Platón habla ahí de pasado eterno; porque una reencarnación tras otra, la conciencia contacta eternidad subyacente que emerge fragmentada aquí y allá por el tiempo.

García Márquez identifica ‘yo’ con memoria. ‘La vida no es la que uno ha vivido, sino la que uno recuerda para contar’³²². Para Séneca, sin embargo, como para el psicoanálisis, somos el tiempo total que, recordado u olvidado, acumulamos³²³.

Somos cuestión de tiempo. Más ‘científico’ (en astrofísica, en física, en geología, en biología, en el psicoanálisis)³²⁴ el pasado que el futuro, porque se presta a mejor observación.

Las metáforas de la literatura universal son recurrentes acerca de la velocidad con que se desvanecede el presente; de vuelo de ave, o de flecha; de navío sin huella; de nube derritiéndose en espacio inmenso; de hierba de un día para otro; de sombra sin cosa. “Como sombra nuestros días sobre la tierra”³²⁵. Tiempo de..., tiempo de...’, “Vanidad y atrapar viento” para un hastiado *Qotelet*³²⁶, y en cualquier idioma o cultura.

El eterno presente de la metafísica positiva tiene también metafísica negativa. El presente continuado de *Qotelet* es inaguantable actualidad, tiempo detestable “cuyas manos crueles y antojadizas devanean las horas”³²⁷. Hilo y tijera en míticas Parcas eternas.

Azorín, *Eternidad y caducidad* (1933). “San Jeremías, padre maestro, / como los ríos del mar, / todas las cosas en el mundo / hacen camino sin final. / Y el ave y la flecha y la piedra / son en el aire Eternidad” (Ramón del Valle-Inclán, *Prosas de dos ermitaños*). “No es mucho lo que sabemos del futuro/ salvo que de una a otra generación /vemos las mismas cosas una y otra vez [...]. Sumisos encadenados. “obedientes al tiempo/ y al ritmo de la danza/ como en sus propias vidas, / tiempo de las estaciones y las constelaciones, / tiempo del ordeño y de las cosechas, /

³²² Lema al frente de *Vivir para contarla*.

³²³ “Repara en cuán gran ceguera está nuestra alma; eso que llamamos futuro, ahora mismo se hace presente y en gran parte de él se cumplió ya, es decir, tantos como días hemos vivido. Éramos lo que tenemos el último día, siendo así que todos ayudan a la muerte. La muerte nos acoge, no nos rapta” (Séneca. *CaL*, 121).

³²⁴ En la edad moderna sobresale el descubrimiento y reevaluación del pasado, preámbulo del conocimiento del futuro (Teilhard de Chardin, *La visión del pasado*, Taurus, Madrid, 1966). Desde el punto de vista de la existencia de la conciencia, Sir Francis Bacon opinaba lo contrario: “La antigüedad es la juventud del mundo, mientras que el único tiempo viejo es aquel en que vivimos” (*De dignitate et argumentis scientiarum*, I, 28).

³²⁵ *Job*, 8, 10

³²⁶ *Qo* 3, 10

³²⁷ Gabriel Miró, *Dentro del cerco*.

tiempo del acoplamiento del hombre y de la mujer, / y de las bestias. Pies que se levantan y vuelven a caer. / Comer y beber. Estiércol y muerte”³²⁸.

El pasado estercola al de turno. El degradado abona al que viene. Al abono maloliente le debe la rosa el efímero aroma. Por la hojarasca podrida del invierno regresa al bosque la primavera siguiente. Estiércol primaveral, aporía del eterno presente.

5. Tiempo plural uno en duración

El *Menón* resume textos poéticos y filosóficos acerca del solo y único día de conciencia aunando momentos. “Es evidente que la existencia y no existencia del hombre abarcan la duración en su totalidad”³²⁹. Para Juan Ramón Jiménez “un solo día la vida, / un día completo y todo, / que no se acabe jamás”. Día de días, dueño y señor de sus momentos, el de una biografía o el de una novela. El tiempo nos posee, le pertenecemos por ‘un’ día. “Decimos vida nuestra y no lo es, sino que es ella poseedora de nosotros”³³⁰; ese algo impersonal que traza el perímetro de tiempo que se nos administra por partes. Uno de ellos intensamente vivido puede “valer toda la vida”³³¹, *equivaler* al resto.

Con recurso al valor moral, y aun sin él, la duración, en sí misma, es una y única. En perspectiva eterna no hay diferencia entre un día y un siglo³³². Es la conclusión a que llega Einstein, en carta a su hermana del 21 de marzo de 1955: “El paso de pasado a presente y futuro es ilusión a que nos aferra nuestra terquedad”.

Bergson, quien (más allá del tiempo matemático) vela las ecuaciones de Einstein, destaca la unidad universal ‘tiempo’, a la que corresponde una y única conciencia universal³³³.

En la forma que sea, todo sucede, y sólo, en conciencia. “Nada hay fuera, / nada hay dentro; / lo que hay hay fuera / eso hay dentro” (Goethe). Y no es como suena³³⁴ separar tiempo de fuera de tiempo de dentro; consciente o desapercibido. “Pues aquí no hay nadie que no se consuma / secretamente por todas partes,

³²⁸ T. S. Eliot, *Asesinato en la catedral*. “La flor de loto tiene de común con una piltrafa de carne podrida los elementos de carbono e hidrógeno” (R. Tagore, *La religión del hombre*, 128). Hamlet la belleza de Ofelia originándose en la gota, no tan bella, del semen paterno.

³²⁹ Platón, *Menón*, 86b.

³³⁰ Miró, *La novela de mi amigo*.

³³¹ Séneca, *CaL* 101

³³² *Ibíd.*

³³³ En J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 74. Presentida en infinidad de ‘personajes’. A Diego, en *Nómada* de Gabriel Miró, “le hizo retorcerse en la oquedad de la peña. Afligióse imaginando el hastío enorme de las rocas; se hizo trozo de roca y le pareció que, siéndolo, era más de la Naturaleza- ¿Señor, sentirían ellas, esencia debajo del mundo, de todas las cosas, un infinito y delicadísimo sensorio y un alma universal?”

³³⁴ Blumenger, *Tiempo de vida y tiempo del mundo*.

mientras reposa”³³⁵. Vivido a cuentagotas, el tiempo es gota de totalidad inagotable.

La pertenencia a la duración puede degenerar en tedio suicida (lo vimos); o también generar reacción de futuro liberador. Desde el *contento* (animal) –enseña Aristóteles- el hombre, precintado y todo en fugacidad, puede mentalizar felicidad virtualmente ‘divina’.

Embellecer esa fugacidad es para Rabindranath Tagore un deber. “Yo dormía, y soñaba que la vida era alegría; desperté, y advertí que era deber”. Con todo y poseídos por la duración, hace acto de presencia en ella la ilusión de durar diferente³³⁶. No obstante, la conciencia, que no puede dejar de estar física y fisiológicamente condicionada al tiempo, pasa a ser un enigma para la ciencia³³⁷ si se la descondiciona

Es capaz de imaginar que hay un más allá de la biología; cuando ‘salir’ es sólo imaginario, porque la energía vital no puede certificar nada real fuera de sí misma.

6. La ilusión de duración inmortal

A Quatrefages, que definió al hombre como animal religioso, le faltó decir que es el único animal ateo. Su conciencia es potencialmente religiosa³³⁸. Puede serlo de hecho, o pasar a no serlo.

En el animal con razón aparece, desde lejana prehistoria, la creencia en vivientes (dioses, espíritus) entidades que no mueren en la memoria colectiva de quienes deshace la muerte. “Infinita probabilidad”, para Bergson, la de una “supervivencia indefinida”; porque “ningún hecho, ninguna experiencia puede darnos la creencia precisa en la inmortalidad”³³⁹.

Creencia emblemática en la lucha de (titanes) mortales contra (dioses) inmortales. Éstos, pueden regalar inmortalidad beatífica a héroes y preferidos, o onconadamente espantosa a impíos y enemigos. Pero no morir es privilegio exclusivo de hipotéticos donantes de la vida o de la muerte. Donación positiva para agradecidos; negativa para des-graciados.

³³⁵ Rilke, *Cartas entre los años 1906-1907*.

³³⁶ “Sólo el hombre puede encontrar una meta para la vida, y los medios para realizarla. No una respuesta eterna y absoluta; pero puede luchar por obtener un grado de intensidad, de profundidad y nitidez en sus experiencias que le proporcione la fortaleza para vivir sin ilusiones, para ser libre” (Erich Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, XII)

³³⁷ K. Jaspers, *L’immortalité de l’âme*, Neuschatel, 1958. Lamont, C., *The Illusion of Immortality*, New York. 1965. Cl. Tresmontat, *Le problème de l’âme*, Paris, 1971.

³³⁸ Predispuesta para la religión, interpreta Hegel. “Sólo el hombre es apto para la vida religiosa. La religión no ha tocado en suerte a los animales, como tampoco la moralidad y la justicia” (*Lógica*, LXXI).”El hombre está hecho para la religión, para el derecho y para la vida social” (*Ibíd.*). J. Geraert, “El ateísmo frente al problema de la muerte y de la inmortalidad”, en *El ateísmo contemporáneo* III, 305-334.

³³⁹ En J. Chevalier, *o. c.* 362.

El teólogo monoteísta repite, a su manera, al mitólogo. ‘Teólogo’ y ‘mitólogo’ son conceptos griegos, convertibles de origen. *Teólogos* llama Aristóteles a poetas, tratadistas de mitos, que se ocuparon de seres inmortales. La diferencia con los teólogos monoteístas es que en éstos inmortal, quien da vida o muerte eternas, es única y exclusivamente *Uno*³⁴⁰.

Eternidad exclusiva, de primera, la del único inmortal; de segunda, la que otorga por benevolencia, o bajo maldición.

Algo que la divinidad donante puede retirar. Porque también puede des-inmortalizar. Crea y aniquila. Tiene la Nada como aliada. Famoso escolástico inglés argumentaba, que, filosóficamente, no hay demostración de que el ‘alma’ humana sea inmortal³⁴¹. Si acaso, probabilidad.

Los Titanes, vencidos, no quedaron convencidos. Prosiguió la rebeldía contra la discriminación (*mortal-inmortal*).

La rebeldía, impotencia, o decepción frente a semejantes ‘dioses’, el pobre mortal la sortea alejándose³⁴², o fabricando sustitutos. “No fueron dioses los que crearon a Prometeo –piensa Goethe-, sino el Tiempo omnipotente que facilitó al hombre el secreto de fabricar dioses siguiendo la inspiración de la Naturaleza”³⁴³.

El ateísmo de Nietzsche, sería de remoción, no de abolición³⁴⁴. “Nietzsche no era ateo radical. El muerto era ‘su’ dios europeo. Discípulo de Zaratustra, porque “Zaratustra fue el primer profeta que emancipó la religión de la mezquindad del dios de tribu, del dios de un pueblo elegido y la consagró al hombre universal. Lo cual representa un hecho magno en la historia de la religión”³⁴⁵. Reencontrándose en *Zaratustra* cual ‘sí-mismo’, nuevo ‘yo’, Nietzsche firma sus cartas como *Zagreus* en su locura final, Dionisos montaraz que abomina la neurosis religiosa del hombre urbano.

El rebelde ‘religioso’ “busca *otra* moral, *otra* religión. Si blasfema, lo hace con esperanza de que, de existir ‘dios’, sea ‘otro’, de otra manera”³⁴⁶. Inmortales, la

³⁴⁰ I. Tm 6, 16. La mitología de dioses dando o quitando inmortalidad, en Luis Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*, 192-196.

³⁴¹ Duns Scot, *Reportata parisiensia*. Pérez-Vizcaino, Jesús Muñoz, “La prueba de la inmortalidad del alma según Escoto”, *VII Centenario de Escoto*, Asociación Española de Filosofía Medieval, 1966.

³⁴² Salvador Freixedo, *Defendámonos de los dioses*. De jesuita a ateo, propone la hipótesis de que se trata de entidades extraterrestres hostiles entre ellas mismas, que utilizan a los seres humanos a la manera de cómo éstos lo hacen con sus animales domésticos.

³⁴³ Goethe, *Faust*, esc. 1. Pierre P. Grassé, *Toi, ce petit Dieu! Essai sur l’histoire naturelle de l’homme*, Albin Michel, Paris, 1971.

³⁴⁴ Jung, *Psicología y religión*, III.

³⁴⁵ R. Tagore, o. c. 82. Rabindranath Tagore es, después de Nietzsche, y sin vinculación alguna con él, gran entusiasta de Zaratustra. “La primera manifestación profunda en el cambio de rumbo en la religión de la Humanidad la encontramos en el mensaje del gran profeta persa Zaratustra [...]. Fue el más grande de todos los profetas antiguos que mostraron el sendero de la libertad del hombre, esa libertad de elección moral, de resistencia a obedecer imposiciones exentas de sentido, de no multiplicar altares que apartan nuestro culto de la castidad de la devoción sincera” (*Ibid.* 78).

³⁴⁶ A. Camus, *El rebelde*.

rebeldía y la esperanza de los mortales contra los que dioses que van sucediéndose. Las de Prometeo no ha podido ser encadenadas³⁴⁷.

Mortalidad e inmortalidad dejaron de ser referencia exclusivamente ‘religiosa’. Inmortal para Heráclito, es la muerte. Inmortal como los ‘dioses’, espectadores cínicos de la muerte humana. Derrocables, no obstante y anulables por la misma imaginación que los diseña. “Es imposible estar seguros / pero tal vez sea Dios todo el silencio / que queda de los hombres / [...]. Es imposible estar seguro / ah, pero en ese caso / pobre Dios, qué tristeza / debe ser su tristeza / pobre Dios / solo y eterno”³⁴⁸.

La pedagogía militar de Platón³⁴⁹, sustituye inmortalidad de tejas arriba por inmortalidad laica de tejas abajo. En el entrenamiento de las fuerzas armadas del Estado ha de brillar por su ausencia toda mención de más allá religioso. El combatiente ha de ir sin fobias religiosas al encuentro con la muerte. La inmortalidad que le aguarda es de mención honorífica en el más acá, y cuando él ni se entere, porque estará muerto. “Los reyes ilustres, los hombres poderosos por la fuerza [...] se levantan *para siempre* como héroes sin mancha venerados entre los inmortales”³⁵⁰.

Platón es aquí socialmente realista. Acredita un tipo de inmortalidad impersonal (épica, histórica): la de sobrevivir en la modalidad de estatua pública, de ‘mención’ social *post mortem* en bibliotecas, en discursos y en recitales de poetas. Porque, de hecho, el individuo oficialmente armado, sobrevive, (bien sea para volver a matar, o, muerto), para el orgullo étnico de lo que él, y los suyos, llaman gloria y victoria.

Milan Kundera se fija en el laberinto de identidad del viviente más asesino de su propia especie, condecorándose con inmortalidad por matar³⁵¹. Es por lo que, entre mortales de nacimiento, y de destino, cabe la pregunta de si no es “mejor que dejar de creer en la inmortalidad creer en la mortalidad”³⁵². Porque la inmortalidad, ‘creencia’ de origen faraónico, según Herodoto, evolutiva, según Darwin, tiene que vérselas con sus propios arreglos históricos. Faraón significaba “dios con nosotros”, lo divino al alcance de la mano.

Ilusión de vida sempiterna en hierozoología (perros, gatos, ibis, serpiente) cortejando la del Faraón, que el tiempo redujo a polvo arqueológico.

³⁴⁷ Gide, *Prometeo mal encadenado*. Hitchon, Chr., *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*. trad., de Ricardo García Pérez, Debolsillo, 2009.

³⁴⁸ M. Benedetti, *Pobre Dios*.

³⁴⁹ Platón, *La República*

³⁵⁰ *Menón*, 81b. La atribución de *theós* (dios) a los poderosos fue recurrente en las culturas egipcia y mesorientales, hasta el imperio romano. Lo documenta Geo Widengran, *Fenomenología de la religión*, trad., de Alvaro Alemany, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. “La realeza sagrada. La ideología regia”, pp. 331-361.

³⁵¹ Milán Kundera, *La inmortalidad*, 1910.

³⁵² John Dewey, Introducción a *The Illusion of Immortality*, de Carliss Lamont. Es una de las afirmaciones de este médico que le llama más la atención al famoso filósofo norteamericano.

7. La aspiración a durar una eternidad

La conciencia de precintados en duración cerebral puede llevar (lo vimos) a la desesperación. “Filosofías del tiempo puro, filosofías desesperadas”³⁵³. Desde el ateísmo titánico, Feuerbach interpreta ‘Dios’ y ‘eternidad’ como infinitud del deseo humano; realidades puramente mentales³⁵⁴, puro humanismo.

El límite de la duración existencial queda en eterna pregunta³⁵⁵. Nos interesa la temporalidad no por lo que pueda ser en sí misma, sino porque somos tiempo, y nada más. Nada nos pertenece, menos el tiempo, que es nuestro³⁵⁶. No sólo lo tenemos, o no sólo nos tiene. Lo somos³⁵⁷. Y es por lo que vale la pregunta senequita, “dónde es que nos coloca la Naturaleza cuando nos descerebra, desatándonos de los cuerpos”³⁵⁸.

Procedemos de las oscuras entrañas de una mujer³⁵⁹ en dirección a un mundo que Iván (*Los Hermanos Karamazov*) encuentra inaceptable; porque si puede llegar a aceptar a Dios, no así el mundo que, supuestamente, ha creado. Recordamos a Lutero protestando por la inauguración en vulgar coito animal de la llamada ‘imagen y semejanza de Dios’. Nada se diga de la rebeldía existencialista contra el encontrarse dado a luz, nada privilegiado y específico; porque no es sólo la retina humana la que ve ahí la luz por primera vez. La ve la común retina animal, engendrada igual.

³⁵³ Lavelle, *Sobre el tiempo y la eternidad*.

³⁵⁴ En el pensamiento de Feuerbach el problema fundamental de la filosofía es el del pensamiento y el ser, entre el espíritu y la Naturaleza, dicotomía procedente del estado de salvajismo; sueños, desdoblamiento entre seres oníricos y reales, invención de un ‘alma’ fuera del cuerpo, primacía de ‘espíritu’ sobre Naturaleza (Manuel Cabada Castro, “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”, en Fraijó, *Filosofía de la Religión*, 291-316).

³⁵⁵ Conocidos versos de Rubén Darío: “Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, / y más la piedra dura, porque esa ya no siente, / pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo / ni mayor pesadumbre que la vida consciente”. ¿Desde donde y cuándo sea, ¿para qué? “Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto, / y el espanto seguro de estar mañana muerto, / y sufrir por la vida y por la sombra, y por / lo que no conocemos, / y apenas sospechamos, / y la carne que tienta con sus frescos racimos, / y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos, / ¡y no saber adonde vamos, / ni de donde venimos!”. Pregunta por la inmortalidad que, según Santayana, tiene lo suyo de romántica. “El anhelo de continuar la vida en otros mundos misteriosos, o en la forma de otros animales es una debilidad romántica. Pueden existir en realidad esos otros mundos y esas distintas vidas animales, pero, por la proporción en que se diferencian de nuestra vida y carácter terrenales, resulta ilusión llamarlas continuaciones de nuestra aventura terrenal. Hasta la transmigración puede conservar un alma sólo en tanto que puedan trazarse a través de las sucesivas vidas cierta igualdad y continuidad *ideales*; por ello descansa sobre justo análisis la reducción budista de la metempsícosis al *karma*. El tiempo no se puede dotar con la inmortalidad a no ser revalidando nuestra identidad eterna” (G. Santayana, *La idea de Cristo en los Evangelios IV*).

³⁵⁶ Séneca *CaL*, 1.

³⁵⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*; J. Guitton, *La existencia temporal*. “La mayor parte de nosotros estaríamos acordes en decir que la clase del ser apropiada a las cosas de la experiencia humana es la existencia más que el ser. Existir es tener la clase de ser apropiada a las cosas que duran en el tiempo entre su advenimiento y su desaparición.” (E. Gilson, *Pintura y realidad*, 3). Conforme a lo cual una existencia eterna sería paradójica.

³⁵⁸ Séneca, *De la brevedad de la vida*, 19.

³⁵⁹ Thomas Wolf, *Look Homeward*.

Heidegger (*Ser y Tiempo*) designa como *Da sein* el hecho de encontrarse existiendo³⁶⁰. A la esencia de ese hecho irreversible la llama *existencia*; que clasifica en auténtica e inauténtica. Caracteriza a la primera el impersonal *se* (vive), *se* (existe): ir tirando, a lo que venga, a la buena de Dios, de cualquier manera, curiosidad infantil, verborrea, ambigüedad. Y caracteriza a la segunda la convicción reflexiva de *ser-para-la-muerte*. Únicamente para eso, y hasta ahí. Conciencia de estar orbitando nada. Sentimiento de haber sido empujado a existir sin consentimiento, y empujado de nuevo sin consentimiento a dejar la existencia.

Existencia e inexistencia repentinas, con la conciencia, (el absurdo por testigo), desorientada: “Todo el espacio de tu *vana existencia* bajo el sol”³⁶¹.

Bíblicamente repentina será la catástrofe galáctica que acabará con todo, incluida, naturalmente, la historia humana. La página del Apóstol cristiano³⁶² hace suya la creencia estoica, coeánea, de todo hacia nada. Muestra bíblica, Babilonia, destinada a “ruinas eternas”³⁶³. Naciones enteras hacia nada. “Yo he destruido a las naciones”³⁶⁴. En perspectiva eterna poco menos que nada los hombres y lo que llaman ‘historia’. “Todas las naciones como nada ante Él, como nada y vacío son estimadas por Él”³⁶⁵.

Pronósticos que pudieran parecer antiguos, son contemporáneos siempre. Toynbee ve la historia de esta especie bípeda arrojada a la lucha por sobrevivir, (como el resto de las especies), a merced del universo de galaxias catastróficas, al que pertenece³⁶⁶. Con la entropía sideral a mano, Engels predice la desenergización del sistema solar³⁶⁷. Weimberg, el citado Nóbel de Física, ve esta minúscula partícula viva del Universo situada en un mundo “abrumadoramente hostil”.

Ocupa minúsculo lugar en un universo donde la vida es punto insignificante dentro de inconmensurable materia inerte³⁶⁸. Pero, a pesar de todos los pesares, el animal con razón, aparecido, (como la materia, como la vida, como su especie), en catastróficos galácticos, no deja de soñar con avances y progresos en el intervalo entre una y otra hecatombe.

³⁶⁰ “Se han escrito comentarios sin fin sobre la significación del *Dasein* alemán, reputado como intraducible. En un sentido es un término misterioso al menos en el sentido de que apunta a un misterio, es decir a la imposibilidad de definir el ser actual. Pero su significación propia no es misteriosa en absoluto. Acentúa simplemente el hecho de que *estar ahí* es la más simple y manifiesta de todas las señales de la existencia actual” (Gilson, *o. c.* 7).

³⁶¹ *Qo* 9, 9

³⁶² *2 P* 3, 10-14

³⁶³ *Jr* 25. “Yahvé ruge desde lo alto”.

³⁶⁴ *Sof* 3, 6

³⁶⁵ *Is* 40, 20

³⁶⁶ “Después de todo, por poco que un vehículo avance sobre el camino que un conductor ha escogido, hace falta que esté llevado por ruedas que gira describiendo círculos y más círculos” (Arnold Thoynee, *La civilización puesta a prueba*, 1951).

³⁶⁷ F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, (1876-1888). Y así el universo galáctico donde lo único indestructible es su movimiento perpetuo. Paradójicamente se encamina a mientras dure el imposible físico del *perpetuum mobile*.

³⁶⁸ K. Jaspers, *o. c.*, p. 280. Se revela planetariamente insignificante en que su inventario biológico va de más a menos. Se han dado veinte extinciones, cinco de ellas masivas. En la actualidad un ritmo de quince mil formas de vida por año, mil por cada millón. A ese paso, el noventa por ciento de las especies habrá desaparecido en medio millón de años” (M. González Corral, *El Mundo* (España), 14 / 12, 2008).

Optimismo especulativo el de Kant³⁶⁹, como si el Cosmos continuara siendo (bíblicamente) del hombre. Cabe la posibilidad –opina- de que todo suceda para que el hombre desarrolle más y más potencialidades. Pero, ¿en infinitud cósmica donde el hombre no cuenta? Debiera haberse asesorado con Séneca. “La divinidad no todo lo creó para el hombre”³⁷⁰; ‘es mínimo el universo a nuestro alcance’. “Lo que nos tocó de la totalidad es menos de lo que pueda imaginarse más pequeño”³⁷¹.

Eterno expectante, y aspirante, que, a pesar de todos los pesares, aspirando y esperando respira³⁷². No existe forma de hacer que renuncie a sus aspiraciones.

Guyau reta a cuantos las subestiman³⁷³. Tiene el valor de un hecho que no puede darse por inexistente³⁷⁴. Emparedado en duración espacio-temporal, el animal con razón padece de titanismo, en espera del día y hora de suprimir límites.

El clásico castellano Fray Luis de Granada, se explica con franqueza. ‘Deriva de doble fuente la aspiración a ‘salir’. Una, es la ansiedad de dejar atrás las siete grandes miserias de su existencia: brevedad, incertidumbre, fragilidad, inconsistencia, falacia, miserabilidad, sujeción a la muerte. Otra, la contraoferta que hace la Fe (cristiana) al después que la carne se pudre; incógnita de “aquel otro nuevo mundo, que es como otro hemisferio donde hay cielos nuevos, tierra nueva y otra suerte de vida y otro modo de entender y de conocer”³⁷⁵. Recién descubierto el más allá oceánico, quedaba el Más Allá del espacio y del tiempo. Aspiración irrenunciable, plagada en el primero de hipótesis (astronómicas, geográficas, topográficas); y en el segundo de hipótesis metafísicas.

Sin los connotados míticos o teologales de antaño, caben otras aproximaciones a la ilusión de liberación de la temporalidad. Religión y religiosidad cuentan hoy con

³⁶⁹ Kant, *Zum Ewigen Frieden*

³⁷⁰ Séneca, *Cn 7*.

³⁷¹ *Ibid.* 99

³⁷² “Desprovisto de finalidad, carente de significado en el mundo que la ciencia nos presenta, para que creamos en él. Es en este mundo donde en lo venidero habrán de hallar un hogar nuestros ideales, si es que puede hallar alguno. Que el hombre es el producto de causas que no predecían el fin que preparaban; que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y sus temores, sus amores y sus creencias, no son sino producto de accidentales combinaciones de átomos; que no hay fuego, heroísmo ni intensidad de pensamiento y de sentimiento capaz de conservar más allá de la tumba una vida individual; que todos los trabajos de las edades, toda la inspiración, toda la brillantez meridiana del genio humano están destinadas a extinguirse en la vasta muerte del sistema solar, y que todo el temple de la creación humana tiene que quedar, inevitablemente, sepultado debajo de los escombros de un universo en ruinas; todas estas cosas, aunque no se hallen a cubierto de toda discusión, y aproximan tanto a la certidumbre, que ninguna filosofía que las rechace puede contar con perspectiva de sostenerse. Sólo sobre el andamiaje de estas verdades, sólo asentándose sobre los sólidos cimientos de una desesperanza inexorable, podrá edificarse en lo futuro la segura morada del alma” (Bertrand Russell, “El culto de un hombre libre”, en *Misticismo y Lógica y otros ensayos*).

³⁷³ “Pese a todas las objeciones de los filósofos, el hombre aspirará siempre, si no a la eternidad intemporal, al menos a una duración indefinida” (Guyau, J. M., *Essai d’une morale sans obligation ni sanction*, París, 1935, 21me édit.).

³⁷⁴ “¿Cómo una criatura tan desamparada como el hombre puede mantener intactas sus aspiraciones en un mundo tan ajeno e inhumano? Extraño misterio éste de una naturaleza omnipotente, pero ciega, que en las revoluciones de su atropellada marcha de siglos por los abismos del espacio acabó engendrando un hijo sujeto aún a su poder. pero dotado de juicio, de conocimiento del bien y del mal, de capacidad de juzgar las obras de su madre desprovista de pensamiento. A pesar de la muerte, marca y sello de su sumisión a quien le dio origen, el hombre es libre durante sus breves años para criticar. conocer y crear en su imaginación. Sólo él tiene esa libertad en el mundo con que se halla familiarizado, y por ellos es superior a las fuerzas irresistibles que dominan su vida externa” (B. Russell, *o. y l. c.*).

³⁷⁵ Fray Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, 1554.

sustitutos laicos que le permiten a Einstein considerarse ‘religioso’³⁷⁶. Religiología (Durckheim) sin dogmas, pero la misma mentalidad.

Aproximada a la confesión de Einstein, W. James señalaba que el hombre de ciencia no tiene fe, “pero su temple es religioso. Nuestro respeto por los hechos ha neutralizado en nosotros toda religiosidad. Es casi religioso. Nuestro temple científico es piadoso”³⁷⁷. Confesión de Jung³⁷⁸. Venerables los hechos, no las creencias.

Jung traslada al ‘yo’ la luminosidad y fascinación que Rudolf Otto³⁷⁹ atribuye como exclusivas de la idea de ‘Dios. Lo había hecho anteriormente Durckheim: “La persona humana [...], considerada como sagrada en el sentido ritual de la palabra [...] tiene algo de esa majestad trascendente que las iglesias de todos los tiempos atribuyen a sus deidades”³⁸⁰. Es lo que Platón designa como ‘divino’. Lo hace a propósito de la inspiración, modalidad o manifestación sobrehumana, sin explicación, a no ser desde donde son, están y viven hipotéticos dioses. Cicerón lo sitúa en la creencia: “*Naturaleza más alta que es llamada divina*”³⁸¹.

Ágil el poeta erótico, con la ironía socrática de fondo en el *Simposium*: ‘¿son dioses los que así hacen arder nuestro espíritu, o cada cual hace un dios de su propio deseo? (*Di ne hunc ardorem mentibus addunt / an sui cuique deus fit dira cupido?*)

Ser hombre fue, mitológicamente, aspiración de ‘dioses’. Los dioses aspiraron a ser hombres, como éstos a ser dioses³⁸². Indeleble el antropocentrismo. Cuando los dioses eran humanos, los humanos eran divinos” – traducía el gran filósofo romántico³⁸³. Por eso, como (vagamente) humanos eran los dioses, la excelencia humana podía ser (vagamente) ‘divina’³⁸⁴.

Entre fascinación teologal y natural tiene lugar la transición de la astrología a la astronomía científica. La llevan a cabo creyentes cristianos (Copérnico, Galileo,

³⁷⁶ “La experiencia más bella y profunda que puede tener el hombre es el sentido de lo misterioso [...]. Percibir que, tras lo que podemos experimentar se oculta algo inalcanzable a nuestros sentidos, algo cuya belleza y sublimidad se alcanza sólo indirectamente y a modo de pálido reflejo, es religiosidad. En este sentido yo soy religioso” (A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, 1980). El astrofísico Stephen Hawking, considerado segundo Einstein, lo mismo. El ‘Dios’ tradicional puede relegarse a un ‘quizá’. “No soy religioso en el sentido habitual. Creo que el universo está gobernado por las leyes de la ciencia. Las leyes *pueden haber sido decretadas por Dios*, pero Dios no interviene para violarlas” (MSN noticias, abril 26, 2007). Ciencia primero, y después.

³⁷⁷ W. James, *Pragmatismo*, 1911.

³⁷⁸ C. G. Jung, *Psicología y Religión*, 23.

³⁷⁹ R. Otto, *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 1917.

³⁸⁰ Durckheim, *La science sociale de l’action*, 1898.

³⁸¹ Cicerón, *De inventione Rhetoricae*, lib. II. Rey Martínez, «Introducción a ‘Naturaleza y sobrenatural’ de Amor Ruibal y notas al texto», *Compostellanum* I (1956 171-184).

³⁸² R. Arnoy, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Erich Fromm, « El concepto del hombre », en *Seréis como dioses*, trad., de Ramón Alcalde, Paidós, Buenos Aires, 1967.

³⁸³ Schelling, *Introducción a la filosofía de la mitología*.

³⁸⁴ “Las mujeres llaman ‘divinos’ a los que son buenos, y cuando los lacedemonios quieren alabar a algún hombre como hombre de bien, suelen decir que es ‘hombre divino’ (Platón, *Menón* 100 b). Excelencia individual, o específicamente moral, que Aristóteles antropomorfiza en el Primer Motor. Tiene suma inteligencia, suma perfección. Es ‘divino’, y ‘eterno’ (*Metafísica* VII, 1072 a, 1073 a).

Kepler). El último³⁸⁵, como los dos anteriores, astrónomos bíblicos, aspirando a penetrar en la mente cósmica del Dios del Génesis³⁸⁶, su Dios. Pero se trata de un ‘dios’ para uso privado que el laicismo científico incipiente (Giordano Bruno, Paracelso) extrapola ahí mismo fuera de la astronomía teológica en curso, y continúa haciéndolo después la ciencia en general. La sabiduría científica del creyente Newton no convenció al científico ateo Laplace.

El Dios mosaico, (con eternidad intensamente antigua y medieval), y en gran parte para la población europea centurias después, ha ido remitiendo en cuanto creencia general de la humanidad multiplicándose en proporción geométrica. Ha podido ser relegado a posible cerebralismo por el consiguiente empequeñecimiento de la religiosidad tradicional por varios factores en concurrencia: más religiosidades que han ido entrando en la competencia; el agrandamiento del razonamiento lógico, y el de la investigación psicológica³⁸⁷; más rica ésta, sin embargo, en discrepancias que en conformidades.

Jung (*Psicología y Religión*), es más preciso en la materia que el Freud de *El porvenir de una ilusión*. Deserta de su maestro como agnóstico, no como ateo. Si para Freud la religión es un hecho de carácter neurótico, para Jung la imagen del Dios tradicional, con correspondiente eternidad, no tiene por ser adjudicada a lo clínico.

Hecho mentalmente fascinante, pero no científico. Las ‘eternas’ aspiraciones del hombre, son mentalmente innegables³⁸⁸; pero no determinables científicamente, ni científicamente evaluables

8. El sentimiento de eternidad

El texto hebreo de *Qotelet* dice del hombre que “Dios ha puesto en su corazón la eternidad”³⁸⁹; texto que los traductores no aclaran; porque, al no darse ‘eternidad’ humana en la literatura mosaica, se trata de una metáfora de infinitud.

³⁸⁵ J. Kepler, *El secreto del universo*, Alianza Editorial, Barcelona, 1992

³⁸⁶ Davies, P. C. W. *La mente de Dios: la base científica para un mundo racional*, Madrid, McGraw-Hill, 1993.

³⁸⁷ “En cuanto psiquiatra, es demasiado frío para que el carácter relativo de la expresión ‘Dios’ lo conmueva profundamente. Concederá ‘numinosidad’ a la imagen divina, un efecto emocional profundamente conmovedor, aceptándolo como un hecho, o tratando, a veces, de darle una explicación racional más o menos satisfactoria. En cuanto psiquiatra, es demasiado frío para el carácter relativo de la expresión le conmueva profundamente. En cuanto científico, le interesa más que todo la verificación de los hechos psíquicos actuales y su aparición regular, a la cual dará él más importancia que a todas las posibilidades abstractas juntas. La religión consistirá en establecer hechos que puedan observarse y comprobarse. Está convencido de que más allá de los hechos probables no puede haber nada, sino solamente soñar, y para él es inmoral confundir el sueño con un concepto” (C. G. Jung, *Introducción a Dios y el Inconsciente* de Víctor White, p.25).

³⁸⁸ “...descubrirlo como algo operante, eficiente, que se presenta actuando en fenómenos. Es convicción esencial de todas las religiones la posibilidad de esto segundo, la creencia de que no sólo la voz interior, la conciencia religiosa, el murmullo del espíritu en el corazón, en el sentimiento, en el pensamiento, en el anhelo, hablan y atestiguan a favor de lo suprasensible, sino que lo suprasensible puede aparecerse en ciertos acontecimientos, hechos y personas – comprobaciones efectivas de la autorevelación- y que junto a la revelación interior nacida en el espíritu existe una revelación externa de lo divino” (R. Otto, *Lo santo*, 182).

En cuanto ‘corazonada’, es terminología deslavazada. “*Algo* eterno está presente desde que el hombre ha llegado a ser filosóficamente consciente de sí mismo”³⁹⁰. Vaguedad indeterminable, porque “pese a todas las filosofías [en contra] el hombre aspira siempre, si no a una eternidad, al menos a una duración indefinida”³⁹¹.

Nos resulta familiar la adjudicación de ideas al corazón, que interfiere en el razonamiento a cada paso. Pasar a explicarlo, supone respetar la misteriosidad de la psique³⁹², porque inteligibles son la psique en acción y sus proyecciones en el espacio-tiempo, no cómo las elabora.

Según Locke, no es que Dios haya impreso para siempre una cierta idea en nuestra alma, “sino, más bien, que la ha dotado de facultades, las cuales, mediante un uso correcto, pueden conducirnos a ella”³⁹³. Teología de por medio.

Hebreo de nacimiento, Spinoza traduce filosóficamente el término ‘corazón’ por “ideas de las afecciones”³⁹⁴. Él, y Malebranche, sitúan el sentimiento a nivel de conocimiento³⁹⁵. Y mucho antes, los Profetas, (incluido el del Islam), así como filósofos ‘eternistas’ contemporáneos, no saben desentenderse del término ‘corazón’. Tanto, o más que a la lógica, consultan, como lo hace Louis Lavelle³⁹⁶, a la emoción.

El eternismo impersonal del pensamiento asiático, así como el presocrático y aristotélico, es más ‘personalista’ en Platón y en el monoteísmo. Las ‘almas’ son eternas de origen en el primero, y en el monoteísmo la divinidad es (sin origen) persona eterna. Eternidad de destino en las ‘almas’, de origen en la divinidad.

Entre sentimiento y concepto³⁹⁷, ‘eternidad’ pertenece al vocabulario de primer orden en la antropología monoteísta, donde se presta a los vuelos de la elocuencia³⁹⁸. Constante, sin embargo, en tales disertaciones es la necesidad de

³⁸⁹ Qo 3, 11. La Psicología no lo registra. José Antonio Marina / Marión López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, Edit. Anagrama, Barcelona, 2007.

³⁹⁰ K. Jaspers, *La fe filosófica*.

³⁹¹ Guyau, *Ensayo de una moral sin obligación*

³⁹² “El paso de la afección a la representación quedará envuelto en un misterio irrepresentable, porque, repetimos, jamás se encontrará en los estados interiores, inextensos y simples, una razón para que adopten preferentemente tal o cual orden determinado en el espacio. La representación debería ser tomada como un absoluto. No se ve ni su origen ni su destino” (Bergson, *Materia y memoria*, 153).

³⁹³ J. Locke, *La racionalización del cristianismo* (Introducción de Cirilo Flórez, p.21)

³⁹⁴ B. Spinoza, *Ética*, proposición XIX.

³⁹⁵ Argimiro Ruano, *Lógica y Mística*, passim.

³⁹⁶ García Caffarena, *El instante y el tiempo...*, p.60. Su terminología: misterio, don, mirada, intimidad, profundidad, recogimiento, fuerza, tensión, simpatía, posesión, valor, inspiración, revelación, gracia, sentimiento...

³⁹⁷ “La idea y la aspiración del hombre a una existencia eterna puede considerarse como una de las más hondas raíces de la conducta religiosa. *Es un sentimiento* que nunca abandona del todo al hombre, pero que admite grados muy diversos de expresión, pues la eternidad *es uno de aquellos conceptos* a los que el hombre, a fuerza de reflexión intelectual y de fervor religioso, se eleva en la misma medida en que desarrolla su espiritualidad” (F. König, *Diccionario de las religiones*, 462-463. Subrayamos nosotros).

³⁹⁸ “La espiritualidad interior del hombre no puede ser ahogada, cualquiera que sea la cruel realidad. La sed espiritual se despertará en él. El hombre eterno, el hombre vuelto hacia la eternidad y el infinito, y el mismo un objeto eterno e infinito; pero, al mismo tiempo, es un hombre eternamente nuevo. El hombre eterno es algo dado de una vez para siempre; no puede ser concebido estáticamente. El hombre nuevo, verdaderamente nuevo, es la realización del hombre

aclaración que va exigiendo todo un conjunto de referentes que concurren: metafísicos, éticos, culturales, religiosos³⁹⁹.

En la fe (religiosa) de Pascal, ‘eternidad’ es sentimiento-concepto, concepto sentimental. Lo es el (panteísta) ‘amor intelectual’⁴⁰⁰, de su contemporáneo Spinoza. En la ‘Estética trascendental’ de Kant, espacio y tiempo son fundamentalmente *sensibilidad*.

Ni el panlogismo de Hegel puede prescindir del sentimiento. La propia finitud se capta *sentida*. Pertenece a la propia vitalidad limitada por el sentimiento de la propia negación y que tiene que ver, sobre todo, con ‘religión’⁴⁰¹.

Más acá de Kant y de Hegel, Kierkegaard prestigia lo que Pascal había llamado “las razones del corazón”. Instalado primeramente, como estudiante de teología, en las razones de la Fe; influido después por Schelling y por Shopenhauer, influirá, a su vez, a pensadores como Unamuno, Gabriel Marcel, Karl Barth, o Kafka.

Adversario el pensador danés del acento excesivamente racionalista de Hegel, la razón no sólo no decide, sino que tampoco preside la dinámica mental. Al conceptualizar sentimientos (*El concepto de ironía, principalmente en Sócrates*, 1841; *Temor y temblor*, 1843; *El concepto de la angustia*, 1844), Kierkegaard psicologiza la metafísica. Mueve el pensamiento filosófico del *esencialismo* al *existencialismo*.

El movimiento romántico agranda la postergación de la razón lógica, sujeta ésta y condicionada por dinamismos mentales más hegemónicos. Exponentes, (Nietzsche ya de por medio) *La filosofía del inconsciente* (1869) de Edward von Hartmann, en plena vigencia de vitalismos (irracionales) de toda clase; o los *Fundamentos de la filosofía del conocimiento* (1926)⁴⁰² del homónimo Nicolai Hartmann.

Representativa es ahí la “razón vital” de Ortega y Gasset, y toda una oportunidad para Max Scheler⁴⁰³, pensador ineludible en la materia⁴⁰⁴. Primero que nada, se

eterno que lleva en sí la imagen y semejanza de Dios. Existe en el hombre un fundamento, un Ground, como muy bien decía Tauler, divino. Por eso, por el hecho de estar proyectado hacia el porvenir implica un nexo con lo que tenía de eterno en el pasado. La dignidad del hombre pide que no sea esclavo del paso veloz del tiempo. El hombre nuevo no puede ser más que un hombre creador, y por ello dirigido al porvenir. Hacia lo que todavía no ha sido. Esta será su respuesta a la llamada de Dios” (N. Berdiaeff, *Reino del Espíritu y Reino del César*, p. 184).

³⁹⁹ Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

⁴⁰⁰ “La participación del alma en el poder divino es descrita en términos de conocimiento y amor. Si el alma se conoce *sub aeternitatis specie* (5, prop. 30) reconoce su ser en Dios. Y este conocimiento de Dios y de su ser en Dios es causa de la perfecta bienaventuranza, y por consiguiente de un perfecto amor hacia la causa de la beatitud. Este amor es espiritual, *intellectualis*, y porque es eterno, y por consiguiente un afecto no sujeto a las pasiones que están conectadas con la existencia corporal (5, prop. 34). [P. Tillich, *El coraje de existir*, 25].

⁴⁰¹ “El animal siente su ‘otro’, tiene temor, angustia, hambre, sed; esto produce en él una interrupción en el sentimiento de sí, se da en él una negación y se halla presente en él el sentimiento de la misma. Ahora bien, si se dice que la religión consiste en el sentimiento de dependencia entonces también el animal tiene religión” (Hegel *El concepto de religión*, 165-167).

⁴⁰² En el tomo primero, “Inserción de la Ratio entre dos irracionalidades”, la del objeto y la del sujeto. Buena síntesis del irracionalismo contemporáneo es la de Ludwig Schajowicz, de la Universidad de Puerto Rico, *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Editorial Universitaria, 1979.

⁴⁰³ M. Scheler, *Sobre la fenomenología del sentimiento de simpatía, y del amor y del odio*, 1913.

siente el valor del ser. La *ontoestética* se siente. Primacía del sentimiento. “Las verdades que (según William James) más nos importa conocer, son las que se sienten y viven antes de ser pensadas”⁴⁰⁵. La empatía que siente Bergson hacia el ‘pragmatismo’ está mancomunada con la simpatía de W. James, analista del ‘sentimiento religioso’, hacia la experiencia mística⁴⁰⁶. Hay emociones ‘verdaderas’. Sabiduría hindú: amar la verdad es más que conocerla y alegrarse de ella es más que amarla.

Entre los valores y su empatía, los de ‘temporalidad’ y ‘eternidad’. Su concepto y vivencia han de converger en el análisis, al modo de cómo se las arregla el eternólogo, Lavelle⁴⁰⁷; si bien panteísmo y existencialismo venían facilitando las cosas por ese camino. Hay nociones que llegan a la inteligencia por el sentimiento.

En *De emendatione intellectus*, formula Spinoza la base de su sistema: “La esencia íntima de las cosas emana de realidades inmutables y eternas, y, simultáneamente, de leyes *inscritas* y codificadas, conforme a las cuales cada singular no sólo es, sino que se ordena”⁴⁰⁸. Y gran singularidad, tratándose del Ser, es la *conciencia de ser*⁴⁰⁹; donde y cuando ‘ser’ equivale al a ser sentido, a *conciencia del propio ser*.

El existencialismo del siglo pasado (*Ser y Tiempo; El ser y la nada*) antropomorfiza el Ser. Kierkegaard lo había psicologizado como ‘angustia’ existencial, por el hecho de que su Fe (máximo referente del cristiano), la veía sacudida desde flancos lógicamente irreconciliables, finitud-eternidad, salvación en angustia indeleble de pecado.

Pasa a plano metafísico en el existencialismo, que ve y estudia el ‘ser’ desde *ser hombre, o conciencia*. Temporalidad sentida y *re-flexionada*, imponiéndose en cuanto sentimiento. La oscuridad conceptual en torno a sentir, qué es ahí interior, qué es exterior, qué inmanente, qué trascendente, puede llevar tanto a lo exterior como a lo extrapsíquico e infrapsicológico⁴¹⁰.

⁴⁰⁴ “La fenomenología distingue entre manifestación inmediatamente contemplada y vivida, de los contenidos sólo pensados, mediatos. Y entre la fenomenología de la ‘verdad’, Max Scheler marca otra dirección: la del sentimiento del valor” (De Vries, *Diccionario de Filosofía* (W. Brugger), 214-215). Pensar no es primero. Primero es existir y sentir la existencia (K. Jaspers, *La fe filosófica*, 136).

⁴⁰⁵ Así visto por Bergson «Sur le pragmatisme de William James. Verité et réalité», en *La pensée et le mouvant*, 229).

⁴⁰⁶ “La verdad es que James se inclinaba sobre el alma mística como nos inclinamos nosotros un día de primavera para sentir la caricia de la brisa, o, como a la orilla del mar, seguimos la ida y venida de barcos que inflan sus velas dejándonos ver la dirección del viento. Las almas que llegan al entusiasmo religioso son verdaderamente arrebatadas y transportadas.. ¿Cómo no ver a través de ellas una experiencia científica en la fuerza que transporta y arrebat?” (*Ibid.*)

⁴⁰⁷ Lo señala una de sus exégetas. “La experiencia debe ser, sobre todo, *sentida*; experiencia ésta que nos recuerda a Lutero y a sus “experiencias espirituales”, y también a Scheler. La vida emotiva es, para Lavelle, más rica que la intelectual: basta fijarse en *Las potencias del yo*, y comparar los libros I y II, *Confrontación de la sensibilidad y del intelecto*, aunque trate allí de mediar (un tanto ambiguamente, por momentos) entre *inteligencia* y *sentimiento*, este último se lleva la palma y a él reserva el poder de penetrar en lo más profundo de cualquier intimidad, aun la más oculta celada: la del prójimo” (García Caffarena, *El instante y el tiempo en la filosofía de Louis Lavelle*, p.57).

⁴⁰⁸ «Intima essentia rerum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus inscriptis secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur».

⁴⁰⁹ Claude Bruaire, *El ser y el espíritu*, Caparros Editores, 1998.

⁴¹⁰ G. Marcel, *Du refus á la invocation*; Id., *Journal metaphisique*.

La ontología de Heidegger distingue entre *entidad*, cosa existente, y el *ser*, que la hace inteligible. En la ontología clásica, no atropomofizada, no se confundían *ser* y *sentir*. Solamente podían encontrarse.

Y no se siente en, o desde la periferia de los sentidos, sino ‘adentro’, en y desde un centro neurológico. La escolástica aristotélica lo llamó ‘sentido común’, o ‘sentido interior’⁴¹¹; adonde van a parar las percepciones periféricas, y de las que, transformadas en ‘conciencia’, resulta la *apercepción*.

El ‘sentido del tiempo’ no tiene otra trayectoria. Y tanto desde vigoroso existencialismo agnóstico, desde el ateo, así como desde el existencialismo monoteísta, el Ser es ‘presencia’. ‘Presencia última’ en Gabriel Marcel, ‘Presencia Total’ en el monoteísta Lavelle y en el ex-monoteísta Jaspers. Desesperanzadora en Heidegger, sombríamente nihilista en Sartre.

Dialécticos de la simple conciencia de tiempo, unos; otros, ontoteólogos, místicos y románticos, presintiendo en ella ‘eternidad’.

9. La eternidad’ como pre-sentimiento.

Repiten filósofos, filósofos teólogos y poetas que “hay *algo* inamovible, inmutable, inaccesible, eterno, que se hace manifiesto en nuestro transcurrir y en el desintegrarse de nuestro mundo”⁴¹². El hombre que vive hacia y desde la razón, opera entre los extremos animalidad y ‘divinización’. La sensación de sí mismo, escribe Aristóteles, puede darse en grado que llama ‘divino’. Observador de la vida animal, destaca esa diferencia en la del racional.

“No vive ya en tanto que hombre sino en cuanto posee un carácter divino [...]. Si, pues, el espíritu, por lo que al hombre se refiere, es un atributo divino, una existencia conforme al espíritu será, por relación a la vida humana, verdaderamente divina. No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, no pensar más que en las cosas humanas, y con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales. Sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos, pues el principio divino, por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja en mucho a cualquier otra cosa por su poder y su valor”⁴¹³.

Aunque Aristóteles no aquilata el significado de ‘divino’, el contexto es, como en el olimpismo, de ‘sobrehumano’. Y de ahí a la inmortalidad virtual.

⁴¹¹ Rodolfo Mondolfo, “La teoría del sentido interior en san Agustín y sus antecedentes griegos”, en *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Paidós, Buenos Aires, 1964, 156-177). Difícil de resumir la evolución de ‘sentir (sentido) a sentir y sentimiento superiores. Para la escolástica posterior, “sentidos internos”; es decir, *sensus communis*, fantasía, memoria, estimativa (en el animal), *vis cogitativa* en el racional. J. D. Newel, *Philosophy of Common Sense* (W. James, T. Reid, G. E. Moore, J. A. Ayer, N. Malcolm, A. D. Wozley, etc.), 1980. I. Svitak *The Dialectic of Common-Sense. The Master Thinkers*, University Press of America, 1979. Morton, *Frames of Mind. Constraints of the Common-Sense conceptions of the Mental*, Oxford University Press, 1980. En español, además de *La estructura de la subjetividad*, de Millan Puelles, F. Montero, *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*. Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

⁴¹² P. Tillich, *The Shaking of Foundations*, 1948

⁴¹³ Aristóteles, *Ética Nic.* 1178a

Spinoza pre-siente esa vida máxima: “*sentimus et experimur nos aeternos esse*”⁴¹⁴. Sin que cueste descubrir en la *Metafísica* de Aristóteles contextos precursores de esa expresión. Queda señalado a propósito de suma perfección, sinónimo de ‘lo divino’. “El ser divino es un ser animado, eterno y perfecto. De manera que la vida, la duración continua y eterna, pertenecen al ser divino. Esto es, en efecto, el ser divino”⁴¹⁵. Spinoza explicita el panteísmo implícito en la adjetivación griega del ser (divino) donde conciencia es ‘divina’.

Su *Etica ordine geometrico demonstrata*⁴¹⁶ fundamenta la vinculación del entendimiento con la verdad ‘eterna’, hasta conseguir verlo todo a su luz; por lo que G. Santayana distingue a Spinoza en tanto que filósofo de la eternidad⁴¹⁷. Entre filósofos son familiares las palabras del judío holandés: *sub specie aeternitatis*. Y otro gran hebreo, Bergson, registra su influjo: “Todo el mundo tiene dos filosofías; la propia, y la de Spinoza”⁴¹⁸..

Se sabe que Spinoza pasa al panteísmo⁴¹⁹ gracias al monoteísta Descartes, así como que, en dirección contraria, Bergson, hebreo apasionado por los grandes místicos castellanos, no llega a bautizarse católico por respeto a su raza, perseguida hasta el exterminio en esos momentos. Y es que en el misticismo cristiano no faltan aproximaciones al panteísmo que tanto potencia Spinoza en la edad moderna.

La teología negativa del Seudo Dionisio negaba validez a la terminología en curso, porque Dios *es nada* de eso. El concepto ‘Dios’ “se aproxima más a *nada* que a algo”⁴²⁰. Eckart, podía seguir afirmando que *Dios es nada* de cuanto puede conocerse y nombrarse, porque es nada de cuanto es. El mayor de los místicos occidentales modernos, discípulo del Pseudo Dionisio, san Juan de la Cruz, (frecuentado por Bergson) no deja la polaridad Nada-Todo. Nada, cuanto no es Dios. El encuentro se consigue convenciéndose de que el mundo (innecesario) es *como si no existiese*.

El misticismo neoplatónico, donde todo es prolongación de ‘lo divino’ por emanación, presionaba sobre el irlandés Escoto Erígena (S. XI), partidario del Seudo Dionisio, a quien traduce al latín. Milenio largo antes de Spinoza, homologa

⁴¹⁴ *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Propositio XXIII, scholium.

⁴¹⁵ Aristóteles, *Metaf.* VII, 1073 a.

⁴¹⁶ Comenzada en 1662. Edición póstuma, 1677. Lib. I: *De Deo*; Lib. II: *De natura et origine mundi*.

⁴¹⁷ G. Santayana, *La idea de Cristo en los Evangelios*, XVI.

⁴¹⁸ En Cl. Tresmontant, “Spinoza y el monismo de la substancia”, en *Los problemas del ateísmo* (1972), Barcelona, Herder, 1974, pp. 77-91. El monismo universal, del que el panteísmo es una modalidad, es tentación universal. Goethe incurre en ella. “Eterno será el Uno que en muchos se reparte / y siempre como Uno, el Único perdura. / Acertad a encontrar en los muchos el Uno / y en el Uno a los muchos, y jactaros podréis / de haber hallado el Alfa y el Omega del arte” (*Profecía de Bakis*)

⁴¹⁹ *Pantheisticum* es término que acuña el irlandés John Toland (1705), adversario, no obstante, de Spinoza. Hegel entiende después por ‘spinozismo’ “panteísmo oriental” (Hegel, *o. c.*, 237), o *acosmismo*.

⁴²⁰ Nicolás de Kues, *La Docta ignorancia*, 1, 17. Refina el pensamiento en san Agustín, de Máximo el Confesor, del Pseudo Dionisio. Acusado de panteísmo, Erígena maniobra con afiligranados aspectos de eso de ‘Naturaleza’. Ver nota siguiente.

(*De divisione Naturae*) ‘Naturaleza’ con totalidad del Ser⁴²¹; y Totalidad con Dios. En la cuarta de las modalidades como cabe ver la Naturaleza, ‘naturaleza’ *es Todo*; es decir, *Dios en cuanto que no es creado ni creador*.

En periodo tan alargado como es la Edad Media, el eternismo no siempre es incondicionalmente monoteísta. Hasta hay quien asocia la piedra filosofal con el “lugar eterno del universo”⁴²² que todo lo contiene; “máquina en movimiento eterno”.

No en vano santo Tomás de Aquino ingresa en la Orden religiosa de los dominicos, fundada para combatir el gnosticismo panteísta-emanatista albigena⁴²³. Es la Orden inquisitorial en la que aparecerán personalidades inconformes con la formulación oficial del monoteísmo, como es el caso mismo de Eckhart⁴²⁴, acusado de panteísta por esa inquisición que siglos después quemará vivos a sus correligionarios Savonarola y Giordano Bruno.

El movimiento romántico trae el eternismo medieval al siglo XIX. Los románticos repiten que *sienten* la eternidad⁴²⁵. A Unamuno le parece sentirla. Escribe a Iludain el 23 de diciembre de 1988: “Temo que si los cuidados de orden temporal y familiar se me alivian, resurjan más potentes mis hondas preocupaciones, las de orden inmaterial y eterno. Ni un momento dejo de sentir en lo hondo de mi espíritu el rumor de esta agua”.

Schleiermacher había sentido románticamente lo sagrado. Expresado en analogías con respecto a la ciencia, que, sin embargo, se resiste a “llamar conocimientos, por tratarse de algo de índole intuitiva-sentimental, no reflexiva”. Emplea, en lugar de intuición y sentimiento, la expresión ‘barrunto’, y con ella relaciona taxativamente la facultad divinadora profética⁴²⁶. Complejos dinamismos mentales que le quitan monopolio a la razón.

Schleiermacher habla la facultad de la ‘contemplación’ que se hunde y abisma en la vida total del cosmos y en la sensibilidad de la naturaleza y de la historia. El alma que se abre, se entrega y sumerge en la impresión del universo, tórnase capaz de experimentar y ‘vivir’ en la realidad empírica *intuiciones* y *sentimientos* de algo que, por así decir, la excede y sobrepasa; algo que no puede ser aprehendido por el conocimiento teórico del mundo, ni por la conexión cósmica, tal como la

⁴²¹ Escoto Erígena, *De divisione Naturae*. La Naturaleza es el Todo (*pan*). Manifestándose de cuatro formas: (1) como *causa sui*, creador increado; como creador creado [las cuatro causas primigenias, y las causas segundas]; lo creado no creador; y (4) ni creador ni creado [Dios como fin último]. ‘Deus sive Natura’ (Spinoza) es ‘natura naturans’ del universo.

⁴²² Piotr Ouspenski, *En busca de lo milagroso*, XIV.

⁴²³ V. White, *Dios y el inconsciente*, 207-208.

⁴²⁴ Hilda Graef, “El Maestro Eckhart”, en *Historia de la Mística*, Barcelona, Herder, 1970, 232-236. “Debido a la frecuente oscuridad de su lenguaje no es fácil explicar la doctrina mística de Eckhart”.

⁴²⁵ Maurice Barrés (*Culto al yo*, 1888) escribe que tuvo un tiempo en que “rendía culto a lo que había en mí de eterno”. Gustavo Adolfo Bécquer poetiza en presente permanente. “En el mar de la duda en que bogo, / ni aun sé lo que creo, / sin embargo, estas ansias me dicen / que yo llevo algo / divino aquí dentro” (*Rimas*, 1867-1868).

⁴²⁶ Schleiermacher se refiere a la facultad de la ‘contemplación’ que se hunde y abisma en la vida total del cosmos y en la sensibilidad de la naturaleza y de la historia (Otto, *Lo santo...*, 186).

entiende la ciencia. Es algo que intuitivo (al modo de Spinoza), puede sentirse intensamente.

Pero si de sentir el propio interior se trata, referencia imprescindible es san Agustín. Por el fondo sin fondo de la mente (*intimius intimo meo*, y *summo summo meo*), en lo más alto como en lo más hondo, en la interminable travesía de sí mismo, persigue dos cosas, ‘Dios’ y ‘alma’⁴²⁷; dos cosas que ‘inclinan’⁴²⁸ la intimidad en esa dirección y que, descifradas, le descifrarían el universo.

En la gonoseología escolástica esa inclinación es el síndrome ‘intencionalidad’ de la potencia mental hacia su objeto, u objetivo (*intendere*, tender *hacia*). Actualizada por Brentano en el siglo XIX (con quien Freud se relaciona) y la fenomenología de Husserl, relacionado también con él.

La *intencionalidad* enfila en dirección a una presencia no manifiesta del todo⁴²⁹. Connota y denota ‘algo’ (hacia lo que apunta). En el Zen, entre las cuatro finalidades posibles de la existencia (placer, riqueza, deber), la cuarta, *moksa* (o *mukti*) es *la actitud* de soltarse de todo condicionamiento temporal en dirección a la Última Realidad. Preámbulo de consecución, la dirección. Tal como Amado Nervo poetiza a Pascal: “si es que andas buscando a Dios es que ya le has encontrado”.

Para santo Tomás, la eternidad desiderativa es, además de presentimiento, demostración⁴³⁰. Su argumentación silogística, un tanto débil, convence sin embargo al cardenal matemático del pre Renacimiento, Nicolás de Kues. “Cierta manera de existir de modo superior al que manifiesta la condición de cada cosa”⁴³¹. Todo ser en dirección a la plenitud del Ser. Sentir lo que no se tiene, preámbulo para localizar eso que no se tiene.

Tendencia la vida; tendencia la mente. “Bien es lo que todos los seres apetecen”⁴³². “Todos los hombres apetecen saber”⁴³³. Apetecer, sentir inclinación, es *natural*.

10. Eternismo temperamental

Sin aquilatar diferentes acepciones de lo eterno, se puede preguntar, no obstante, si de hecho se da inclinación natural a ‘eso’.

⁴²⁷ S. Agustín, *Soliloquios* I, 27.

⁴²⁸ Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Aubier, París, 1955. Emmanuel Mounier, «Intimius intimo meo». *Obras*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, 871-874.

⁴²⁹ Bofill y Bofill, “Intencionalidad y finalidad”, *Revista de Filosofía* XIX (1960) 5-20.

⁴³⁰ Escribe en la *Suma contra gentes* (6, lib. II, cap. 79): “Es imposible que un deseo natural sea vano. El hombre naturalmente desea permanecer (manere) perpetuamente. Prueba de ello es que ‘ser’ es apetencia universal; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetee el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. La apetencia puede ser *natural*, sin conocimiento, o *elícita*, con conocimiento, sea éste animal o racional. Distinción en la *inclinación* humana en cuanto naturaleza (inclinándose espontáneamente a) y (mediante la) razón. Por lo tanto, el hombre alcanza perpetuidad por el alma, mediante la cual *percibe el ser en absoluto*, y perdurablemente”.

⁴³¹ *La docta ignorancia* 1, 1.

⁴³² Aristóteles, *Ética Nic.* A I, 1094 a; 3, 94.

⁴³³ Id., *Metaf.* I, 1, 980.

Sentir la finitud lleva, por ley pendular, a la infinitud. “La eternidad, en tal sentido, no es futuro, sino que ha ya comenzado. Nos encontramos en medio de ella justo en cuanto deseamos y reflexionamos lo suprasensible”⁴³⁴ Entre las frases grandilocuentes de Hegel, “del cáliz de su imperio se le desborda al Espíritu, cual espuma, su infinitud”.

Surge como gesto de la mente sacudiendo los barrotes de su encierro temporal⁴³⁵. Pero al modo de como Jung desacraliza el referente ‘Dios’, dejándolo en territorio psicológico, a propósito de ‘eternidad’ cabe también separarle ‘sacralidad’, ‘luminosidad’, y ‘fascinación’ de lo que es y tiene como simple y llana presencia mental.

Y habrá que distinguir también entre el valor del presentimiento en sí mismo⁴³⁶, y el valor que pueda tener como monitor fiable en variables mentales, de una oscilación en otra.

Teresa de Ávila, extraordinaria intimista, perfila en sus *Fundaciones* a la joven Casilda Manrique de Padilla, de la más distinguida nobleza castellana, candidata a la vida contemplativa. La casan demasiado jovencita, con dispensa papal, con un tío suyo ya mayor. A la muñeca no le falta nada, pero le hastía todo. Acaba la jornada anegada en tristeza, y deduce que su existencia, por ese camino, no va a concluir de otra forma. Da marcha atrás a la dispensa papal, y entra en clausura.

La interpretación teresiana es que “la causa era inclinarse su alma a lo que no se ha de acabar”. Lo sin término, sinónimo teresiano de ‘eterno’. “Eterno –define ella- es lo que no se acaba”. En consecuencia, hay que programar la vida en esa dirección: “procurar lo que es eterno [...], ganar lo que no se acaba”, de espaldas al ‘carpe diem’ oportunista de las mayorías.

Inclinaciones opuestas; a lo temporal, inmediato, o a lo ideal, menos palpable. En las diferentes tipologías⁴³⁷ se dan más o menos implícitas.

⁴³⁴ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 229.

⁴³⁵ “El hombre es el animal que se ha encontrado, y encuentra, siendo *finito*. Durante miles y miles de años no se ha resentido de ser, y estar siempre, finito. Por el contrario, desde hace unos mil años, y quinientos más, se ha complacido en, y cultivado su finitud –y la de todas las cosas- perfilado por el procedimiento de definir todo, y de *de-finirse* a sí mismo. Sin caer en cuenta que definir y definirse es, real y verdaderamente, encerrar y encerrarse. La definición es la grande, potente e ingenua trampa –ratonera o caja fuerte- que la racionalidad inventó; y en la que se metió al definirse a sí mismo el animal racional; y quedó en ella encerrado por ‘esencia’, y por *su* esencia trampa” (García Bacca, *Finito, transfinito, finito*, p. 19). No es precisamente la visión de Hegel. “Existe ciertamente lo finito, pero, puesto que lo finito no es verdaderamente en sí mismo, sino que es en la contradicción que se supera a sí, por eso la verdad de lo finito es esta afirmación que se llama infinito” (*El concepto de religión*, 254).

⁴³⁶ “Nuestro yo, en cuanto receptáculo de todo nuestro sistema vital, incluye no sólo todos los depósitos y la suma de todo lo que se ha vivido en el pasado, sino que es, además, el punto de partida, la fecunda madre tierra de la cual nacerá toda vida futura; el presentimiento de cosas venideras es algo que nuestros sentimientos íntimos captan con la misma claridad que el pasado histórico. La idea de inmortalidad que brota de estos fundamentos psicológicos, es absolutamente legítima” (C. G. Jung, *l.c.*, p. 363). Sin embargo, en la reducción trascendental de la fenomenología no aparece lo eterno. “Ningún platonismo ha sabido nunca qué hacer del concepto de tiempo en relación con su genealogía conceptual. Siempre e quedó en el puro enunciado de que las ‘ideas’ son eternas, los ‘fenómenos’ temporales. De la fenomenología se deriva que sencialmente no puede haber una conciencia ‘para lo eterno’, o ‘de lo eterno’, o sea, ni siquiera para un dios” (H. Blumenger, *o. c.* 25).

La cultura asiática reconoce reencarnaciones divinas (avatares) en el tiempo, dejando, cuando se van, estela ejemplar de cómo trascenderlo⁴³⁸. Sin semejante reencarnación está lo ‘divino’ aristotélico, en cuanto superlativo de ‘humano’ en ejemplares de conducta excelente, comparada con la de las mayorías⁴³⁹. Por definición, temperamento diferente, inclinaciones diferentes. Pero, ¿una inclinación específicamente eternista?

En cuanto *sentimiento religioso*, el del eternista difiere y disiente. El hecho de afincarse determinada persona en ese tipo de sentimiento es porque capta la insuficiencia de la razón⁴⁴⁰. Allport incluye ese rasgo en el psicograma de la personalidad; así como también el interés ‘religioso’ entre los de la persona⁴⁴¹, sea ésta individual o colectiva.

Determinada personalidad colectiva (secta, grupo, iglesia...) puede incitar a determinado individuo a adoptar su mentalidad que, de la admirarla puede pasar a apropiársela. Y al frente del grupo puede estar determinada personalidad, en sentido moral, o como prestigio académico, o como ‘santo’. Moralistas, Confucio, Buda: moralistas y académicos, Platón y Aristóteles; moralistas y santos, Jesús, san Francisco, Gandhi...

Preferirlos puede significar aspirar a mentalizar a su imagen y semejanza. El santo está instalado en una entidad de referencia ‘santa’, infinita, absoluta⁴⁴². “El ser y la obra del santo son por esencia eternos y, por lo mismo, supratemporales; y sólo los valores del santo pueden llamarse en un lenguaje riguroso ‘valores eternos’⁴⁴³”.

Pero trátase de *etotipos*, o de *hagiotipos*, no pueden desvincularse de correspondiente tipología biomórfica y hormonal. Su respectiva mentalidad va a responder a determinada mezcla biológica (temperamento). El sentimiento puede ser corporal, anímico, o espiritual; o, en estado latente, o patente, todo eso en uno.

⁴³⁷ Eduard Spranger, *Lebens Formen* 1922; Jung, *Tipos psicológicos* [introvertidos, extravertidos]; Sheldom, *Las variedades del temperamento. Psicología de las diferencias constitucionales*

⁴³⁸ S. Akhilamanda, *Hindu view of Christ*, p. 16. Los *Isvara-koti* son liberados, puros, que regresan a la tierra para ayudar a los hombres a liberarse y a purificarse de la ilusión e ignorancia de su identidad.

⁴³⁹ “En ética transfinita entran solamente actos ejemplares, edificantes, admirables, sublimes, heroicos..., chispazos, centelleos, relámpagos de libertad, valentía, inteligencia, constancia, delicadeza, continencia, justicia, bondad [...], nada de ello de-finible, finito. Se podría llamar sublime, supernatural, heroico” (Garía Bacca, *Infinito, transfinito...*, p. 119).

⁴⁴⁰ C. Belot, “El sentimiento religioso”, en G. Dumas, *Nuevo Tratado de Psicología*, tomo VI, pp. 303-304

⁴⁴¹ Gordon Allport, *Psicología de la Personalidad*, traducción de M. Muráis, Paidós, Buenos Aires, 1961, pp. 418 ‘, y 443. Y Unamuno tipifica a los hombres (no exento de exageración) como *carneles* o como *espirituales*. La diferencia la marca la actitud religiosa. “La principal piedra de toque para distinguir a los intelectuales de los espirituales”. (*Del sentimiento trágico de la vida*, IV). Porque el intelectual puede ser que caiga también en la categoría de sarcinos (carnal)

⁴⁴² “El prototipo para todos los modelos religiosos humanos es siempre la idea de Dios y su contenido” (Max Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, p.40. La cultura asiática reconoce *Avatares*, reencarnaciones divinas que, cuando se van, dejan estela ejemplar entre los mortales (S. Akhilamanda, *Hindu wiew of Christ*, 16).

⁴⁴³ Max Scheler, *Ibid.* 70.

El eneagrama, procedente del sufismo islámico (círculo dividido en nueve partes iguales), está bien visto por la psicología actual⁴⁴⁴ en cuanto procedimiento para re-conocer la propia personalidad.

Los nueve eneotipos posibles se combinan en inclinaciones temperamentales diversas. Ofrecen la facilidad de ‘nueve’ encasillados: pero sin que aporte novedades (generales) sobresalientes sobre otras clasificaciones, como la de Kretschmer, la de Allport (cuarenta variantes), o la de Sheldon.

En la de Kretschmer⁴⁴⁵, cabría buscarle eternismo al tipo idealista: con modalidades tan irreconciliables como la de retracción de la sociedad o, al revés, en el activismo social; tenacidad en la inacción o, en el extremo opuesto, fanatismo frenético, y etc.; modalidades y submodalidades inclasificable en la práctica.

En la de Sheldon⁴⁴⁶, construida en torno a la morfología exterior (viscerotomía, somatotonía, cerebrotonía), con la misma dificultad para aislar rigurosamente unos rasgos de otros, (intercambiables en más de un caso, prevalece la constante configuración exterior construida a partir de reconditeces hormonales), responsables de preferencias e inclinaciones exteriorizadas. Como en la clasificación de Kretschmer, en la de Sheldon, habrá que ver el eternismo, por lo tanto, implícito.

Situado en su buen sentido común, Aristóteles observó la variedad de gustos e inclinaciones en su entorno, donde lo cotidiano se lleva la preferencia sobre lo ‘desconocido’ y ‘extraño’. La ‘costumbre’ tiene fuerza irresistible, por efecto del hábito; por lo que “tienen más influencia las fábulas y las concepciones pueriles que el mismo conocimiento de la verdad”⁴⁴⁷. Pero, en esas muchedumbres, común y vulgarmente humanas, sobresalen ejemplares ‘humanos’ de conducta en dirección a ‘fuera del tiempo’⁴⁴⁸. Una ética para el común de gentes, y la no tan común, ‘transfinita’.

Las preferencias, en torno a ‘verdad-opinión’, son muchas, observaba Aristoteles. “Hay hombres que no toleran más que al que les habla con rigor matemático; otros sólo aguantan al que les habla con ejemplos; otros, en fin, juzgan cosa digna que

⁴⁴⁴ Don Richard Riso, *La sabiduría del eneagrama*, Uranos, 2007. Ouspenski, *En busca de lo milagroso*, XIV) está entre los principales promotores.

⁴⁴⁵ Ernst Kretschmer, *Constitución y carácter. Investigación acerca del problema de la constitución y de la doctrina de los temperamentos*, traducción de de la vigésimo segunda edición alemana por J. Solí Sarabia, Edit. Labor, 1961, 3ra. Edic.

⁴⁴⁶ W. H. Sheldon, *Las vicisitudes temperamentales. Psicología de las diferencias constitucionales*, traducción de Luis Fábregas, Paidós, Buenos Aires, 1960, 2da. Edic. Siguiendo a Sheldon, Alejandro Roldán describe biotipos y hagiotipos ‘santos’ (católicos). Entre sus rasgos, se manifiesta la actitud diferente frente al tiempo o la eternidad (A. Roldán, *Introducción a la ascética diferencial*, Razón y Fe, Madrid, 1962).

⁴⁴⁷ Aristóteles, *Metaf.*, 994b, 995b.

⁴⁴⁸ “En la ética transfinita entran solamente actos ejemplares, edificantes, admirables, sublimes, heroicos..., chispazos, centelleos, relámpagos de libertad, valentía, inteligencia, constancia, delicadeza, continencia, justicia, bondad [...]. Nada de ellos definible, finito. Se podría llamar sublime, supernatural, heroico” (García Bacca, *Infinito, Transfinito, Finito*, 19). Ver anterior nota 397.

se les aduzca el testimonio de algún poeta. Todavía hay otros que exigen todas las cosas rígidamente demostradas, y otros que, al contrario, hallan inaguantable el rigor lógico, bien porque no sean capaces de seguir una cadena de demostraciones, bien porque todo les suene a inútiles futilidades”. Habrá, pues, matemáticos, y literatos, displicentes con cuanto suene a ‘eterno’, rozándose en sociedad con quien sí pone lo eterno en el centro de su vida y de su muerte.

Pensador que deduce de Kant conclusiones pragmáticas es Hans Vaihinger⁴⁴⁹. ‘Verdad’ no necesariamente tiene que serlo. Funciona socialmente *como si lo fuera*. Es lo que determinado individuo, o grupo, toman como tal. Un modo de decir que hay más creencia en la verdad que verdad en la creencia⁴⁵⁰. Primero que las ideas está su origen, el bosque tupido de las creencias.

Tragedia de las grandes verdades, es que no atraen a gente pequeña (Dietrich Bonhoeffer); son académicas, y hasta inútiles para las masas que sobreviven sin ellas, y hasta sin ninguna.

La sociología impone desde todos los ángulos, la opinión como sustituto de la verdad⁴⁵¹. La opinión viene cotizando, como valor de consumo, muy por encima de la verdad. Vale lo que la gente opina, o cree, sin parar mientes en la verdad de tal opinión o creencia. Los sofistas prevaleciendo, al fin, sobre Sócrates y sobre Aristóteles, quienes impusieron que la verdad, propia y propiedad de minorías reflexivas, se oculta a las mayorías. Vivimos bajo el imperio de la opiniología, y la cosa va para largo.

García Bacca cierra su investigación acerca de ‘Dios’ con palabras del economista sueco Carl Gunnard Myrdal: “En general, los hombres no quieren que se les enseñe a pensar; prefieren que se les diga lo que han de creer”. Creer es más cómodo. Y suficiente para sobrevivir.

Y en el terreno de las creencias prevalece el aspecto temperamental, la actitud, la biografía, lejos de la generalización que caracterizaba a planteamientos de antaño. Entra la psicología comprensiva (*Verstehenpsychologie*) de Dilthey, investigador de la biografía. La descripción y los “esquemas de comprensibilidad” en las *Lebens Formen* de su discípulo Spranger, o la *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), de Jaspers, tienen presentes, individuo por individuo, la interioridad diversa y compleja en ángulos de inclinación muy diferentes.

Pero es inclinación común humana ver hacia fuera (*eidein*), o hacia dentro (*eidemai*). E implícito en ambas direcciones, *prever*.

11. El futuro pre-visto

⁴⁴⁹ Hans Vaihinger, *La filosofía del como si*, 1911.

⁴⁵⁰ Ortega y Gasset lo desarrolla en *Ideas y creencias*, 1940.

⁴⁵¹ C. Tarde, *L’opinion de la foule*, 1901; Jean Stoetzel, *Estudio experimental de las opiniones*, 1943.

La ‘eternidad’ atrajo a los mejores pensadores (Platón, Aristóteles, Spinoza), aunque no de la misma forma.

San Agustín observa al ser humano ‘inclinado’ por y hacia lo que ama⁴⁵²; y sitúa la meta del amor más allá del tiempo. Nietzsche, sin más horizonte que el del tiempo, se considera enamorado de su eterno retorno: “porque te amo, eternidad”.

La mente vive y se desvive inclinada a algo siguiente. Sin esa inclinación se deteriora⁴⁵³. El animal mental necesita la ulterioridad como su biología necesita el oxígeno. Sin cambio, además, no hay perfeccionamiento. “Vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado mucho”, asegura quien lo ha vivido⁴⁵⁴. Es dificultoso el balance entre ocupación presente y *pre*-ocupación por lo que sigue; entre lo que ya está ahí y lo por venir; dar a ambas polaridades el valor correspondiente⁴⁵⁵. Futuro impersonal confundido, por lo general, con porvenir personalizado.

“Lo que hace de la esperanza un placer intenso, es que el porvenir, del que podemos disponer a placer, se nos aparece con multitud de formas al mismo tiempo, igualmente sonrientes, igualmente posibles. Incluso, si la más anhelada de ellas se realizara, sacrificando las demás, habríamos perdido mucho. La idea de porvenir implica infinidad de posibilidades, es más fecunda que el porvenir mismo; y es porque se encuentra más encanto en la esperanza que en la posesión, en el sueño que en la realidad”⁴⁵⁶.

Sin embargo, la necesidad de lo siguiente no es sólo mental en primera instancia. Es anterior a la vida misma. El proceso de apareamiento en las aves, que pasa por el diseño de un nido, puesta del huevo, empollarlo, alimentar y proteger la cría, es dinamismo anterior a su animalidad. Es instinto, conato, (impulso cósmico, astrofísico, físico, bioquímico), que Schopenhauer prefiere llamar ‘voluntad’, y Bergson ‘élan vital’⁴⁵⁷.

Ese impulso vital no es autónomo. Antes que personal, vital; antes que vital, físico; y antes y después que físico, *meta*-físico. El ciclo físico de las estaciones por el que se rige la biología es cronología dinámica anterior. Se da en concatenación algo que llega a ser desde atrás.

Como se diferencia lo posible de lo imposible, se polemiza en el *Protágoras*⁴⁵⁸, hay diferencia entre ‘ser’ y ‘llegar a ser’. El ‘Ser’, sin anteposición ni posposición de ‘antes’ a ‘luego’ es ‘siempre’. La realidad, en sí misma *dynamys*, es tendencia ininterrumpida, reafirmación de duración. “A toda forma se sigue cierta

⁴⁵² Conf. 13,): “amor meus pondus meum, eo feror quocunque feror”.

⁴⁵³ Bennet, *Para qué vivimos*.

⁴⁵⁴ Cardenal Newman, *El sentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Herder, Barcelona, 1960.

⁴⁵⁵ “Compadezco a esos hombres que dan harta importancia a la fugacidad de las cosas y se abisman en consideraciones sobre todo lo terreno. Pero precisamente estamos aquí para hacer perdurable lo fugaz, y eso sólo puede lograrse sabiendo apreciar ambas cosas” (Goethe, *Máximas*, 155). Mac Iver (“La naturaleza de lo intemporal”, XIII) cita al ‘olvidado’, pero exquisito, poeta Jonson Cory: “En verdad, entreguemos el presente / a aquello que no puede morir; / todas las cosas bellas, por las cuales vivimos / se pudren por las leyes del tiempo y del espacio. / Pero, ¡ah!, el motivo por el cual / me aferro a ellas, es justamente porque mueren”.

⁴⁵⁶ H. Bergson, “Les sentiments profonds”, en *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 7.

⁴⁵⁷ H. Bergson, *La evolución creadora*, 1907.

⁴⁵⁸ Platón, *Protágoras* 345c.

inclinación”, escribe el autor de la *Suma Teológica*; inclinación a permanecer idéntica, a consistir.

Aunque el ‘crono’ es elástico⁴⁵⁹, sólo fijo y disecado en matemáticas, es por lo que, en vivo, sólo se capta intuitivamente, no dialécticamente. Tiene valor de momento en momento, porque la entidad ‘vida’ es ontológicamente dinámica, como el Ser, del que participa. El Ser es y existe constantemente ‘en’ sí mismo. Totalidad instantánea, idéntico en cada instante.

En *La Evolución Creadora*, la ‘intuición’, con la que se puede contactar vida en directo, descubre la esencia misma de la vida en el *devenir*; energía universal que avanza, cual oleaje cuyo antes y después, *re-creándose* creando, se deben recíprocamente.

El pensamiento contemporáneo, vitalista en tan alto grado, produce obras análogas, como *La intuición de la vida* (1918), de Georg Simmel, donde, en su misma noción, ‘vida’ connota *más vida*. En su instinto de sobrevivir lleva inscrito alimentarse, reproducirse y defenderse. Intencionalidad de durar, conato de perdurar⁴⁶⁰ coexistiendo con la duración trascendiendo instantes.

Ese sentido de continuidad lleva a la dialéctica de ‘lo divino’ desde Aristóteles a Dilthey, presentíéndolo como máxima expresión del Ser.

“Ateniéndonos cuidadosamente a lo de necesidad vital, va apareciendo la necesidad de ‘lo divino’ o, si se quiere, lo divino en cuanto modalidad entre las necesidades vitales. En cuanto engranaje vital, la conciencia de encontrarse viviendo es, en sí, mecanismo para sobrevivir. La presencia del provenir, propio de toda religión⁴⁶¹ se manifiesta ya de forma embrionaria en lo biológico. Vivir y sobrevivir son conceptos inseparables. Todo viviente consiste en que sobrevive, aunque sólo el hombre lo sepa, y sufra por tan terrible privilegio. La necesidad de vivir es la misma necesidad de con-vivir y de sobre-vivir. Esto llega a producir en la pantalla de la conciencia la dimensión hipotética de sobrevivir... indefinidamente. Turnándose en la dimensión hipotética de de vivir después de la vida anda la necesidad de esa hipótesis y, a más hondura, *la conciencia de necesitar*. Estos tres puntos en el espacio de la conciencia, necesidad de vivir, conciencia de necesitar, necesidad de sobrevivir, producen la antropología religiosa más diversa⁴⁶².

⁴⁵⁹ Desde un punto de vista metafísico, escribe Hegel: “El verdadero tránsito no consiste en el cambio, en la mutación perpetua, sino que lo verdaderamente otro de lo finito es lo infinito, y éste no es mera negación de lo finito, sino que es, afirmativamente, el ser” (*O. c.*, .253). Pero, una cosa es la percepción en la mente, y otra cómo transcurre en ella, física y biológicamente, el futuro en presente. “Según se asciende en la escala evolutiva, los mecanismos por evitar la muerte y el dolor son cada vez más perfectos, hasta que aparece en el hombre como radicalmente nuevo y eficaz: la previsión del futuro. Pues el ser humano es el único dotado de la capacidad de proyectarse en el tiempo e imaginarse situaciones nuevas [...]. La facultad de imaginar el futuro y vivirlo como presente es exclusiva del género humano” (Rañada, *Los científicos* y Dios, 83). Vivirlo, quizá sea exclusivo. Que imaginarlo sea exclusivo de la especie, lo objetaría hoy más de un etólogo, a propósito de determinadas especies. Indiscutible es el grado diferente.

⁴⁶⁰ Lavelle, *Du temps...*, p 425. Santo Tomás veía en el instinto biológico reproductor un rasgo elemental de ‘perpetuidad’, procedente del viviente eterno, su Creador (*Summa contra Gentes*, lib. 4, cap. 88).

⁴⁶¹ Sugerente perspectiva en Burckardt (*Historia de la cultura griega*, t. II, pp. 337-420).

⁴⁶² Argimiro Ruano, “Dios como categoría mental”, en *Atenea*, Revista de la Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, Puerto Rico, IX, 1972, 123.

La vida, observa Simmel, enfila (más allá de vegetación y de animalidad) al encuentro con el grado superior de vida, el *espiritual*.⁴⁶³

En la teoría de la evolución emergente de L. L. Morgan, ‘espíritu’ es la fase que sigue al sistema nervioso más evolucionado. Culminación que continúa desarrollándose y perfeccionándose en propuestas de nuevos objetivos; que, conseguidos, impulsan, *ad infinitum*, hacia nuevas gratificaciones.

La evolución avanza a más y mayor complejidad; hacia lo que Víctor Frankl designa como *noología*, término que recarga semánticamente. ‘Espíritu’ y ‘persona’, convertibles; el espíritu percibiendo evoluciones y autopercibiendo la suya en formas diferentes⁴⁶⁴.

Dinámica vital con realización diferente de especie a especie, y diferencia máxima el nivel *espiritual*⁴⁶⁵, donde la duración, mental, es simultaneidad.

Hecho constatable en agrupaciones, sobre todo religiosas, que viven el presente desde pasado fundacional. Como es un hecho que otras tantas mayorías, religiosas o no, viven el presente en futuro, integradas en agrupaciones que imponen el pensamiento uniforme⁴⁶⁶; con mentalidad de ayer válida hoy, la de hoy para mañana, invocado todos el llamando ‘sentido común’⁴⁶⁷, que en la ironía de Balmes es el menos común de los sentidos.

Pero a propósito de constataciones, ahí está la que compacta de forma más común hoy ayer y mañana. Mayorías ‘presentistas’ burlonas. “¡A comer y a beber, que mañana moriremos!”⁴⁶⁸. Nada nuevo debajo del sol⁴⁶⁹, ni el sol de cada mañana.

⁴⁶³ G. Simmel, *La intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1955. La imposible clarificación de “espíritu”, término metafísico sacralizado antes de ser precisado, es una de las grandes limitaciones dialécticas. “Espíritu”, para Hegel, es la universalidad indeterminada (*El concepto de religión*, 110). Universalidad en el sentido de “esencia” universal, absoluta. Absoluto con mayúscula es sinónimo de Ser aristotélico. En cuanto sujeto psicológico, el psicoanálisis freudiano lo elude, junto con “alma”, precisamente por pertenecer a una tradición confusa. Para Bergson (*Écrits et paroles*) es “realidad capaz de extraer de sí misma más de lo que contiene, de enriquecerse desde dentro, de crear y recrearse sin cesar, esencialmente refractario a la medida, porque nunca está enteramente determinado, jamás hecho, siempre haciéndose”. Para el espiritualista Th. Haecker, es algo homólogo a sentirse a sí mismo, “algo” manifestándose en forma triple: pensar, querer, y sentir. Ni la voluntad entiende, ni el entendimiento quiere. Claro que al referirse al *sentimiento espiritual* abunda en la descripción fenomenológica adjetiva, y no en la precisión sustantiva.

⁴⁶⁴ La escala, de cero a seis en *El Yo y su cerebro*, de K. Popper, es, subdividida en Tres Mundos: MUNDO UNO, (0) hidrógeno y helio; (1) los elementos más pesados, líquidos y cristales; (2) organismos vivos. MUNDO DOS, (3) sensibilidad, conciencia animal; (4) conciencia del yo y de la mente. MUNDO TRES, (5) lenguaje humano. Teorías acerca del yo y de la mente; (6) Obras de arte y de ciencia (incluyendo la tecnología” (*O. c.* 18). La escala evolucionista de Teilhard de Chardin es conocida. ave la dinámica cósmica en tres fases: (1) *hylosfera*, la de la materia; (2) *biosfera*, la de la vida; y (3) *noosfera*, la de la inteligencia, donde culmina la evolución, punto *Omega*.

⁴⁶⁵ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*.

⁴⁶⁶ Horowitz, I. L., *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Edit., de la Universidad de Buenos Aires, 1968, 2da., edic. 2 vols.

⁴⁶⁷ Newell, J. D. *Philosophy and Common Sense* (W, James, Th Reid, G. E. Moore, J. A. Ayer, MacMalcoln, A. D. Wozley, etc. 1980. Morton, Frames of Mind. *Constraints on the Common-Sense Conception of Mental*, Oxford University Press, New York, 1980.

⁴⁶⁸ Is 22, 13; Sb 2, 7-9; 1 Co 15, 32. “Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: no hay nada nuevo debajo del sol” (*Qo* 1, 9).

⁴⁶⁹ *Qo* 1, 10.

Esperanza conforme al temperamento⁴⁷⁰, previa programación genética, familiar, social, cultural.

El cerebro, neuronalmente condicionado, previendo futuro condicionado.

III

La barrera de lo indeterminable

- 1. Todo es energía**
- 2. Sinergia materia-vida-mente.**
- 3. Sinergia estructurada**
- 4. Estructura inconsciente**
- 5. La barrera de lo indeterminable**
- 6. 'Alma'**
- 7. 'Energeia'**
- 8. *Psiché***
- 9. Mientras la *energeia* piensa**
- 10. La sinergia materia-vida-pensamiento**
- 11. 'Mente' y 'mental'**
- 12. Relativa determinabilidad en la energía que piensa**
- 13. Indeterminabilidad simbolizada**
- 14. La realidad científica sólo cálculo**
- 15. Polémica referencia a la energía que piensa**
- 16. Lo indecible**
- 17. 'Lo espiritual'**
- 18. La 'personalidad'**
- 19. Indeterminabilidad asiática**

⁴⁷⁰ Murphy, Th., *The uses of Reason*, MacMillan C., New York, 1943. Mosterin, *Racionalidad y acción humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1978. McGil, *Emotion and Reason*. Knaus W. J., *Rational-Emotional Education*, Instit., for Rational Living, New York, 1974. Ellis, A., *Reason et Emotion in Psychotherapy*, Lyle Stuart, New York, 1962. Rank, O., *Will Therapy and Truth and Reality*, Knoff, New York, 1945.

1. Todo es energía

A partir del siglo XIX, la energía⁴⁷¹, ignorando y todo qué es, así como su origen y finalidad, cuenta como base de nuestro universo⁴⁷². Entidad envolvente; misteriosa también, en el sentido que “el más corriente de los misterios es el de la energía y del modo que provoca el movimiento, se almacena y transfiere”⁴⁷³. Todo lo compenetra y determina. “Existe un ente físico denominado energía, que no se modifica en los procesos químicos y que ni siquiera depende de cómo transcurren”⁴⁷⁴.

La metafísica del siglo diecinueve no podía permanecer ajena al ascenso y prestigio de la ciencia física. Nietzsche lee la concepción monista-realista del mundo de Vogt⁴⁷⁵, donde se insiste en el axioma indemostrable de la conservación de la energía, y en el de su indestructibilidad.

En su día fue popular la obra de Haeckel⁴⁷⁶, traducida a veinticuatro lenguas, donde ‘materia’ y ‘energía’ son los atributos de la ‘sustancia’. Robert Mayer formulaba (1842) la ley de la “constancia de la energía”, o conservación de la fuerza: “La suma de las fuerzas que actúan en el espacio infinito y produce todos los fenómenos es constante [...]. Ni una partícula de fuerza motriz se pierde en el universo”. Bergson acentuaba el principio de Carnot como a2la más metafísica de

⁴⁷¹ Harman, P. M. *Energy, Force and Matter: The conceptual Development of Nineteenth Century Physics*, C U P, Cambridge, 1982. El término lo actualiza Mcquorn Ranquine (1820-1872), dividiendo la energía en ‘cinética’ y ‘potencial’ (Laín Entralgo / López Piñero, *Panorama de la ciencia moderna*, Edic. Guadarrama, Madrid, 1963, 314. *Fuerza y Materia*, de Ludwig Buchner, alcanza más de veinte ediciones en los cincuenta años siguientes. Su presencia en el vocabulario contemporáneo es anterior, según Arana. “Ya en 1807 Thomas Yung propuso sustituir el término ‘fuerza viva’ por el de ‘energía’ (J. Arana, *Claves del conocimiento del mundo*, p. 222-223). Antes, Leibniz introducía en sus mónadas el elemento ‘fuerza’, concepto con más y más aceptación a partir de él, según vemos.

⁴⁷² James Jeans, en Wilber, *Cuestiones cuánticas*, 194. “Es el soporte de todo; no hay más allá” (Bachelard, *El materialismo racional*, 275. “Es noción de base” (*Ibid.* 277). “Para un físico, para un matemático, ese principio es ahora tan claro, que puede y debe ser ubicado en el rango de los conceptos fundamentales, otorgándole un total status científico” (*Ibid.* 274). “La termodinámica se ocupa de las relaciones entre materia y energía. Esto es básico para cualquier consideración del aspecto dinámico de las cosas. Sus formulaciones marcan el paso de lo que es físicamente posible. De hecho, alguna vez se la conoce como *energía*” (C. U. Smith, *El cerebro*, 38).

⁴⁷³ Rueff, *Visión cuántica del universo*, 73.

⁴⁷⁴ Hiller, *Espacio, Tiempo, Materia. Infinito*, 220.

⁴⁷⁵ F. G. Vogt, *La energía*, 1788.

⁴⁷⁶ E. Haeckel, *Los enigmas del universo*, 1899. Con una tirada de cuatrocientos mil ejemplares

las leyes físicas⁴⁷⁷. La *metafísica* afianzaba su dependencia de la Física científica avalando la intuición de Epicuro y de Lucrecio ‘todo es energía’.

El *energetismo* de Wilhelm Ostwald, Nóbel de Química 1909, adoptado por Mach, niega que haya substancialismo alguno. Todo es dinámico; estático, nada. Para Ostwald⁴⁷⁸, la realidad física es energía en diversas formas, (mecánica, térmica, psíquica), mutuamente relacionadas y ligadas por un principio de equivalencia⁴⁷⁹. “Podemos afirmar que el principio de la energía no es sólo válido en todos los recintos de la Naturaleza, sino que los entrelaza todos unos con otros⁴⁸⁰; como si el universo físico, según Heisenberg, constituyese una sola unidad en la unicidad de la energía⁴⁸¹. Intuido por el *cit-sakti* hindú, energía en que se asienta (y a la que equivale) el universo.

2. Sinergia materia-vida-mente

Asomados a la biología molecular, los pioneros de la física cuántica se encuentran con interrogantes gigantes. Bioconciencia, neuroconciencia y nooconciencia van emergiendo en secuencia en la evolución. Enigma es cómo y en qué puntos exactos se concatenan. Edington veía abismal la frontera entre nuestros conocimientos sobre las formas más complejas de la vida y las formas más complejas de la materia⁴⁸².

El Bergson decimonónico hablaba de lo psicofisiológico como ‘energía específica’, anterior a la especificación siguiente, ‘energía espiritual’⁴⁸³; sin noción de cómo y cuándo es que la energía se manifiesta ‘espiritual’.

⁴⁷⁷ H. Bergson, *La evolución creadora*, 1907. Aunque reconoce el retraso en sus días de la investigación en torno a la energía material (*L'énergie Spirituelle*, 86), Bergson sobresale entre los filósofos de una energía que rebasa la materia.

⁴⁷⁸ *Die Energie und ihre Wandlungen* (1888); *Die Energie* (1908); *Grundriss der Naturphilosophie* (1908); *Moderne Naturphilosophie* (1914).

⁴⁷⁹ A. Stern, *Problemas de filosofía de la ciencia*, 98. Xavier Zubii ponía en hora su prosa, argumentando que lo físico no se limita hoy a lo que llamamos ‘física’, sino que abarca también lo biológico y lo psíquico” (*Sobre la esencia*, Madrid, 1963, 11). En su forma fundamental la ‘energía oscura’ (desconocida), supone el 96% del universo; frente al 4% de la materia-energía que conocemos. La ciencia está hoy en pañales respecto de la materia oscura, así como de la desconocida energía oscura que impulsa la expansión del cosmos. Dos densas oscuridades. “Creemos en la evolución, pero sus orígenes están todavía muy en la oscuridad” (Hiller, *o. c.*, 288).

⁴⁸⁰ Hiller, *o. c.* 220.

⁴⁸¹ “Todas las partículas elementales pueden transformarse en otras partículas mediante choques de energía suficientemente alta, o pueden sencillamente transformarse en energía, por ej., de radiación. Aquí tenemos realmente la prueba definitiva de la unicidad de la materia. Todas las partículas elementales están hechas de la misma materia que podremos llamar energía, o materia universal. Sólo las formas en que la materia puede manifestarse son diferentes” (En Hiller, *o. c.* 2882).

⁴⁸² En Wilber, *o. c.*, 25. “Para describir una sola bacteria se necesitarían varios tomos. Así de complicada es la vida” (Hiller, *o. c.*, 323). “Da vértigo la cantidad de conocimientos recientemente adquiridos acerca de los genes y de las enzimas, y de lo que parece ser condición mínima de la vida. Sin embargo, es precisamente este conocimiento detallado el que sugiere que las dificultades son insuperables, por más que poseamos alguna idea de las condiciones necesarias para que ocurra este acontecimiento. Muchas cosas hablan a favor del carácter único del suceso” (Popper / Eccles, *El yo y su cerebro*, 32).

⁴⁸³ *Materia y memoria*, 40.

Real es que “no hay en la naturaleza fuerzas tan vinculadas entre sí como la fuerza química y la vital”⁴⁸⁴; con desconocimiento del momento, o punto de transición de microfísica a microbiología, y el de ésta a micropsicología⁴⁸⁵. Desconocemos cómo es que, en la resolución de la energía magneto-química despunta la vital; modalidad ésta de la que, a su vez, y no menos enigmática, emerge la mental.

Si la célula presenta características ‘vivas’, es algo que todavía no podemos afirmar de las moléculas que, una por una, la componen⁴⁸⁶. ‘Vida’ no es resultante cuantitativo de la suma de componentes electro químicos que la sostienen. Nos falta desenmadejar infinidad de conexiones y de direcciones energéticas previas en los subsuelos de la materia y de la vida⁴⁸⁷. Nuestros juicios continúan siendo ahí deficientes.

Puesto que la materia es energía, nada tendrá de extraño que se consiga dar con el punto secuencial entre lo que de momento diferenciamos como energía común y ‘espíritu’.

Si, a nivel nano y micro nuestras limitaciones son tantas, y tales, no son menores al intentar, (en el extremo opuesto), certificar cómo y cuándo hizo aparición, a escala cósmica, la incógnita que, convencionalmente llamamos ‘vida’.

Se nos escapa, tanto el origen micro de la vida como su ubicación cósmica⁴⁸⁸. Habrá que leer con humor, por eso, sonoros titulares de filósofos⁴⁸⁹, saltándose triple desconocimiento: qué es la vida, qué es el cosmos y qué es el hombre. Porque es en el conocimiento de la totalidad donde se encuentra la última palabra, última palabra acerca de la Totalidad a la que nunca tendrá acceso la partícula ‘hombre’.

La totalidad del universo sobrepasa toda teoría, o modelo, cerebrales. No cabe en el acordonamiento neuronal. El cerebro no puede ‘totalizar’.

⁴⁸⁴ Bachelard, *o.c.*, 114.

⁴⁸⁵ *Ibid.* Ruyer, R., *La conscience et le corps*, Alcan, Paris, 1937. “Junto a las sustancias albumínicas (proteínas), integradas por una urdimbre de aminoácidos, existen las sustancias albumínicas compuestas (proteidos), que contienen otras combinaciones, como azúcar o ácido fosfórico. Cada organismo animal o vegetal tiene su propio tipo de prótidos; por eso la pluralidad de especies vegetales y animales, la cifra del conjunto de proteínas sintetizadas en la naturaleza, al bioquímico todavía le aguardan sus problemas” (Hiller, *o. c.*, 318).

⁴⁸⁶ Smith, *o.c.*, 199

⁴⁸⁷ “Aún no conocemos la naturaleza de las interacciones que han hecho la célula” (Rueff, *o. c.*, 151). “Está claro que las propiedades de un organismo rebasan las propiedades de sus componentes. La naturaleza hace más que sumar: integra. Así, el poder de reproducir un orden característico pertenece a la célula, no a sus componentes” (Francois Jacob, *en o.c.*, *Ibid.* 33).

⁴⁸⁸ Popper / Eccles *o. c.*, 492. “Las dificultades en el modo de explicación del origen de la vida pueden ser insuperables” (*Ibid.* 32). “Todavía sabemos muy poco del origen de la vida” (Hiller, *o. c.* 314). “Hoy por hoy no existe un solo caso que indique el origen de la vida a partir de lo inanimado” (*Ibid.* 312). “Si es verdad que la vida ha evolucionado a partir de la materia orgánica, será totalmente arbitrario dónde haya que trazar una línea divisoria. Dependerá de lo que entendamos por vida” (*Ibid.* 315).

⁴⁸⁹ Como el de Max Sheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929, o el de Broad, *La mente y su lugar en la naturaleza*.

A mayor comprensión, mayor sinsentido. “Cuanto más comprensible parece el universo, tanto más sinsentido parece también”⁴⁹⁰. Las cantidad inconmensurable de sus galaxias (doscientos mil millones de estrellas sólo en la Vía Láctea) entre una inicial explosión en incalculable calor (¿?), o futura extinción en frío eterno (¿?), producen el intervalo presente en que uno de los sistemas, el solar, consiente, en minúsculo planeta antrópico, que se den, de momento, ‘vida’ y ‘cerebro’.

Es en reducto insignificante en un sistema de determinada galaxia que se da la contigüidad entre modalidades energéticas, como son ‘vida’ y vida que piensa. Sin electrobioquímica no hay neronas y sin neuronas no hay conciencia en el bípedo que llegó a razonar.

La bioanimalidad determina la sensación, la dinámica biomuscular la neuropensante, más los sentimientos armonizados. El hombre surge en ‘animalismo’, como éste en ‘vitalismo’, formando ambos estratos la bioanimalidad, especialmente acentuada desde el siglo XIX por Spencer, Darwin, y Bergson.

Milenaria tradición metafísica vino refiriéndose al pensamiento consciente exento de biología, autónomo, soberano. Ficción académica presente todavía en Descartes, con seguidores ‘espiritualistas’ a granel; cuando la realidad es que pensar está condicionado por compleja energización material en la red neuronal electro-bioquímica⁴⁹¹.

Si designamos ‘vida’ a un fenómeno que emerge desde estratos energéticos nanométricos a los que no tiene acceso la ciencia, el epifenómeno ‘pensar’ necesariamente eludirá entregarnos su identidad desconectado de la sinergia en que se produce. “La vida trasciende y a la vez incluye a la materia; la mente trasciende y a la vez incluye a la vida; el alma trasciende y a la vez incluye a la mente; y el espíritu trasciende y a la vez incluye el alma. En este punto, sin embargo, asintótico con la infinitud, llegamos a un límite paradójico: el espíritu es lo que trasciende todo y a la vez incluye todo”⁴⁹². Es por lo que la ciencia parece encaminada a la integración ‘materia-espíritu’.

Mientras tanto, tenemos que resignarnos a deseos de avance entre follaje verbal impropio, si bien hay términos, como el de ‘alma’, fuera de circulación científica hace tiempo. Pero quedan otros (‘mente’, ‘espíritu’) que tantos pensadores continúan utilizando como científicamente válidos⁴⁹³, cuando la realidad es que carecen de toda precisión confiable.

⁴⁹⁰ Weimberg, *Los tres primeros minutos del universo*.

⁴⁹¹ Miller, R. *Meaning and Purpose in the intact Brain. A philosophical, psychological and biological Account of conscious Process*. Oxford University Press, New York, 1986.

⁴⁹² Wilber, o. c. 36.

⁴⁹³ “El espíritu es el *más elevado* de todos los campos posibles; es la cima de todos los reinos, el Ser más allá de todos los seres. Es el campo que no está supeditado a ningún otro campo, el que garantiza su naturaleza radicalmente trascendente. Por otra parte, puesto que el espíritu todo lo penetra y todo lo abarca –puesto que es la base de toda base posible, la condición de todas las condiciones y la Naturaleza de todas las naturalezas- no cabe concebirlo como un reino aparte de todos los demás, sino como el fundamento y el Ser de todos los reinos posibles, el puro Aquello del cual toda manifestación es meramente un juego o modificación. Lo cual le garantiza (paradójicamente) su naturaleza

La ideología espiritualista puede que autorice eso de ‘espíritu’ en menoscabo del contexto energético general. Porque si momentos energéticos enumerados circulan concatenados en unicidad energética universal, ésta se presta a documentación más confiable que la de tan indeterminable ‘espíritu’.

3. Sinergia estructurada

En la encrucijada de las modalidades en la energía ayuda la metodología estructuralista. El ‘yo’ es, a la vez, estructura inmanente y trascendente⁴⁹⁴. Lo primero, porque equivale a la totalidad de sus vivencias; y lo segundo, porque es más que suma de momentos dinámicos, no aislados o enfatizados como ‘éste’ o ‘aquél’. “El yo es una estructura, totalidad que posee propiedades que no poseen sus elementos, o momentos, constitutivos”⁴⁹⁵ sólo virtualmente descriptibles.

Hay manifestaciones fenoménicas, no el yo sustancial, esencial, de la tradición espiritualista.

La simple observación, que tantas veces se adelanta a la ciencia, se expresaba en Séneca: El espíritu presenta miles de modos de aparecerse apariciones “en la estrechez de nuestro pecho”. “Se llega así a la conclusión que la categoría que permite comprender el yo no es la sustancia, sino *la categoría de función*, o lo que es lo mismo, de estructura o Gestalt”⁴⁹⁶.

Sin embargo, el estructuralismo (psicológico) necesita también precisión. Dentro de la biología de la conducta, la neurociencia progresa en integración estructuralista (teoría de la identidad psiconeuronal versus dualismo psiconeuronal de Popper / Eccles). El reduccionismo emergentista, o sistemático, se sitúa a medio camino del reduccionismo tradicional y del estructuralismo⁴⁹⁷; pero, las

radicalmente inmanente” (*Ibid.*, pp. 36-37). Extraño que un científico considere ‘científico’ el espíritu. Su imprecisión está clara en “Aquello que...”. A no ser que se refiera a *energía X*.

⁴⁹⁴ Frutos Cortés, E., “Inmanencia y trascendencia del ser y del conocer”, *Revista de Filosofía* 33 (1950) 301-305.

⁴⁹⁵ Francisco Miró Quesada, “La filosofía de Risieri Frondizi”, en *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondisi*, Editorial Universitaria, Puerto Rico, 1980, 52. Miró Quesada resume *El YO como estructura dinámica* (1970), del propio Frondizi. “Este resultado no es especulativo. Es resultado de la experimentación. La *Gestalttheorie* proporciona pruebas empíricas”. Destotalizado el ‘yo’, analíticamente reducido, puede ser metodología incorrecta hacia resultados incorrectos. Cruz Cruz, J., *Filosofía de la estructura*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1966.

⁴⁹⁶ “Una estructura tiene los siguientes caracteres: (1), posee cualidades que no tienen sus elementos; (2), hay influencia entre el todo (estructura) y sus partes; (3), los integrantes de la estructura son heterogéneos; (4), todas las vivencias están interrelacionadas a través del Todo”. Lhermitte, J. “Structure et déstructuration de la conscience”, *Etudes Carmelitaines*, 1958, 130 ss. Por su parte, escribe Miró Quesada, (*l.c.*): “La tendencia reduccionista comete errores fundamentales: 1) Los elementos tienen realidad más efectiva que los conjuntos (postulado metafísico); 2) El fin del conocimiento filosófico es descubrir elementos constitutivos de la realidad (postulado gnoseológico). De estos dos errores se desprende falsamente que los elementos pueden separarse del todo y que pueden determinarse inequívocamente. Pero si bien el atomismo cae en el error que trata de evitar, el método reduccionista ha cumplido una importante misión: hacer ver que los elementos, puedan o no separarse y tener consistencia propia, no son nada sin una organización estructural que les confiera unidad y sentido. El análisis ha llegado a reconocer la importancia de la función, organización y estructura” (*Ibid.*).

⁴⁹⁷ “Afirma que los sistemas poseen propiedades emergentes de las que sus componentes carecen: por ej., la densidad, viscosidad, transparencia, conductividad, son propiedades molares de un cuerpo líquido, que los átomos y moléculas que lo componen no poseen. Análogamente, las capacidades de recordar, aprender, percibir o pensar son propiedades de sistemas compuestos de muchas neuronas simples; lo mismo que la estabilidad y la temperatura son propiedades

estructuras, los conjuntos, deciden. “El yo racional se define como la facultad de las estructuras, mundo él mismo de las estructuras que ha creado como estructura de estructuras”⁴⁹⁸, incluido el inconsciente.

4. Estructura inconsciente

La vida no piensa sólo desde el hombre, ni la Naturaleza delibera sólo desde la voluntad racional. Razón y voluntad emergen desde profundidades vitales. Es por lo que la vida se encarga de ir sustituyendo mundos culturas y moralidades construídss por la suposición de autonomía de la razón y de la libertad⁴⁹⁹. El azar, o la voluntad de los dioses son naturaleza general, no exclusivamente neuronal.

Para Levi-Strauss, el fin de las ciencias humanas no es construir al ‘hombre’, sino reintegrarlo a la Naturaleza, rescatarlo de la civilización. El autor de *El pensamiento salvaje* pone así al hombre urbano en dirección a la Naturaleza, cuyos cimientos son de consistencia físicoquímica; base de que emerge la vida, incluida, naturalmente, la del animal con razón.

Oponer cultura a Naturaleza es hechura del hombre urbano, caricaturizado ya por los cínicos. Anterior a ciudad y a cultura, todo va y viene de materia cerebralmente inconsciente; de nervios y de hormonas pertenecientes a un orden de cosas bioquímico. Y lejos de tratarse de crudo materialismo, se trata de reconocerle a la materia cualidades superiores; como la de su potencialidad y dinamismo evolutivos⁵⁰⁰.

Sin tal proceso evolutivo previo, la llegada a la conciencia quedaría en el aire. Para entender en su totalidad determinados fenómenos, es fundamental su *proceso*. Y con todas sus oscuridades y penumbras⁵⁰¹, el estructuralismo cuenta con un contexto de consenso: prioridad funcional del conjunto frente al particularismo, o al elementalismo.

emergentes, no propiedades *resultantes*, tal como la energía” (Bunge-Ardilla, *Filosofía de la Psicología*, 263. Escribe también: “Los subsistemas neuronales que controlan la conducta o cumplen funciones mentales tienen propiedades de que carecen los elementos cuantitativos. Han emergido en el curso de procesos de evolución o del desarrollo, y algunos de ellos se sumergen como consecuencia de la enfermedad, o de la vejez” (*Ibid.* 298).

⁴⁹⁸ Picaza, J., “La estructura de la persona”, *Punta Europa* 121 (1967) 45-52. Guadorf, o. c., 162.

⁴⁹⁹ Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*. Eruyssen, Th., *Essay sur l'évolution psychologique ddu jugement*, París, 1904). “Una de las ventajas del subconsciente es que actúa sin evaluar. Así como conscientemente emitimos valores y juicios, el nconsciente es un sector inteligente de la mente que trata de conseguir objetivos determinados sin detenerse a evaluar su moralidad, ética o conveniencia [...]. Funciona sobre la base vital, sobre el impulso de la vida. En cambio, la conciencia funciona con la voluntad y el esfuerzo” (Fernando Trías de Bies, “El inconsciente como aliado”, *El País semanal*, domingo, 5 de octubre, 2008, p. 36

⁵⁰⁰ Sustitución de ‘creación’ por ‘evolución’, puesto que de lo que se trata no es de algo definitivo, sino de lo definitivamente en proceso (Gehlen, *El hombre*, 13).

⁵⁰¹ El texto de Saussure sobre estructuralismo lingüístico (1916) es oscuro. Nunca habla de ‘estructura’, ni de ‘estructuralismo’, sino de ‘sistemas’; y el empleo posterior de ‘estructuras’, y de ‘estructuralismo’ circula plagado de confusiones (R. Musso, *Falacias y mitos metodológicos de la Psicología*, 256-258). “No hay consenso acerca de en qué consiste el estructuralismo” (*Ibid.* 257).

Extendido después de la segunda guerra mundial a todas las disciplinas humanísticas⁵⁰², había sido precedido por la controversia entre psicólogos (decimonónicos sobre todo) en torno a metodologías de conjunto y las que atomizaban las funciones mentales.

Totalidad, ‘forma’, son más que suma de partes, relacionadas éstas, no obstante, entre sí. Con aplicación a la psicología (sensación, imaginación, interacción, asociación) son, y forman, un solo proceso. Ilustrado por Dilthey⁵⁰³: el significado de un elemento de conducta sólo puede interpretarse en relación a la totalidad de las conexiones psíquicas del individuo en el cual se observa tal segmento. Fuera de su totalidad, ese ‘elemento’ carece de significado⁵⁰⁴.

Antropológicamente hablando, la racionalidad va incrustada en animalidad, así como ésta en bioquímica⁵⁰⁵. El problema está en totalizar mentalmente lo que en su realidad es sinergia única ramificándose.

Totalizar caracteriza al milenarismo pensamiento oriental, así como a algunos de los pensadores presocráticos. Totalizar va en la naturaleza misma del pensamiento. El moderno monismo idealista (Spinoza, Hegel, Bergson), o el materialista⁵⁰⁶, son modalidades de construcción sistemática en torno a determinada totalidad: espíritu, materia, o materia-espíritu, en uno⁵⁰⁷.

Hacer *metafísica* difiere hoy de la manera escolástica de ‘totalizar’. ¿Dónde y cómo unificar cósmicamente materia-vida-conciencia?

El estructuralismo difumina el ‘yo’ de la tradición religioso-popular, sostenida por correspondiente psicología metafísica espiritualista. Explica por partes quel yo ideal y absoluto. Hace frente, con franqueza anteriormente inexistente, a la indeterminación del orden en que todos los elementos entran en la relación⁵⁰⁸. Orden, conjunto, estructura, función, relegan a lo inservible lo ‘esencial’ y ‘sustancial’ de antaño.

El concepto de ‘forma’ (formación, conformación) re-conceptúa (Husserl, Derrida⁵⁰⁹) los de esencia, verdad, evidencia, sentido, presencia. Filósofos y psicólogos coinciden en esquemas atemporales en que el individuo deja su individualidad en

⁵⁰² Levi-Strauss, *Antropología cultural*. Blanshard, *Current Structures of Reason*. Corvez, *Losestructuralistas*.

⁵⁰³ Dilthey, *La estructura de la vida psíquica*.

⁵⁰⁴ R. Musso, o. c. 211-174. La configuración (Gestaltung), pasa también a la teoría del arte (Mondrian), y a la psiquiatría (cómo vive el paciente el espacio, el tiempo...)

⁵⁰⁵ Van Peursen, C. A. *Le corps, l'âme, l'esprit. Introduction á une antropologie phenomenologique*. Martinus Nijhoff Publishers, Hiaghan, Massachussets, 1979.

⁵⁰⁶ Lang, *Historia del materialismo*.

⁵⁰⁷ “En la grandiosa concepción panteísta de Spinoza, la noción de *mundo* (cosmos, universus) se identifica con la noción total de ‘Dios’; esta concepción es al mismo tiempo el más puro y razonable *monismo*, y el más intelectual y abstracto *mono-teísmo*- Esta *substancia universal*, o este ‘divino ser cósmico’ nos muestra dos aspectos de su verdadera esencia, dos *atributos* fundamentales: la *materia* (extensa e infinita) y el *espíritu* (substancia-energía) que abarca todo y que está dotada de pensamiento” (Cl. Tresmontant, *Los problemas del Ateísmo*, 205-206).

⁵⁰⁸ Broeckman, *El estructuralismo*, 9.

⁵⁰⁹ *Ibid.* 154.

los más hondos estratos de que procede⁵¹⁰. La tópica freudiana (*Id-Yo*) es descriptiva, sin líneas definidas.

5. La barrera de lo indeterminable

Palabras finales del matemático octogenario A. N. Whitehead cuando, la inmortalidad por tema, se despide de Harvard en la primavera de 1981: “the exactness is a fake” (la exactitud es un engaño). Y Manuel Caballero Bonald, Premio Nacional de las Letras, puede escribir hoy: “¡Qué palabra inhumana es la palabra certeza!”. Y, “el que no tiene dudas, el que está seguro de todo, es lo que hay de más parecido a un imbécil”⁵¹¹.

Realidad, -tenía escrito Paul Valéry- es lo absolutamente comunicable. “aquello que no se parece a nada, que nada la representa, que nada la significa”; porque queda más y más allá de cómo y cuándo se manifiesta.

Barnett observa que la palabra ‘real’ (wirlich) no figura en el diccionario de la física cuántica⁵¹². Y en torno a qué es verdaderamente *real*, Eddington homologa realidad con ‘ilusión’, sea ésta física (subcuántica, simbólica), o mística. Por su incapacidad para desenredarse de la ilusión el hombre no es radicalmente libre. Lo que llama ‘pensar’ implica racionalizar, opinar, creer, ideologizar⁵¹³, merodear mentalmente en torno de algo que es verdad probable, provisionalmente indeterminable⁵¹⁴. Auténtica algarabía de actitudes, pseudoconvicciones y propuestas en la historia del cerebro.

Hay deficiencia de demostración en la civilización, pensaba Nietzsche, y el problema está en la herramienta de la demostración, que es el pensamiento. Al creer el hombre que sabe cómo está hecho⁵¹⁵, se aleja de como está realmente

⁵¹⁰ L. Shajovick, *Los Nuevos sofistas*, 213. Ser-no ser, de la polémica presocrática, regresaría a escena cultural en proteico ‘pensar’ igual a ser, éste no igual a conciencia (humana); ser equivalente a realización inabarcable de cuanto sueña o desea, potencia omnimoda de ‘pensamiento’ (*Ibid.* 347).

⁵¹¹ No obstante, científicos optimistas amortiguan el desaliento. “En un libro de insensatez poco común, titulado *El colapso de la ciencia*, H. Dingle escribió: ‘Es el caos..., el Diluvio, lo que tenemos delante. La verdad es todo lo contrario: la época que siguió al descubrimiento de Plank dio origen en la Física a un avance en tromba, con una serie de nuevos hallazgos y conquistas que nos permitieron adentrarnos en profundidades insospechadas de la naturaleza’” (P. Jordan, *El hombre de ciencia frente al problema religioso*, 192). A. Michael Turner, cosmólogo de la Universidad de Chicago, es prudente. “Sabemos mucho, pero entendemos muy poco”.

⁵¹² López Quintás, *Metodología de lo suprasensible*, 67.

⁵¹³ Richard Dawkins, *Escalando el monte improbable*. Kolakowski, *El racionalismo como ideología*.

⁵¹⁴ “Filosofía es la investigación de las cosas por el pensamiento” (Hegel, *Lógica*, p. 29). Uno de sus objetivos, la ‘determinabilidad’.

⁵¹⁵ Aclarar conducta humana, no es imposible, pero sí arduo. “La conducta es un tema difícil, no porque sea inaccesible, sino porque es extremadamente complejo. Puesto que se trata de un proceso, más que de una cosa, no puede ser retenido fácilmente para observarlo. Es cambiante, fluida, se disipa, y por esta razón exige del científico gran dosis de inventiva y energía” (Skinner, *Ciencia y conducta humana*, 45) “El hombre considerado como un todo supera toda objetivación aceptable” (K. Jaspers, *Autobiografía filosófica*).

hecho. Entre sus creencias y su fe en la ciencia, no distingue siempre lo que es enigma (provisional) de lo que es misterio (definitivo)⁵¹⁶.

La resonancia galardonó al Nóbel de Medicina (1912) Alexis Carrel⁵¹⁷. Tema sobre el que vuelven el físico contemporáneo, J. E. Charon⁵¹⁸, y Jung: “La mente encierra tantos enigmas como el cosmos en sus galaxias”⁵¹⁹.

Stephan Zweig, existencialmente confundido (hasta el suicidio), escribía poco después: “El alma no es una hormona, sino un mundo de dimensiones cósmicas”⁵²⁰. Y Gehlendespués de él: “El hombre es un campo de investigación en el que aún hoy día puede observarse un número indefinido de fenómenos antes nunca vistos y aun a los que todavía no se les ha dado nombre”⁵²¹.

Todos precedidos por psicología secular. El alma, ignorante de sí misma –escribía Séneca-, anda constantemente buscándose. Todos la tenemos y todos la desconocemos⁵²². Como a propósito de la primera de todas las preguntas, *qué es el ser*, no existe respuesta; a no ser que se acepte como fundamental⁵²³. La del hombre acerca de sí mismo tampoco ha encontrado respuesta. “No hay hombre capaz de decir quién es. Nadie sabe lo que ha venido a hacer a este mundo”⁵²⁴. Cuesta llegar a saberlo.

Cada vez menos, y uno por uno, ‘hombre’ no significa en tanto que unidad, sino en el conjunto de la especie.

No planteaba bien Sócrates –razonaba Max Müller- cuando entendía por hombre al individuo. La marcha de la historia ha descubierto sendas mentales que no llegó a imaginar la gran triada Sócrates, Platón y Aristóteles. No se puede pretender conocer a un individuo (ni este conocerse) con desvinculado de, la especie a que pertenece. Es hora de cambiar –propone el autor de *La mitología comparada-* el ‘conócete a ti mismo’ por ‘humanidad, conócete a ti misma’. Primero que el Sócrates de los individuos es para Nietzsche el Darwin de las especies.

La incógnita exige más y más estantes de las bibliotecas, con rótulo general ‘no sabemos’, ‘todavía no se sabe’ para sus ringleras de libros. Propio del pensar filosófico es hoy, como en los *Diálogos* platónicos, caminar y caminar

⁵¹⁶ Staate, H. A., *The pertinence of Paradoxe: A Study of the Dialectics of Reason-In-Existence*, University Press of America, 1982. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et K. Jaspers. Hhilosophie du Mystère et Philosophie Paradoxe*, Edit. Temps Présent, París, 1947.

⁵¹⁷ Alexis Carrel, *El hombre, un desconocido*

⁵¹⁸ J. E. Charon, *El espíritu, ese desconocido*, 1977.

⁵¹⁹ Jung, *La energía psíquica*.

⁵²⁰ Stephan Zweig, *La curación por el espíritu*.

⁵²¹ Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su mundo*.

⁵²² Séneca, *Cn 25*.

⁵²³ “The pure notion of being raises all questions but answers none. The euristic notion envisages all answers but determines none” (Lonergan, *Insight*, Lonergan Research Institut of Regis College, Toronto, 1988, p. 66). Leonardo Polo, *El acceso al Ser*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1964. García Bacca, D., *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, FCE, México, 1963.

⁵²⁴ Leon Bloy, *El alma de Napoleón*. García Bacca, *Las ideas de ser y de estar, de posibilidad y realidad en la idea del hombre según la filosofía actual*, Laye, Barcelona, 1955.

dialécticamente hasta sorprenderse en el punto de partida⁵²⁵. El mito en torno a un principio desconocido. Thomas Mann novelando a Schopenhauer.

La *Crítica de la Razón Pura* levantaba acta de desconocimiento en temas, como el del ‘alma’, por el que venía desviviéndose la razón. Arranque poético dentro de lo patético: “El país de la verdad, palabra seductora, está rodeado por un vasto y tempestuoso océano, verdadero imperio de la ilusión, donde muchas tinieblas espesas y bancos de hielo sin resistencia y a punto de derretirse ofrecen el aspecto engañoso de tierras nuevas, atraen sin cesar con vanas esperanzas al navegante que sueña con descubrimientos y le comprometen en aventuras que no sabe rechazar y que si embargo no puede realizar...”. La prosa poética de Kant vuelve al brumoso Palacio de la Verdad inaccesible en los versos crípticos de Parménides.

Con la incertidumbre por brújula⁵²⁶, la mente humana fluctúa en un océano de litorales irreales. Sus movidas consisten, más que nada, en cambios de rumbo⁵²⁷, con la llegada de siempre a lo indeterminable por interminable, y viceversa.

En las investigaciones sobre el ‘alma’, -predijo el psicologismo-, “mientras más se avanza más incierta se hace la marcha”⁵²⁸. Los exploradores en psicología de los dos últimos siglos, no logran aplacar a la esfinge. Claramente modernizada la biología, con paso acelerado contemporáneo, la ciencia decimonónica acaba con la creencia de que se pueda llegar a descorrer el velo de la verdad del Universo, y que las formas naturales puedan reducirse a las leyes de la mecánica⁵²⁹.

Continúa siéndonos familiar determinado vocabulario, creyendo que sabemos de qué estamos hablando (‘fenómenos psíquicos’, ‘sensación’, ‘sentimientos’, ‘inclinaciones...’), cuando la concepción científica y verdadera de estos fenómenos constituye uno de los grandes problemas de la ciencia⁵³⁰. El problema continúa,

⁵²⁵ J. A. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*. Prologando *La naturaleza del significado*, de N. E. Christensen, Aranguren cuestionaba un avance consistente en regresar. Demasiado *neo*: neoconservadurismo, neohumanismo, neosolidarismo, neocoperativismo, neoliberalismo, neocolonialismo, neoimperialismo, neosocialismo. neopositivismo, y etc. Por otra parte, con ganas de salir de monotonías culturales, dando el salto: metapsicología (Lacan), metalenguaje (Wittgenstein), metahistoria, metaética, metamatemática, metacultura, y etc., algo así como si pensamiento cansado y aburrido de la mera psicología, ética, matemática, historia, lenguaje, y demás.

⁵²⁶ “La subjetividad se toma su tiempo para que le aparezcan las razones que la hacen pensar que no siempre ha sido; y ese tiempo es completamente irreductible a aquel en que ella no era, porque es ya tiempo ‘de’ la subjetividad, aunque todavía no lo sea de la conciencia de su pasado no-ser, ni la del no-ser de su conciencia misma” (Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 85).

⁵²⁷ B. Russell, *Religión y Ciencia*, 77. “Sin embargo, mucho se ha logrado y se han descartado muchos viejos errores”.

⁵²⁸ Kostileff, *La crisis de la psicología experimental. El presente y el porvenir* (París, 1911), Madrid, 1922. “Entre los campos importantes del conocimiento científico, el menos avanzado de todos es el de la psicología [...]. El alma, aunque familiar para los teólogos, apenas puede ser considerada como un concepto científico. Ningún psicólogo diría que el objeto de su estudio es el alma, y si se le pregunta por su objeto le sería difícil dar respuesta. Algunos dirán que la psicología se ocupa de los fenómenos psíquicos. Pero quedarán desconcertados si les pidiera aclarar en qué aspecto los ‘fenómenos psíquicos’ difieren de los que proporciona la física. Las eregiones psicológicas fundamentales nos llevan rápidamente a las regiones de la incertidumbre filosófica, y es más difícil que en otras ciencias evitar preguntas fundamentales, a causa de la pobreza del conocimiento experimental exacto” (B. Russell, *o. y l. c.*).

⁵²⁹ Ph. Kranck, *Modern Science and its Philosophy*, 1950.

⁵³⁰ Afirmación desde el materialismo dialéctico. *Psicología*, Instituto de investigación científica. Academia de Ciencias Pedagógicas de la URSS, Grijalbo, Méjico, 1960, 43.

porque en la base, “el inacabamiento de la ciencia” se debe al sujeto de la ciencia⁵³¹, que es la indeterminabilidad de lo mental.

Se impone desde la física cuántica el indeterminismo. “Reconocimiento universal de que no nos hemos puesto en contacto con la realidad última de nada”⁵³²; la realidad ‘pensada’; incógnita cómo y desde dónde. “En el estado actual de nuestros conocimientos no veo cómo podríamos extraer del medio subcuántico, o de cualquiera otra realidad objetiva, la explicación de la entidad indivisible que constituye la persona humana”⁵³³. Occidente, tal como lo vio Nietzsche, sigue en problemas con la demostración.

6. ‘Alma’

Contra poniendo ‘energía vital’ a ‘materialismo’ el romanticismo enfatizaba el dualismo tradicional ‘materia’ y ‘vida’⁵³⁴; más fácil de entender entonces la primera que la segunda.

Aristóteles había sido el primer pensador en someter la vida a sostenido análisis racional. Entre las opciones para abordarla, la religiosa, la filosófica y la científica, prefiere la filosófica, científica en sus días; aunque concede a la tradición mística la distinción en el ‘alma’ (racional) de dos tipos de entendimiento: uno *pathétikos* (pasivo), otro *poietikós* (activo), éste inmortal y eterno (*athanaton and áiaion*)⁵³⁵.

La vida es fenómeno tan contiguo con la materia, que es vida material. Hay materia sin vida, pero cuando se manifiesta viviente lo hace en modalidad vegetal, animal, o racional, donde la segunda incluye propiedades de la primera, y la tercera propiedades de las dos anteriores. La vida vegetal-animal culmina en ‘racional’, inseparable de las anteriores.

En biología hay un componente físico-químico (*hylé*), otro biopsíquico, (*psyche*), más el bionoético, o pensamiento (*nous*). Vida que los ecosistemas invitan a no disgregar, porque se trata del todo inseparable que es la *biokoinía*, o *biokinesis*.

Si vida es materia común, más ‘lo otro’, no interesa tanto indagarlo en la flor o en el elefante como a propósito del único viviente que busca descifrarse. ¿Hay esa otra modalidad de vida que no sea común con la de la flor o con la del elefante?

⁵³¹ Bachelard, *El materialismo racional*.

⁵³² J. Jeans, en Wilber, *Cuestiones cuánticas*, 174. “Oscuridad insondable de la materia” (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 177).

⁵³³ J. Rueff, *Visión cuántica del universo*.

⁵³⁴ “El divorcio entre la filosofía y las ciencias naturales comenzó en el siglo XIX, producto en parte del movimiento romántico, que tomó la filosofía como una liberación del materialismo científico” (Ayer, *o.c.*, 53).

⁵³⁵ Aristóteles, *Sobre el alma*, 3, 5. Brentano, *Die Psychologie lehre vom nus poiêtikos*. Ver bibliografía..

Contrario a la tradición platónica, en que la materia tiene valor negativo (concretamente, el cuerpo humano cárcel de un alma), Aristóteles no ve el cuerpo en términos de habitación de un ocupante, sino vida como unicidad desde dos confluencias: la materia y la forma. La ‘forma’ (‘vida’) es quien da esencia específica a lo que sin ella quedaría en materia genérica.

Establece que la unidad viva ‘hombre’ es homogeneidad viviente, no heterogeneidad; pero sin que él, o alguien después haya dado con la fórmula científica. “La afirmación de que el hombre es una *unidad*, -cuerpo-alma-espíritu-sigue siendo abstracta. Ciertamente, es verdadera, pero desde el punto de vista lógico es negativa: expresa el rechazo del dualismo, pero, sin embargo, no dice nada sobre el aspecto positivo”⁵³⁶. Adquiere relevancia histórica, no obstante, que la antropológica básica continúe siendo aristotélica. Hasta el punto de que su libro *Sobre el alma* (hay quien opina⁵³⁷) ofrece todavía actualidad.

Con la aparición del cristianismo en el panorama intelectual, decididamente platónico en la materia (alma separable del cuerpo), se enfrenta, como la tradición órfico-platónica, al realismo científico aristotélico⁵³⁸. A las objeciones que le han venido al cristianismo por su alianza con el misticismo neoplatonismo, responde con reafirmaciones⁵³⁹ que no cuadran con el antiinmortalismo bíblico mosaico.

Los primeros intelectuales cristianos andan en busca de respuesta a una pregunta que no hace Aristóteles: la del origen del ‘alma’. Naturalmente, el pensador bautizado se inclina al creacionismo, inadmisibles para el pensamiento griego. Pero en la refriega entre pensadores bautizados y no bautizados persiste otra pregunta: cómo es que dos elementos heterogéneos fraguan una unidad.

Sobresale otro punto de vista cristiano, por su alejamiento de cómodo sobrenaturalismo⁵⁴⁰: el de ‘no se sabe’, o ‘no sabemos’. “No hay acuerdo entre los filósofos qué cosa sea el ‘alma’. Y puede ser que no lo haya nunca”⁵⁴¹.

Honra a san Agustín la misma actitud. Se trata de un imposible para el entendimiento, que, definitivamente, nunca conocerá la respuesta⁵⁴². “El modo

⁵³⁶ Gehlen, *El hombre y su puesto en el mundo*, 13

⁵³⁷ V. White, *Dios y el inconsciente*, 115-118. F. Brentano, *Aristoteles lehre vom Ursprung des menslichen Geistes*. Vere bibliografía.

⁵³⁸ Un neoplatónico, Nemesio de Emesis, defiende, contra Aristóteles, a Platón. “Platón no dice que el hombre es un alma y un cuerpo, sino un alma que se sirve de un cuerpo. En esto ha conocido mejor que Aristóteles lo que es el hombre, y con ello nos orienta mejor hacia el estudio del alma sola y su divinidad. Así, seguros de ser almas, busca sólo los bienes del alma y no amaremos los deseos del cuerpo, puesto que no son del hombre, sino principalmente del animal, porque el hombre es también un animal”. Arreglo –queda a la vista- desafortunado.

⁵³⁹ Víctor Ponce, (*Apología del cuerpo*, traducc., de C. R. Garrido, Fax, Madrid, 1919). Malo no es el cuerpo, sino usarlo mal. El espíritu lo necesita para expresarse. Y son extremos tanto el espiritualismo como el materialismo, porque el hombre es *enpsyjosoma*.

⁵⁴⁰ Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*. Todavía en la modernidad recurren a soluciones sobrenaturalistas pensadores cristianos de la talla de Malebranche, o Leibniz. Para el primero, la interacción cuerpo-alma es cosa de Dios, quien, con ocasión (ocasionalismo) de determinada impresión en una de ambas partes, se encarga de que la otra acuse recibo. Han sido sincronizadas previamente por Dios esas dos partes de ‘hombre’.

⁵⁴¹ Lactancio, *De opificio Dei*, 18. Califica el problema como poco menos que de inabordable (‘inextricabilis quaestio’).

como los espíritus se unen a los cuerpos, y se hacen animales, es admirable; y el hombre no es capaz de comprenderlo, con ser ‘hombre’ precisamente eso”⁵⁴³. El hecho, ahí está. Ausente una explicación.

Aristóteles pone la primera piedra en Psicología, no del todo de espaldas a la poesía y mitológica que le rodea. Pero sin creencias de que partir, o que tener que seguir, razona en directo: “Los hombres asocian el alma con el cuerpo sin especificar por qué esto es así y de qué manera está condicionado el cuerpo, aunque parecen creer que esto es necesario y esencial”⁵⁴⁴. Como tantas otras cosas, es algo tan familiar, que no se lo somete a reflexión.

Comodidad de creer; cómodo *quizá* que deja de serlo si se indaga por qué son así las cosas. “Es, en efecto, por medio de esta asociación [alma-cuerpo] como una actúa y el otro es actuado, como una se mueve y el otro es movido. Y una relación de esta clase no se halla en combinaciones casuales, o fortuitas”. La casualidad no explica. Entre ‘alma’ y ‘cuerpo’ se da causalidad. Falta localizarla.

Cuando la vida (alma) se va, deja materia descomponiéndose. La vida era quien la concertaba. Es uno de los términos en que el *Fedón* concibe eso de ‘alma’: en tanto que armonía y coordinación de funciones vitales. Eso, cuando la vida está. Porque cuándo se va, Platón adopta el mito milenar: transmigra para dinamizar otro organismo.

Platón le debe a Pitágoras terminología como la de número (*arizmós*), imprescindible para ordenar (*kosmos=orden*)⁵⁴⁵, la naturaleza circunstante. Es en lo que consiste el saber (*mathesis*); en explicar las cosas desde símbolos matemáticos.

El ‘alma’ pitagórica, de naturaleza inmortal, ha sido castigada a la cárcel (*sema*) del cuerpo (*soma*), a causa de la impureza en que alguna vez (¿?) incurrió. Y ha de purificarse en cadena de miles de años reencarnándose hasta poder regresar al mundo puro de la no-materia. Creencia mítica que no seduce al ‘científico’ Aristóteles.

El energetismo vivo se lo explica Platón imaginativamente. El ‘alma’ inmortal y eterna, de rango supracorporal, es entidad con movimiento propio y continuo. Imagen y semejanza (emanada) de un alma universal cuyo cuerpo es el inmenso cosmos; forma en que las ‘almas’ dinamizan a su vez cuerpos menores correspondientes.

⁵⁴² *De civitate Dei* XXI, 10. Otro pensador cristiano de gran influjo en la mentalidad medieval occidental, es san Juan Damasceno. En su obra (*La fuente del conocimiento*), manejada en las universidades medievales, declara misteriosamente incomprensible la manera en que puedan estar unidos alma y cuerpo.

⁵⁴³ S. Agustín, o. c.. XXII, 4. “Hombre no es sólo el alma sola o cuerpo solo, sino alma y cuerpo. No es el alma todo el hombre ni el cuerpo es todo el hombre. Cuando están juntos el alma y el cuerpo se llaman hombre” (*Ibid.* 4 y 5; XVII, 24).

⁵⁴⁴ Aristóteles, *Sobre el alma* I, 4, 4076 a. A. Díaz Blanco, “El problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo en la Psicología actual”, (*Homenaje al proferos Alarcos García*, Universidad de Valladolid, 1965-1967, t. II, 995-960).

⁵⁴⁵ Lo justo mantiene unidos cielos y tierra, “y por eso llamamos *cosmos* a todo ese conjunto” (*Gorgias* 509 a).

Platón se vale de símbolos mecánicos: el del piloto con respecto al navío; el del auriga con respecto al carro. Auriga es ‘la parte racional’ del alma que controla dos caballos: uno negro (tendencias innobles del alma); otro blanco, dócil, de tendencias opuestas. No se da unión nave-piloto, caballo-jinete. El barco cambia de piloto, el caballo de jinete; como el ‘alma’ puede pasar de un cuerpo a otro sin formar unidad con ninguno.

No hay unión, no puede haberla, entre el elemento luminoso, inmortal y eterno, presente en el hombre, con el otro, corruptible y oscuro. Pero durante el tiempo que ese elemento de luz eterna en movimiento habita en la materia, le comunica dinamismo vital. Nada gana el ‘alma’ metida en un cuerpo, a no ser paciente purificación. Quien gana únicamente con la presencia de la vida es el cuerpo dinamizado por ella.

En el proceso purificador, la oscuridad de la cárcel carnal afecta también al ocupante. Platón no es claro describiendo el mito de por sí oscuro. A ratos diseña tendencias del alma dentro del cuerpo: una, amando los placeres carnales, contra el proceso de purificación; otra, fiel a su añoranza al ‘otro’ mundo, de que proviene. Díada de almas diferentes⁵⁴⁶.

La oscuridad mitológica impuso, no obstante, terminología milenaria. Aristóteles admite tres tipos de ‘alma’: la de la vegetal, la animal, sensitiva, y la del animal que, además de vegetar y de sentir, ‘piensa’. La trasmigración (regresiva) que explica la presencia de alma en plantas y en animales mediante la creencia deambulatoria, no tiene cabida en la ciencia aristotélica. La energía vital de la planta y del animal son idéntica energía simbiotizada en el bípedo que piensa. No está habitado por tres almas, sino por una con funciones distintas.

No obstante, si la energía vital se da también fuera del hombre, presenta en él áreas diferenciadas en densidad e intensidad y, sobre todo, en calidad: *soma*, cuerpo, *psyjé*, alma, *pneuma*, o *nous*, mente, pensamiento.

Diferentes funciones en la energía vital, que a partir de Platón y de su discípulo más famoso, son nomenclatura filosófica correspondiente acerca de los momentos o ‘movimientos’ del alma.

Nomenclatura determinada, pero con desconcertante indeterminación semántica⁵⁴⁷. Interpretaciones del dinamismo vital influidas por ideologías morales y religiosas, latinizadas por el estoicismo romano como alma *concupiscible* (su libido y

⁵⁴⁶ Carlos Manuel Herrán, “Las dos almas de *Las Leyes* y el problema del dualismo platónico”, *El hombre y su obra. Ensayo en honor de Risieri Fondizi*, Editorial Universitaria, Puerto Rico, 1980, 203-214.

⁵⁴⁷ Neopitagóricos y neoplatónicos siguen empleándola. En esa mentalidad, san Pablo espiritualiza entre *soma*, *psyje* y *pneuma*. La carne y el espíritu, en permanente confrontación (platónico-pitagórica), donde la carne puede espiritualizarse, como el espíritu carnalizarse. En su *Carta a los Corintios* (2,15,44) cuerpo animal (psíquico), o cuerpo espiritual (pneumático). El gnosticismo maneja los conceptos de alma inferior (vegetativa y sensitiva), y alma intelectual, o *pneuma*. El estoicismo contrapone (en Séneca), con toda esa tradición, el lote carnal al mental, donde Marco Aurelio entiende por *pneuma* el alma en estado incorpóreo. Versión sutil en que el estoicismo diviniza cósmicamente la mente, homologándola con ‘Razón universal’, o Logos spermatikós, semilla viviente primigenia de la totalidad existente. En Plotino, *nous* (alma superior), es ese Logos en cuanto “unidad latente en la multiplicidad”.

apetencias); alma *irascible* (sus actitud a la defensiva), y *racional*, controlando a las anteriores.

El *pneuma* griego (originalmente ‘soplo’, ‘hálito’, ‘aliento’, respiración’) latinizado *spiritus*, pasa a designar la vida (no la hay si el mamífero no respira). Reforzado por la mentalidad cristiana adquiere significado *metafísico*.

No obstante, la indefinición de origen seguirá siendo responsable de posteriores analogías arbitrarias. En esa tradición imprecisa se referirá Bacón al “espíritu vital”; Descartes a “espíritu animal”; a distancia de la “aparición del espíritu en los animales”⁵⁴⁸; y aún más abajo, “porque existe siempre un germen de espíritu en la materia”.

Klages no ve la lucha en la oposición platónica entre el cuerpo y el alma, o entre un alma y su cuerpo, sino entre la esfera psicosomática (logocéntrica, racional), y la esfera especulativa, o espíritu⁵⁴⁹. Artificios semánticos de lo que en su cuna fue fisiología respiratoria.

7. ‘Energeia’

Aunque el concepto de ‘vida’ es platónico⁵⁵⁰, Aristóteles avanza de espaldas a la mitología, valiéndose, en gran parte, del aportaciones presocráticas.

Cada unidad física (*fisis*, naturaleza), árbol, caballo, piedra..., es *sustancia segunda* (entidad particular), no esencia, o sustancia primera (general, universal)). La cosa física consta de un elemento común, la *materia prima*, y de otro que diferencia cada cosa de otra, la *forma* (que no hay que confundir con figura). Materia prima informe, común, que puede asumir toda forma posible.

Claro que ese tipo de materia (prima) impalpable, invisible, es *metafísica*, en el sentido de hipótesis de trabajo para explicar las *transformaciones*, movimiento y cambio físicos. Si no existiera *algo* que permaneciera durante el proceso de cambio, cambiaría nada; el proceso sería irreal. Mientras que lo que sucede es que toda cosa física es de constitución dinámica (*dynamis*, posibilidad), potencialmente posterior a su momento presente. Es actualmente algo, y al mismo tiempo está pudiendo ser otra cosa. La madera no es carbón, el carbón no es humo, el humo no es ceniza. Pero, todas esas formas pueden ir llegando a ser en cualquier momento. La escolástica latinizó *virtualis*, (*virtus*, fuerza, poder) ese dinamismo de las cosas a punto de pasar de una forma a otra ulterior.

En tanto que cosa física, ‘hombre’ consta de algo genérico, igual en todos los individuos, y de algo que le individualiza diferente: la esencia, o ‘forma’ propia, su

⁵⁴⁸ G. Santayana, *Principados y Potestades*, IV.

⁵⁴⁹ L. Klages, *El espíritu como antagonista del alma*, 1929.

⁵⁵⁰ Gilson, *De Aristóteles a Darwin*, 45.

‘alma’. Y explicando lo de ‘alma’ (*psyjé*) es donde utiliza Aristóteles *energeia*. Designa al fenómeno vivo como *energeia*; algo que, al hacer acto de presencia, actualiza (*entelexeia*) y evoluciona la materia.

Eco aristotélico en Hegel. Evolución (*Entwicklung*) es el paso entre dos estados, potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*); entendidos, respectivamente, como disposición a ser en sí (*Ausichsein*) y ‘realidad’ o ser para sí (*Fürsichsein*)⁵⁵¹. La definición de Aristóteles germanizado (“Podría definirse el alma como la primera actualidad de un cuerpo natural que posee potencialmente la vida”⁵⁵²) no es física; es metafísica⁵⁵³, porque no hay en ella proceso bioquímico alguno.

No hay vida observable sin cuerpo correspondiente; si bien no toda materia, o cuerpo, puede aspirar a tenerla. Ha de poseer capacidad previa, ‘potencialidad. Perspicacia aristotélica es la de consignar que (camino de la vida), la misma *énérgeia* (*psyjé*) organiza ‘su’ materia para que, energetizada, pueda acomodarse en ella. Y es porque el cuerpo potencialmente vivo se diferencia del que no puede ‘vivir’ en que está ‘organizado’.

Aristóteles inaugura debidamente la biología y la psicología. “La biología necesita la idea de organismo”⁵⁵⁴. Pareja con la física contemporánea y sus *campos* de energía⁵⁵⁵, la biología, en este aspecto, evoluciona a partir de Aristóteles. “Encontramos un desarrollo parejo en la biología. Las nuevas teorías holísticas, que se van imponiendo desde comienzos del siglo veinte, han recurrido a la vieja definición (aristotélica); han insistido en que, en el mundo orgánico, el todo es anterior a las partes”⁵⁵⁶. La materia viva ha de ser organizada, (estar debidamente instrumentada) para que la vida haga acto de presencia y funcione.

Energeia es rigurosa primera actualización de vida donde no la hay. Acontecimiento dinámico. Movimiento de un orden físico azoico a un orden físico vivo. Inverso que el de vida a cadáver. Es *energeia* y *entelexia* (*en dirección a...*), término aristotélico adoptado por Driesch⁵⁵⁷, anteriormente propuesto como

⁵⁵¹ Julián Marías, *Biografía de la Filosofía*.

⁵⁵² Aristóteles, *Del alma*, 412 a.

⁵⁵³ “Estaba convencido Aristóteles de que para entender el plan general de la Naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como ‘la primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia’, la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna, este orden se ha invertido: las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como *asylum ignorantiae*” (E. Cassirer, *Antropología filosófica*, 39).

⁵⁵⁴ Bertrand Russell, *Religión y ciencia*, 135. Un organismo puede componerse, como el humano, de un número astronómico de células. En torno a los setenta y cinco billones (Ispizúa Belmonte, *Los secretos de la vida*, 10-11).

⁵⁵⁵ Su definición, es: un estado peculiar de tensión del espacio, que posee una determinada energía, y que puede ejercer fuerza sobre cuerpos apropiados. Por ej., una aguja de latón no sufre los efectos del campo magnético. No es un campo de fuerzas un imán, sino un trozo de hierro influido por aquél. El ‘yo’, como un campo de fuerzas, se estructura en una serie de capas, como una cebolla: lo espiritual, lo psíquico, lo somático, el medioambiente (Díez Blanco, *o. y l. c.*)

⁵⁵⁶ E. Cassirer, o.c., 184. De plácemes se sienten los tomistas neoescolásticos con la actualidad de Aristóteles en la materia (M. Barbado, *Estudios de psicología experimental*, CSIC, Madrid, 1946, 49-52).

⁵⁵⁷ Jordan objeta duramente a Driesch. “Al concepto de ‘entelequia’ se han dedicado libros enteros, pero no se ha dado de ella una definición de valor científico” (P. Jordan, “Biología de los cuantos”, en *El hombre de ciencia ante el*

entelékheia, o *vis*, (de Leibniz); preparando la llegada posterior de *energía* como el término más emblemático de la ciencia.

En sus orígenes se refirió a la actualización de lo potencial, mera posibilidad instantes antes; a movilización desde preámbulos de vida hacia vida en funciones. Nos encontramos ante la más remota explicación científica de la vida en la materia, sutil e indeterminable primer momento ‘naciendo’; como continúa siéndolo una vez aparecida y establecida⁵⁵⁸. *Ontobiología* primigenia, modalidad energética destinada, de origen, a culminar la energía.

Edith Stein, de acuerdo con Edwin Conrad-Martius, establece toda una ontología de esa *entelequia*⁵⁵⁹, valiosa para el neoescolasticismo contemporáneo.

Vida es, simultáneamente, dinamismo organizado, y a profundidad⁵⁶⁰. Últimas investigaciones confirman esa entidad enigmática que, según Aristóteles, comienza por construir su propio organismo.

En la base del organismo, la célula. “Entre la vida y la muerte, la célula lo hace todo: edifica, repara, controla, cambia, regula, sincroniza, informa, ordena”⁵⁶¹. Lo que se da por separado en la naturaleza, la vida lo combina, combinación que la define⁵⁶². *Enegeia* aristotélica, modalidad de energía universal. “Todo ser vivo

problema religioso, 363 ss. “A su célebre enunciado ‘el todo es más que la suma de sus partes’, le falta una definición de ‘suma’ y de ‘más que’ (*Ibíd.* 263).

⁵⁵⁸ “Quizá no sea inexacto afirmar que la entelequia jugó a los biólogos la misma treta que la luz a los físicos, pues también la entelequia parece ser la realidad más lábil del universo. Ambas desbordan la categoría de objeto. Bien vistas las cosas, las realidades más nobles no pueden ser calificadas de objetos, pero no por ello dejan de ser objetivas en grado eminente” (López Quintás, *Metodología de lo suprasensible*, 64).

⁵⁵⁹ Edith Stein, *El ser infinito y el ser eterno. Ensayo de una excursión al sentido del ser*. He aquí su comentario al pasaje de la Metafísica de Aristóteles: La entidad ‘vida’ manifiesta como toda entidad, los grados, o modos, del Ser: posible (potencial), o real (actual). Potencia (facultad, poder, movilidad), y acto (eficacia, realidad, acción). “Toda la extensión del Ser debe estar circunscrita a este doble aspecto de acto y potencia (p. 48). “La palabra acto abraza el sentido de los términos griegos *energeia*, *ergon*, y *entelechia*, entre otros” (p. 28). *Énergeia* (eficacia) significa el ser real, en oposición al ser posible (*dynamis*). Ésta, tiene como fin (*telos*) la actualización. Así, por ejemplo, la facultad (potencia) de pensar tiene como fin el pensamiento. “La finalidad es también llamada *forma* en Aristóteles” (p. 237). Cuando la realización de la potencia es una acción se llama también *ergon*. Este término engloba tanto el ser que queda comprendido dentro del que realiza la acción –el pensamiento en el pensador– como los resultados del obrar que tienen una existencia propia; por ejemplo, la cosa que existe gracias a la actividad del arquitecto. En el primer caso está completamente claro que la *énérgeia* y *ergon* (actividad) forman una sola cosa. Y puesto que la posibilidad ha alcanzado un objetivo en el ser real, a éste se le llama igualmente *entelechia* (entelequia), término que podríamos traducir como *realización del ser* (p. 19). Sin traducción posible al español, el alemán *regung* significa movimiento naciente, principio de un impulso (p. 60).

⁵⁶⁰ “Vida es acción. La vida es un proceso de múltiples mecanismos en constante renovación y en constante equilibrio con el medio. Sus misterios están celosamente guardados en los profundos secretos de su organización, donde moléculas y reacciones químicas danzan al ritmo impuesto por la dinámica de millones de años de procesos evolutivos” (Izpisúa Belmonte, *l.c.*).

⁵⁶¹ *Ibíd.*

⁵⁶² Bertrand Russell (*o. c.* 137) cita de la *Enciclopedia Británica*: “Desde el punto de vista del observador científico, un organismo viviente es un mecanismo complejo físico-químico que se autorregula, se autoprograma. Lo que desde este punto de vista llamamos ‘vida’ es la suma de sus procesos físico-químicos que forman una serie independiente, sin solución de continuidad y sin la interferencia de ninguna fuerza extraña y misteriosa”. Por su parte, Izpisúa Belmonte (*o. c.*): “Hay una serie de características que conjuntamente contribuyen a definir la vida: la autoorganización, la estabilidad, la reproducción, la utilización de la energía externa, y su combinación”.

requiere energía para su mantenimiento”⁵⁶³, y la vida, energía de origen, se renueva en permanente autoenergización.

La complejidad de la vida, desde sus mismas bases ‘organizadas’ en la célula, no es *ergon*, acción o trabajo concluidos, sino proceso sin interrupción, *energeia*⁵⁶⁴. Tal como Aristóteles enseña a fisicalizar la vida, suceso geoquímico⁵⁶⁵. Realismo científico frente a imaginación platónica, y con doble interpretación: como hecho científico en frío (enigmático para poder explicarlo) y a partir del más complejo de los vivientes, el humano, en su significado.

Si desde inaccesible *nanolejanía* se encamina la energía vital a la construcción de un cerebro ‘racional’, el realismo (científico) hace crisis. Si la vida transcurre transformando materia, con el cerebro humano interpretándola, Bertrand Russell deduce el ‘imperialismo químico’, “principal finalidad a la que se ha dedicado la inteligencia humana”⁵⁶⁶. Su *soma*, finalidad de su *psyché*, al servicio ésta de su biología.

8. Psiché

La *energeia* aristotélica da inicio a una trayectoria sobrecomentada. Los hábitos del alma son energías de una energía⁵⁶⁷. Más acreditada⁵⁶⁸ que subestimada⁵⁶⁹, en cuanto dinámica diferente a la de simple materia.

Entendiendo *energeia* en sentido funcional de placer, Epicuro la refirió a la actividad biomental de la que resulta el placer positivo. No sólo no sufrir, o sufrir menos (estoicismo), sino *hedonismo*, energización hacia hacia más placer, hacia mayor bienestar.

⁵⁶³ Izpisúa Belmonte (o. y l. c.): “Para satisfacer estas demandas energéticas, la célula utiliza moléculas, como la clorofila, capaz de captar la luz del sol para generar alimento, y una cantidad de proteínas especializadas (enzimas) que hacen posibles las reacciones químicas del metabolismo celular. Azúcares, grasas, proteínas”.

⁵⁶⁴ E. Cassirer, o. c. 182. “Uno de los problemas fundamentales de la biología es comprender cómo a partir de una célula inicial (el ovocito fecundado, o cigoto) se forma un organismo pluricelular completo en toda su estructura tridimensional [...]. ¡Después de veinte divisiones sucesivas, el embrión tiene ya por encima del millón! (Izpisúa Belmonte, l.c.).

⁵⁶⁵ C. U. M. Smith, *El cerebro*, 279.

⁵⁶⁶ Vista desde el hombre, la trayectoria evolutiva de la vida, éste la convierte en un sinsentido. Punto de vista de Bertrand Russell (*Fundamentos de Filosofía* 1, 2: “Éste transforma la superficie del globo, por medio de la irrigación, la agricultura, la minería, los canales, ferrocarriles, cría de ciertos animales y destrucción de otros; y si nos preguntamos a nosotros mismos asumiendo el punto de vista de observadores externos, cuál puede ser el fin logrado por tales actividades, nos encontramos que puede resumirse en una fórmula muy sencilla: transformar la mayor cantidad posible de materia de la superficie terrestre en cuerpos humanos”).

⁵⁶⁷ Séneca, *CaL* CXIII

⁵⁶⁸ “Por extremo que parezca, el esencialismo aristotélico encaja muy bien con los organismos biológicos que tienen una esencia en el sentido de programa genético” (Popper-Eccles, *El yo y su cerebro*, 119).

⁵⁶⁹ “Estaba convencido Aristóteles de que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición de alma [...] la vida orgánica es interpretada en términos de vida humana; su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna, este orden se ha invertido: las causas finales aristotélicas son caracterizadas como un mero *asylum ignorantiae*” (E. Cassirer, o.c. 59).

Energeia biopsíquica contextual. Para Jung, ‘energía psíquica’, o psique⁵⁷⁰, es sinergia; sistema de energías relativamente cerrado, con un ‘adentro’ y un ‘afuera’ fenoménicos, no precisamente espaciales.

Al desertar de la teoría freudiana⁵⁷¹ que reduce el antiguo concepto latino de *libido* al ámbito gonadal, Jung lo regresa precisamente a textos romanos donde la palabra denotaba ‘apetencia natural’ no sólo animal, sino general en toda la Naturaleza.

Jung documenta el significado, en tanto que apetencia física y biológica universales, indiferenciada (no precisamente gonadal en exclusiva). La *libido* se da antes de que llegue a ser biológica, y antes de que la biológica llegue a ser consciente. Jung la identifica en la mente de sus pacientes a través de símbolos tenidos en cuenta por religiones milenarias.

La simbología universal, recurrente en lo preconsciente, observa la vida emergiendo de fase preconsciente, desde donde procede la energía creadora que, (sugiere Jung)⁵⁷², pudiera tener como referencia ‘lo divino’⁵⁷³. Punto de partida que en Aristóteles es punto de llegada.

El aristotelismo tomista ve con buenos ojos la aproximación. “Para la metafísica tradicional, energía indiferenciada sería sinónimo de *actus purus* que, con un nombre u otro llama ‘Dios’ la teología natural”⁵⁷⁴. Si “la libido indiferenciada de Jung no es más que una abstracción de las formas indiferenciadas de la libido”⁵⁷⁵, la ultra-física neoescolástica no ve por qué no acogerla. “Relacionalmente, el *actus purus* dice lo mismo que el *ens communissimum* o *ens realissimum*”. El Ser (transfísico) es universal. Y no es proceso, como sí lo es el devenir físico. El Ser es actualización sin antes o después, donde la islita (materia-vida-consciencia), queda rodeada por esa ubicuidad inmensa del Ser en acto.

Sin embargo, psique, y psiquismo, por referirse a un universo de indeterminaciones, engrosan el vocabulario de lo impreciso. Se refieren a la indefinición que es la vida. Psiquismo es acción-reacción vital, “ya que la vida consiste esencialmente en acción-reacción frente al exterior”⁵⁷⁶. Con todo, psiquismo va más allá del *bios*, puesto que, aunque no hubiera tal reacción al mundo exterior, puede ser imaginado como difusa, vaga, hasta confusa conciencia de mundo exterior que encaja con la indefinición e indeterminación de la vida misma.

⁵⁷⁰ C. G. Jung, *Contribuciones a la Psicología analítica*.

⁵⁷¹ Id *La teoría del inconsciente*, 1912.

⁵⁷² J. Jacobi, *La Psicología de C. G. Jung*

⁵⁷³ V. White, *o. c.* 97-98. Si es que puede darse tal energía indiferenciada, no es otra cosa que ‘Dios’. Sin olvidar que ‘lo divino’ grecorromano no coincide con el monoteísta.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*

⁵⁷⁵ “Dentro de los límites estrictos de la psicología empírica, la *libido* es simplemente (como la ‘energía’ en física) una abstracción que expresa relaciones dinámicas y descansa sobre postulados teóricos confirmados por la experiencia” (*Ibíd.*).

⁵⁷⁶ No podemos hablar de vida en los virus, “porque les faltan las características que conocemos en la vida, es decir: metabolismo, irritabilidad y crecimiento” (Charon, *Tiempo, Espacio, Hombre*, 124)

Si ‘consciencia’ significa más que ‘psique’⁵⁷⁷, cabe graduar el psiquismo desde el elemental, de entrada a la evolución de/en la materia, hasta el complejo, de llegada a ‘cerebralización’, y aún después, al de ‘personalidad’, u hominización.

9. Mientras la energía piensa

El animal con razón existe pensando y pensándose, pensando que existe. No puede aislar pensar de existir. En el “Discurso del método para dirigir bien la razón y encontrar la verdad en las ciencias” encuentra la existencia en el pensamiento: “pienso, luego existo”. Propuesta como primera de todas las verdades muchos siglos antes de Descartes en la “Ciudad de Dios” (XI, 25). Puedo engañarme con lo que estoy pensando, pero no con que estoy pensando. Certeza fundamental, primera⁵⁷⁸.

Tiene dicho Eddington que sería locura llamar ilusión a esa convicción⁵⁷⁹. Sin embargo, como ilusión fue vista por el pensamiento asiático, así como por el occidental cuando comenzó a re-orientalizarse en la edad contemporánea.

Para Kant, ‘existencia’ es concepto equívoco, porque puede ser mental y extramental. El hecho de la existencia pensada es sólo oportunidad para interpretar pensamiento⁵⁸⁰, existencia interpretada. Y la inseparabilidad entre pensar y existir puede agrandar o disminuir esos términos, en detrimento, o a favor del uno o del otro. Asia enfatizó el pensar, mientras que Occidente acentuó la existencia extramental. No obstante, en el análisis de la realidad extramental, la ciencia contemporánea, producto del pensamiento occidental, se ha encontrado con la misma problemática asiática acerca del pensamiento: qué hay que no sea pensamiento en lo que se piensa, y cuando se piensa; qué hay de *metafísica* en la física, o al revés.

Máxima velocidad no es la de la luz, sino la del pensamiento. Velocidades, física y *metafísica*, que constituyen la comparable más problemática de la filosofía y de la ciencia. Comparado en el *Faust* a un telar, el cerebro piensa a toda velocidad⁵⁸¹,

⁵⁷⁷ “Aun cuando se llegara a descubrir el misterio de la memoria con el apoyo de la teoría de la información, es decir, en qué forma almacena experiencias el cerebro, tal cosa no explicaría todavía la conciencia” (Hiller, *Espacio, Tiempo, Materia. Infinito*). Fisicalistas, como Bunge-Ardilla, *Filosofía de la Psicología*, 253) rinden también tributo a ese misterio de la memoria, complicado en modalidades como la de saber cómo y saber qué.

⁵⁷⁸ “Los informes de una mente acerca de su estado tienen una certidumbre superior a la mayor parte que pueden poseer los informes referentes a cuestiones del mundo físico. Las percepciones sensoriales pueden ser erróneas y confusas, pero la autoconciencia e introspección, no” (Ryle, *o. c.*, 17).

⁵⁷⁹ En *o. c.*, 239.

⁵⁸⁰ G. Maldinier, *Conscience et signification*, PUF, Paris, 1953.

⁵⁸¹ “La explicación fisiológica del pensar está expuesta a las siguientes objeciones. El pensar parece ser excesivamente rápido como para ser producto de cadenas de sistemas neuronales, unidas como están por procesos químicos comparativamente lentos. Respondemos a esta objeción haciendo notar que : (a) es verdad que la velocidad del pensamiento es más bien baja (digamos del orden de unos cuantos ‘marcos’ -imágenes y conceptos- por segundo; (b) cuando las neuronas están ‘cargadas (esto es, en estado de preparación o disposición), un acontecimiento elemental, como la entrega o la captura de un ión de calcio, puede desencadenar un proceso rápido. Sin embargo, debe admitirse que la fisiología del pensar está aún en peñales” (M. Bunge, *o. c.*, 283). ‘Marco’, patrón por el cual deben contrastarse

condicionado al femtosegundo de las reacciones moleculares que están en la base de las neuronales.

En términos de experiencia conductual esa velocidad es negativa, en el sentido que Unamuno, y no sólo él⁵⁸², ve a la razón negociando a cada paso con la contradicción.

Para Nietzsche, la verdad del hombre, a lo que se agarra para sobrevivir, son sus errores irrefutables⁵⁸³. A través de su personaje ‘Ziffel’, Brecht ve por eso la enorme ‘lógica’ hegeliana con humor⁵⁸⁴, porque, incomparablemente superior a cualquiera otra velocidad, la del pensamiento no da lugar a captar, o a predecir de inmediato contradicciones que, progresivamente, revela el proceso. ‘Estoy que no me conozco a mi mismo’.

A la reflexión presocrática no se le escapó el hecho: cambio en el pensamiento, cambio en la conducta, y viceversa. Ambos se configuran en la misma velocidad. “Empédocles, en efecto, afirma que un cambio en nuestra manera de ser supone también cambio en nuestro pensamiento”⁵⁸⁵. Y en la misma mentalidad griega, el ‘destino’, paradigma de lo imprevisible e impredecible, preside y rige la existencia. La Tragedia lo caracteriza como inadvertida ceguera mental con lo que, en determinado momento, el pobre mortal considera equivocadamente evidente.

Le sucede, y tiene que sucederle, porque permanentemente hay pensamiento en camino, llegando tarde⁵⁸⁶. “Como observa Heisenberg-con Pauli, toda impresión sucede siempre con retraso, y se inaugura en procesos inconscientes mucho antes que su contenido consciente pueda ser formado de modo racional”⁵⁸⁷, nunca definitivamente moldeado⁵⁸⁸.

La mente no puede ser cronometrada para tenerlo todo absolutamente cronometrado. No sólo porque el Todo le resulta inaccesible, sino porque su

las pesas y medidas. La explicación de Bunge no tiene en cuenta las modalidades del pensamiento. Un juicio imaginativo no tiene la misma velocidad que un juicio abstracto.

⁵⁸² “La contradicción es el verdadero elemento de la experiencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple y homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos oponentes” (Cassirer, o. c., 29-30).

⁵⁸³ Nietzsche, *La gaya ciencia*. Beckett (*Conversaciones de fugitivos*) lleva la cosa a *fallor, ergo sum* (consisto en mis propios engaños).

⁵⁸⁴ “Su libro [de Hegel], la *Gran Lógica*, lo leí cierta vez, cuando tenía reumatismo y no podía moverme. Es una de las obras humorísticas más grandes de la literatura mundial Trata de la manera de vivir de los conceptos, de esas existencias resbaladizas, inestables, carentes de responsabilidad: cómo se ofenden y pelean a cuchillo y luego se sientan juntas para cenar como si no hubiera ocurrido nada. Se presentan, por decirlo así, por parejas, cada uno está casado con su contradicción” (En Shajovicz, *Los nuevos sofistas*, 450-451).

⁵⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1010 a.

⁵⁸⁶ “La diferencia entre lo que creemos y lo que vemos hace que la ciencia humana sea indefinidamente perfectible, que cada nueva generación añada algo al tesoro e observaciones acumuladas por las pasadas generaciones” (C. de Craene, “Nos représentations sensibles intérieures”). “Fragen über fragen”, en *Unglaublich aber Wahr. Erstaunlichen Tatsachen und merkwürdige Begebenheiten aus aller Welt*, de ochenta y dos científicos colaboradores, Verlag Das Beste, Stuttgart-Zurich-Wien, 1976.

⁵⁸⁷ Heisenberg, *l. c.* 109.

⁵⁸⁸ “Las actividades que llamamos ‘pensar’, ‘ponderar’, ‘considerar’ y ‘debatir’ pueden tener un desarrollo relativo. Pueden lograr nuevos resultados. Al multiplicar y dividir llegamos mediante el pensamiento a respuestas anteriormente desconocidas” (Ryle, o. c., 269).

velocidad, superior a la de la luz, remite a incógnitas de base, territorio hoy día de la femtociencia.

10. La sinergia *materia-vida-pensamiento*

La evolución creadora, anterior a la revolución subatómica, veía como función de la vida insertar indeterminación en la materia. Hoy consta que tanto la materia como la vida, son indeterminables a nivel cuántico; niveles donde la indimensionalidad de la energía pensando rebasa la nanomensurabilidad física.

Y si la indeterminabilidad, o incertidumbre⁵⁸⁹ [nos encontremos ante ondas o ante corpúsculos] se compensa con el principio de complementariedad, en la indeterminación del pensamiento, más que en la física, “está el explícito reconocimiento de que la realidad es más rica que nuestra manera de conocerla”⁵⁹⁰. Nuestro conocimiento es ‘modalidad’, no entera realidad.

Teniendo y todo en cuenta que, referente a la mente, ‘velocidad’ es analogía física⁵⁹¹, no hay acceso posible al instante ultrafísico indimensional del pensamiento si no es a base de tales analogías. De hecho, la ultra-física la recargamos con nomenclatura física: luz, extensión, intensidad, duración, pensamiento ‘profundo’, voluntad ‘de hierro’, memoria ‘de elefante’, etc. Es por lo que el citado pensador inglés se refiere irónicamente a tales analogismos, ya que de esa forma la trascendencia de lo mental circula en términos que no le son propios.

Y es por lo que la metafísica tradicional sigue sin poder disimular los servicios que le presta la física. Todavía Husserl desea que por “intencionalidad longitudinal” se entienda ‘dirección’ de la conciencia. Analogía espacio-temporal ‘hacia’ lo que, caso por caso, indica vivencia indimensional.

En todo caso, principio de incertidumbre extensible a la velocidad del pensamiento⁵⁹². En la medida en que lo detemos nos alejamos del conjunto; y si no lo detemos nos aleja del detalle y del análisis de la función misma de pensar.

⁵⁸⁹ “Heisenberg introdujo como corolario de la formulación de la física cuántica unas relaciones de indeterminación. En una visión trivial y en cierto modo engañosa significa que existe cierta incompatibilidad entre la ganancia simultánea de precisión en la medida de algunas parejas de magnitudes físicas con la posición y cantidad de movimiento, o la energía o colocación temporal” (J. Arana, *Claves del conocimiento del mundo*, 262-263).

⁵⁹⁰ *Ibíd.*

⁵⁹¹ “Debido a que el pensamiento, el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y de la fisiología, se supone que deben ser descritos en términos análogos” (Ryle, *o. c.* 21).

⁵⁹² “Hay una especie de indeterminación que, aunque muy diferente en esencia del famoso principio de Heisenberg, también resulta ser una barrera efectiva a nuestro entendimiento del cerebro humano. La indeterminación surge del hecho de que cuanto más micro sea nuestra búsqueda neurológica menos macro es nuestro entendimiento del funcionamiento de la corteza cerebral como un todo” (Singh Jagjit, *Ideas fundamentales sobre la teoría de la información del lenguaje y la cibernética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 4ta. Edic. 349)

11, Mente y ‘mental’

Erns Cassirer hace suya la opinión de Max Scheler: “En ninguna época se hizo tan problemático el hombre para sí mismo como en el nuestro”⁵⁹³. Y es que, desde frentes diferentes, las incursiones cada vez más penetrantes en la antropología (físicas, biológicas psicológicas, sociológicas, gnoseológicas, políticas, económicas...) complican, definitivamente, nuestros conocimientos⁵⁹⁴.

Tanta metodología detallada resulta sin embargo favorable para evitar descripciones del hombre ⁵⁹⁵ menos válidas, por precipitadas; si bien, paradójicamente, la acumulación de saber acerca del del hombre, no sólo no aclara nada sobre su esencia⁵⁹⁶, sino que vuelve más académica su ‘naturaleza’. Ocuparse del conjunto no es tan práctico como hacerlo de especificaciones concretas.

El discurso metafísico en Kant acerca de lo trascendental versa sobre experiencia no conceptuable. Lo percibido ‘dentro’ no es precisable hacia fuera⁵⁹⁷; categorialmente indeterminable esto únicamente mediante patrones gramaticales (relación, cualidad, magnitud, modalidad, intensidad...), propios de la experiencia espacial. Al modo como en los fenómenos cuánticos no se toca fondo con la pura formalidad matemática, el fenómeno ‘pensamiento’, ciertamente presente, carece de toda dimensionalidad. Delata un *plus* de entidad que trasciende su presencia⁵⁹⁸. Lejos de determinadas y determinables cosas ‘en sí’, temporal o geoméricamente constatables y mensurables, la fenomenía del pensar trafica con entidades de razón *como si* fueran cosas en sí: *como si* mente o pensamiento fueran, *así como...*

La sincronía-simultaneidad en que acontece el fenómeno mental es más veloz que la del acontecer energético subatómico⁵⁹⁹. La indeterminabilidad del fenómeno mental es aún más compleja⁶⁰⁰ que la del fenómeno cuántico.

⁵⁹³ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*.

⁵⁹⁴ Cassirer, o. c, 43.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*

⁵⁹⁶ “La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es su naturaleza metafísica, o física, sino su obra. En esta obra, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos contribuyentes; los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderla como un todo orgánico” (*Ibíd.* 107-108).

⁵⁹⁷ Fernando Montero, *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*, 238. “Por desgracia, el sentido interno constituye un tema cargado de imprecisiones y paradojas” (*Ibíd.* 299).

⁵⁹⁸ *Ibíd.* 24. Rábade Romero, S., *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura*.

⁵⁹⁹ Antes de Einstein, simultaneidad connotaba ocurrencia de dos o más fenómenos al mismo tiempo. Después, connota también simultaneidad a distancia (R. Musso, *Falacias y mitos metodológicos en psicología*, 12-13).

⁶⁰⁰ ‘Atención’, por ejemplo, no es la direccionalidad relativamente sostenida en determinado instante de fijación cinética (terminología física). Transcurre (se da) compartida con necesidades, sentimientos e intereses de la persona atenta. Determinar la proporción de tales concurrentes, dimensionarlos (todavía más que en nanomedición matemática subatómica) queda fuera de dimensionabilidad.. Aun en mediciones cuantitativas, la media, los por cientos, unifican de

Cuando decimos y escribimos palabras como ‘mente’, o ‘espíritu’ nos movemos en semántica convencional; lo mismo que cuando zonificamos correspondientes dinamismos psíquicos diferenciales, como son la emoción, el conocimiento o el querer⁶⁰¹. Podemos designar en forma convencional determinada dirección (‘dirección’ es analogía física), con tal de no echar en olvido su impropiedad.

Como sucede con más conceptos, con el de ‘mente’ resulta más cómodo atenerse a lo convenido que molestarse en cuestionarlo. La incomodidad científica, demasiadas veces transa con la tranquilidad coloquial. “Si nos preguntamos si la imaginación es un proceso cognoscitivo, nuestra política será ignorar la cuestión”⁶⁰². Precisión e indeterminabilidad son inversamente proporcionales. Disponerse a precisar implica incomodidad que no conocerá el descanso de llegar a un final.

La especulación kantiana, un ejemplo, vuelve más enrevesada la correlación establecida por Aristóteles entre fantasía y entendimiento, surtiendo la fantasía al entendimiento el material ‘inteligible’. “La imaginación asociada a la conciencia puede equivaler al recuerdo, al ingenio, al discernimiento, o incluso acaso al entendimiento o a la razón”⁶⁰³. Se trata de una y única *energeia* ‘direccionándose’⁶⁰⁴, objeto de nombres diferentes sus direcciones, incógnita indenumerable ella en sí.

Estructurar la subjetividad no pasa de desiderátum. Imposible como logro. Zonificar, y ‘nombrar’ áreas mentales, resulta aceptable si las visionamos, no con supuestos límites en que comienzan y acaban, sino como instantes simultaneados entre modificaciones más o menos indeterminadas e indeterminables. Tiene que ver con ‘sentido’ (significado y dirección).

Entre quienes escudriñan esa magia escurridiza de la ‘mente’ en permanente cambio de sentido(s), Giles Deleuze⁶⁰⁵ abre su disertación nada menos que con *Alicia en el país de las maravillas*, que califica de novela lógica y psicoanalítica. Entre sus planteamientos, “el sentido es una realidad no existente, e incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”. Remonta, desde su referencia a

modo irreal. Ignorando las variantes reales, se prescinde del más y el menos, transando a costa de la verdad con inexactitud que, si es práctica, ‘funcional’.

⁶⁰¹ Ryle, o. c. 225

⁶⁰² *Ibíd.*

⁶⁰³ Fernando Montero, o. c. 8 y 56. La lectura de Heidegger, según la cual el pensamiento puro se origina en la imaginación trascendental, no se tiene por ortodoxa dentro del kantismo. Las facultades mentales (sensibilidad, imaginación, entendimiento), tendrían todas una misma raíz en el punto, indeterminable en la práctica, del ‘sentido interno’ (J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant*).

⁶⁰⁴ Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein*; Id. *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Bewusstsein* (1928). M. Scheler, *Zür Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und Liebe und Hass* (1913). P. Sartre, *L’imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination* (1940).

⁶⁰⁵ *Logique du sens*, traducción española *La Lógica del sentido*, Barral Editores, 1971. Pérez Ramos, A., “Alicia en el País de Zaratrustra”, *El País* 12 / 10 / 07. Eric Gill, *Art-Nonsense and other Essays*, London, Walteson, 1929. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*. Id., *Les aventures de la dialectique*. Nagel, Th., *La perspectiva desde ninguna parte*, 1956. Ferrater Mora, “El ser y el sentido”, *Revista de Occidente* (1968).

Lewis Carrol, a la lógica helenística, cuyo manejo de la paradoja (de regreso a la erística de Euclides) anticiparía las “bodas del lenguaje inconsciente”.

‘Bodas’ de actualidad de la razón con ‘lo inobjetivo’, (divorciada de lo objetivo), porque la cartografía seudo espacial de la mente ha sido suplantada por otra dinámica donde la energía pensante aparece y desaparece (sumergiéndose, emergiendo) en modalidades indeterminables, primarias o derivadas.

12. Relativa determinabilidad en la energía que piensa

Como no es absoluta la indeterminabilidad en la energía subatómica, tampoco lo es en la energía pensando; porque en ambas hay presencia de determinados fenómenos diferenciales; espacio-temporales en la cuántica, sólo tiempo en la psíquica. ‘Energías’ determinables a escala relativa. Cabe, por eso, la distinción (discutible su validez) entre ‘indeterminación’ e ‘indeterminabilidad’⁶⁰⁶.

Las ecuaciones de que se vale la física cuántica para nocionar diferencias, no valen, sin embargo, para que su autor, el pensamiento, pueda nocionarse. El laboratorio con ecuaciones diferenciales “no puede penetrar en el trasfondo que sustenta su existencia de hecho. Es de ese trasfondo de donde emana la propia conciencia mental”⁶⁰⁷. Sus ecuaciones no tocan fondo; donde sea que es que emana la modalidad de la energía que las elabora. La fórmula de Einstein es tautológica porque parte de una noción de ‘energía’ no clarificada. Por lo menos, no entra en su fórmula la energía mental que la formula y la interpreta.

Sin embargo, la mensurabilidad abstrata en la energía cuántica, así como toda imposibilidad dimensional en la energía pensando, obedecen a una misma función neuronal y a sus diferentes elementos en juego. “La conciencia consta, como elemento, de pensamientos y sentimientos; en las células del cerebro, los elementos son los átomos y los electrones”⁶⁰⁸. Coinciden cognitivamente en que todos esos elementos hay que monitorearlos en símbolos de secuencia matemática, o en lenguaje analógico común.

13. Indeterminabilidad simbolizada

⁶⁰⁶ “En el libro de A. Hüscher titulado *Pensadores de nuestro tiempo* (Munich, 1956) se dice en un párrafo sobre Heisenberg: ‘Hoy día la polémica que tuvo lugar al final de los años veinte y principio de los treinta sobre la validez universal del principio de causalidad, está decidido. No ha sido quebrantada la validez del principio de causalidad, sino la suficiencia del estudio de las causas por parte del hombre. Indeterminabilidad no es lo mismo que indeterminación’ (P. Jordan, o. c. 258). Jordan considera “absolutamente falsa” esa interpretación del principio de Heisenberg.

⁶⁰⁷ Eddington, *l. c.* 265.

⁶⁰⁸ *Ibíd.* 255

La palabra ‘realidad’ le produce a Eddington, de momento, hilaridad. “Palabra muy adecuada para perorar en más de una ocasión; como si fuera una especie de halo celestial”⁶⁰⁹. La ligereza en que incurre a diario medio mundo con ella en los labios (filósofos, oradores, conversadores comunes), con identidad falsa, le da la razón a un científico de esa talla.

La mayoría de las veces y en la mayoría de los labios aparece en forma indolente, imprecisa. Es donde, por cómoda, queda a salvo su pronunciación espontánea. Se quiere significar lo opuesto a mixtificación subjetiva, o sentimental.

Mas, ¿a dónde queda la absoluta objetividad? Porque, irónicamente, ‘objeto’, ‘objetividad’, pueden significar el modo y manera en que se aparecen. “El mundo del que saco los elementos de la realidad no es el visual, sino el imaginario”⁶¹⁰. Confesión de un artista reconocido ‘realizando’ arte.

A Platón se le aparece la realidad de cuatro modos distintos⁶¹¹. Porque lo que significamos con ‘realidad’ es la noción que nos formamos de ella. “Ya que no sabemos como los electrones son en realidad, nada más propio que hablar de nuestras ideas sobre los electrones”⁶¹². No existe categoría ulterior a la mental. La existencia ‘mentalizada’ es la única cognoscible. Y, por tratarse de realidad ‘pensada’, la ‘objetiva’ es propiamente cálculo.

14 La realidad ‘científica’ sólo cálculo

Lo anterior no quiere decir que la realidad abstracta, matemáticamente formulable, no tenga identidad propia antes y después de ser formulada. La formulación matemática es uno de los modos de verla y de renunciar a verla⁶¹³. Y si la realidad física es realidad matemáticamente simbolizada, sin llegada posible a lo que Eddington mismo llama *misterio subyacente*, la mental se enfrenta igualmente a indicadores de realidad (los símbolos) con mensaje de inaccesibilidad a lo que ‘significándolo, declaran no objetivable’⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ Eddington, *l. c.* 247-48

⁶¹⁰ Juan Gris, “Notas sobre mi pintura”, en Gilson, *Pintura y realidad*, 269.

⁶¹¹ Adam Drosdeck, “The four kind of Reality in the Thimaeus and Philebus”, *Diálogos* 76, 2000, 125-141

⁶¹² Alfred Stern, *Problemas de filosofía de la ciencia*, 89

⁶¹³ “Están los aspectos espirituales de la naturaleza que no pueden ser descritos a través de lenguaje simbólico alguno, o al menos con el tipo numérico al que se ha limitado hasta ahora la física matemática, que, para encontrar sentido, necesita nutrirse de cantidades determinadas, producto de mediciones efectuadas” (Eddington, *l. c.* 257-258).

⁶¹⁴ Wolfgang Strobl, *La realidad científica y su crítica filosófica*, Universidad de Navarra, 1966. López Quintás destaca la personalidad de Strobl como filósofo de la ciencia. “Wolfgang Strobl. La filosofía de las ciencias y la correlación sujeto-objeto”, en *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, BAC, Madrid MCMLXX, 671-683. “La tendencia actual de la ciencia y de la filosofía especulativa es considerar sus formulaciones intelectuales de la realidad como equivalentes a la realidad misma. Es muy cierto que los filósofos y los científicos tienen conciencia del hecho de que no lo saben todo; por el contrario, a menudo declaran que lo que saben es muy poco, comparado con lo que todavía queda por saber; pero creen también que lo que queda por conocer será homogéneo en naturaleza a lo ya conocido” (E. Gilson, *o. c.* 247).

Montadores de andamios filosóficos inventaron y emplearon con profusión el equívoco ‘trascendencia’, jugando a llegar a imaginaria realidad ‘trascendental’. Las metafísicas y las religiones jugaron con semejante ‘ultra’ tan inalcanzable⁶¹⁵, antes que la física cuántica.

En pleno siglo tecnológico extasiaba a Teilhard de Chardin “la fuerza espiritual de la materia”⁶¹⁶. El físico Charon sustituye ‘energía’ por el “espíritu del electrón”. La materia pasa invitación científica a un más allá de ella, porque la ‘realidad’ que vemos es más visión que comprensión. “Lo que soy cuando estoy viendo / es lo que veo más claro / y lo que menos entiendo” (José Bergamín).

15. Polémica referencia a la energía que piensa

Las asignaturas que se ocupan del psiquismo son territorio propio de la imprecisión⁶¹⁷. La psicología académica es (decepcionantemente) gramatical⁶¹⁸. Es el perfil de las disciplinas que se ocupan de la mente. Sus materiales son nebulosos⁶¹⁹.

Hace lustros que Ortega y Gasset se refería a la media docena de conceptos válidos en psicología, en contraste con los millones de especies válidamente etiquetadas en zoología y en botánica. *The Wall Street Journal* anticipaba (jan. 2002) que cinco años después se esperaba duplicar el ritmo de la descripción de especies, de quince mil a sesenta mil por año.

El hecho es que los especialistas en determinada materia científica pueden retar, en eso, a los profesionales de la mente⁶²⁰. “Mientras que los químicos están

⁶¹⁵ Rueff, *o. c.*, 47-48. “Sabemos hoy que la exploración del mundo exterior con los métodos de la ciencia física, no nos conduce a una realidad concreta, sino a un mundo de sombras y de símbolos, por debajo de los cuales esos métodos son incapaces de penetrar. Si se les pregunta hoy a los físicos qué han decidido finalmente que son los átomos o los electrones, nos remitirán más bien a una serie de símbolos y ecuaciones matemáticas que reflejan su comportamiento de modo satisfactorio. ¿Qué representan esos símbolos, qué hay detrás de ellos? Misteriosamente se nos responderá que esa pregunta es indiferente para la física. Ésta carece de medios para indagar por debajo de ese nivel simbólico. Para comprender los fenómenos del mundo físico, es necesario conocer las ecuaciones a las que esos símbolos se ajustan, pero no la naturaleza que realmente simbolizan” (Eddington, *l. c.* 257-258)

⁶¹⁶ Teilhard de Chardin, “La fuerza espiritual de la materia”, *El Medio Divino*, Madrid, Taurus, 1966, 2da., edic. 107-114. “La moderna concepción de lo físico, como que hubiera abierto deliberadamente el espacio a realidades del espíritu y de la conciencia” (Eddington, *l. c.* 274-275).

⁶¹⁷ R. Musso, *Falacias y mitos metodológicos de la Psicología*, 75. Las características más propias del fenómeno mental: la intencionalidad (dirección hacia un objeto), y la in-espacialidad, algo (de)pendiente de, y fuera del espacio, alerta sobre un enigma.

⁶¹⁸ Ryle lo ve en la prosa de Locke, Hume y Kant, quienes, imaginándose otra cosa, lo que propusieron fue “una gramática de la ciencia”. Y de esa gramática, al mito cuando supusieron que se moverían en territorio más firme” (*El concepto de lo mental*, 274).

⁶¹⁹ No hay mucho que cambiar en las expresiones (1935) de Bertrand Russell, acerca del problema que representa para la ciencia la psicología. Aunque, después de él, queda fuera de circulación científica (incluso la psicológica) algo tan impreciso como ‘el alma’, continúan válidas sus anotaciones. “Las cuestiones psicológicas fundamentales llevan rápidamente a las regiones de la incertidumbre filosófica, y es más difícil que en otras ciencias evitar preguntas fundamentales, a causa de la pobreza del conocimiento experimental exacto. Sin embargo, algo se ha logrado, y se han descartado muchos viejos errores” (B. Russell, *o. c.* 77).

⁶²⁰ “Se sorprendería un psicólogo al decirle que las combinaciones psicológicas son menos numerosas y delicadas que las combinaciones químicas. Y, sin embargo, así son los hechos: la producción de ideas y experiencias en la química

empezando a comprender cómo pudieron surgir de novo organismos vivos a partir de sustancias inorgánicas tan simples como el metano, el amoníaco, el agua y el dióxido de carbono, los neurólogos todavía, aunque nos sorprenda, no tienen la menor idea sobre los posibles orígenes del pensamiento simbólico, que es la esencia de la noosfera”⁶²¹. Sustantivos y adjetivos científicamente inseguros acompañan necesariamente a lo que se puede conocer únicamente como análogo, aproximado.

El avance en materia mental difiere del que se transmite en ecuaciones. Por el hecho de tener que visionarla en forma indirecta, a base de analogías prestadas del mundo físico, carece de precisión el vocabulario al respecto. “Por muy profundamente que se quiera investigar la naturaleza del ser humano con los métodos propios de la física, sólo podemos llegar a formular una descripción simbólica”⁶²². Es por lo que contrasta la precisión científica con las imprecisiones en las ciencias del hombre⁶²³.

Psicólogos que también son pensadores no tienen reparo a la hora de sumarse a juicios provenientes de profesionales de otras ciencias acerca de tema tan inaccesible como el del ‘alma’ (de unos y de todos). “Vocablos tales como ‘personalidad’, ‘inteligencia’, ‘instintos’, y tantos otros en la logomaquia de la época, su tributo al babelismo del análisis y de la dispersión sobre el que se constituye nuestro estilo de conocer, como hijos de nuestro tiempo, en el fondo...¿qué hay en el fondo? Huida ante una tremenda y misteriosa expresión: el alma humana”⁶²⁴. A propósito de un solo término, ‘persona’, localiza Allport⁶²⁵ decenas de acepciones diferentes, a partir de la ya semántica movediza de origen, que partía ya de diez significados grecorromanos diferentes.

La volatilidad semántica, a propósito de lo mental, favorece la interpretación arbitraria, a merced del talento gramatical del poeta, del filósofo, del novelista, del psicólogo, del psicoanalista.... Todos ellos pueden disimular lo que ellos mismos desconocen, o enseñar elocuentemente a hacerlo. De ahí que sean más psicólogos Homero, o Cervantes, que el último manual universitario de moda.

contemporánea sobrepasan la memoria, la imaginación y el poder de comprensión de un hombre” (Bachelard, *El materialismo racional*, 13).

⁶²¹ C. U. M. Smith, *El cerebro*, 279.

⁶²² Eddington, l. c. 285. “Porque resulta inadecuada una descripción puramente simbólica”. “En el impreciso terreno de las ciencias del hombre, el rigor de las definiciones varía en sentido inverso de su aplicabilidad real” (Rueff, o. c. 54)

⁶²³ “Desgraciadamente, el vocabulario de las ciencias del hombre no se presta a definiciones perentorias. Aun cuando en la mayoría de los conceptos no todo es indeterminado, y está en continuo devenir, están lejos estos conceptos de encontrarse fijados de una vez para siempre; varían de un autor a otro y no cesan de evolucionar a nuestros ojos” (H. Braudel, *Las civilizaciones actuales*)

⁶²⁴ J. López Ibor, *Discurso a los universitarios españoles*. Jung, C. G., *Modern Man n Search of a Soul*, New York, 1934. White, A. R. “What we believe. Studies in the Philosophy of Mind”, *American Philosophical Quarterly* 6, 1972, 64-84.

⁶²⁵ *Psicología de la persona*, 41-67

“La terminología kantiana de ‘fenómeno’, y ‘cosa en sí’ exhibiría sólo un modo de hablar impropio, no técnico”⁶²⁶. Es natural que los filósofos no se entiendan entre sí, o se malentiendan, y hasta se insulten⁶²⁷. Para el físico y filósofo Mario Bunge, el estilo de filosofar de Heidegger revela nada menos que una personalidad esquizofrénica⁶²⁸. Sin embargo, sabemos cómo le interesaba a Breton y a Freud, el estilo paranoico-crítico de Dalí.

Militantes en la misma disciplina entrechocándose. Responsable, lo indeterminable.

16. Lo indecible

La humanidad intelectual da impresión de cansancio ‘mental’. La actualidad de *El mundo en cuanto voluntad y representación* ha ido en aumento. El dúo objeto-sujeto ha ido perdiendo distancia⁶²⁹, así como ha ido ganando prestigio en las ciencias y en las artes lo in-objetivo⁶³⁰.

Consiguiente vacilación cultural. “El mundo de la angustia es un mundo en que las categorías, las estructuras de la realidad, han perdido su validez”⁶³¹. Cantidad de ‘ismos’ surgidos sobre todo en siglos recientes tienen que ver con cansancio ‘racional’. Vanguardismo y futurismo, por ejemplo, son indicadores globales de ¡basta ya está bien de pasado!

⁶²⁶ Karen Eloy (Lucerna / Zurich), “La razón y lo otro de la razón”, en *Themata* 18, 1997, 91-101, traduce M. Mendoza Hurtado.

⁶²⁷ Desde tiempos inmemoriales es habitual subestimar, y sin miramientos, al adversario. Lo fue entre los filósofos griegos. “Nosotros que jamás tenemos la misma opinión y, y lo que es peor, acerca de las cuestiones de mayor importancia” (*Gorgias* 527 c/e). Lo fue en la Escolástica. Nietzsche ataca duramente a los filósofos idealistas alemanes. Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*) despacha displicente a Vico, como impreciso y falto de elegancia. Sin embargo, trata con gantes de seda a la (oscura) filosofía alemana; porque, dice, no ay que confundir dificultad con oscuridad, ni brillo con claridad. Porque son difíciles Leibniz, Kant, o Hegel, pero claros. Para B. Russell, H. Bergson no pasa de ser un poeta. Lacan despacha de esta forma a la Filosofía Analítica: “¿Quién barrerá este montón de estiércol de los establos de Augías, la literatura analítica?”. A su vez, Mario Bunge, crítico implacable del psicoanálisis, ve a Lacán como ‘divertido’. El danés Christensen, despacha a Ryle, y compañía: “...enfermedad profesional de los filósofos anglosajones y austriacos del siglo XX”.

⁶²⁸ “Heidegger tiene todo un libro sobre *El ser y el tiempo*. ¿Y qué dice sobre el ser? “El ser es ello mismo”. ¿Qué significa? ¡Nada! Pero como la gente lo entiende piensa que debe ser algo muy profundo. Vea cómo define el tiempo: “Es la maduración de la temporalidad”. ¿Qué significa eso? Las frases de Heidegger son propias de un esquizofrénico. Se llama esquizofasia. Es un desorden típico del esquizofrénico avanzado. [...]. Era un piloo que se aprovechó de la tradición académica alemana según la cual lo incomprendible es profundo.. Y por supuesto adoptó el irracionalismo y atacó la ciencia porque cuanto más estúpida sea la gente tanto mejor se la puede manejar desde arriba. Por esto es por lo que Heidegger es el filósofo de Hitler, su protegido. Pero al mismo tiempo su seudofilosofía es tan abstrusa que no podía ser popular [...]. Y para la élite, fenomenología, existencialismo, esas cosas abstrusas que nadie entiende pero si usted dice que no entiende pasa por tonto. Si quiere hacer carrera académica tiene que tratar de imitar a estos pillos, de oo contrario, se queda atrás”. (Ignacio Vidal Folch, <http://www.elpais.com> 04/04/2008)

⁶²⁹ K. Jaspers, *Introducción a la Filosofía*.

⁶³⁰ López-Quintás, *Metodología de lo suprasensible*.

⁶³¹ P. Tillich, *o. c.* 139-140. “En el expresionismo y el surrealismo se rompen todas las estructuras superficiales de la realidad. Las categorías que constiuyen la experiencia ordinaria han perdido su poder. La categoría de la sustancia está perdida: los objetos sólidos son doblados como cuerdas; no es tomada en cuenta la dependencia causal de las cosas: las cosas aparecen en una contingencia completa; las secuencias temporales carecen de significación, no importa si un acontecimiento ha sucedido antes o después de otro acontecimiento; las dimensiones espaciales quedan reducidas o disueltas en una infinidad aterradora”.

Nietzsche proponía dividir la historia en antes y después de *Zarathustra*: el ‘superhombre’ darwiniano sustituyéndolo al ‘hombrecillo’ anterior. Vieja reyerta, acerca de la identidad del animal que razona, presente en los últimos tiempos.

Michel Foucault invita a “una filosofía en cierto sentido silenciosa” acerca del hombre⁶³², hasta el presente busca que busca ‘ciencia’ y ‘verdad’ para interpretarlo. Pecado original de la cultura, hablar lo que no necesita del habla.

Al afirmar Levinas que ‘pensar es hablar’ pasa por alto algo en la lectura de *Qué significa pensar*, donde se le desprende a Heidegger el inciso: “Un asunto tan silencioso como el pensamiento...”. Ponerlo en palabras, o creer que eso es posible, es negar lo que es: silencio. Si la filosofía necesita mucho silencio⁶³³, más la occidental, puesto que la oriental lo prefirió a la palabra.

Todo es anterior a la palabra. La divina, incluso, nos dijo san Juan de la Cruz que procede de eterno silencio. La palabra existe precisamente para hablar y más hablar sobre lo que, esté o no esté ella, está antes y después. Hemos aludido a la presencia innecesaria de la conciencia humana en el cosmos. Y la conciencia es la que, innecesariamente se expresa (expone) en la palabra. ‘Empalabrar’ es, cósmicamente, fútil.

Anterior a la palabra, está la energía mental que la produce. Se siente la presencia de esa energía que certifica verbalmente lo que ‘concibe’ (conceptos), pero sin entregarnos su identidad. He preguntado a la razón por la razón –escribía Voltaire– y no me ha dado respuesta. No la tiene, o no la hay. “¿Existe un punto a partir del cual la línea causal del pensamiento no puede ya ser explicada y más allá de la cual la ciencia no puede pasar?” Responde Max Planck que tal línea intranspasable existe. “La ciencia no puede traspasar el umbral del libre albedrío y su yo”. Desde donde pensando o sin pensarlo decide. De ahí que se den culturas ‘espirituales’ que dialogan cuando aceptan el misterio que no entienden, y dejan de entenderse cuando alguna de ellas lo desafía.

Donde Whitehead distingue ‘primordial nature’ y ‘consequent nature’, la Escolástica distinguía entre *ratio ut ratio* y *ratio ut natura*; entre la razón funcionando⁶³⁴ y su *naturaleza*, ésta de riguroso incógnito⁶³⁵, tanto cuando acierta como cuando se equivoca.

⁶³² M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, 1916.

⁶³³ Jean-Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse*. Quine, *Palabra y objeto*, 1960.

⁶³⁴ La Harpe, *L’idée de la Raison dans les sciences et la Philosophie contemporaine*, Neuchâtel, 1930. “Raison, les fonctions de la”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, jun, 1910. «Raison, les conceptions modernes de la», *Entretiens d’été*, (Amersfoort, 1938), París, 1939. *Raison*. Lectures delivered before The Philosophical Union of the University of California (1938), University of California Press, Berkeley, 1939. *Ratio* (Hamburg, 1847), interrumpida por los nazis (1937), renovada en 1957, “gegen Skeptizismus and Irrationalismus und dient dem immer Währende Auliegen der rationalen Philosophie”. Hokheimer, M. *Zum Begriff der Vernunft*, Klosterman, Frankfurt, 1952.

⁶³⁵ “Tanto dar una contestación como negarse a darla dejará igualmente insatisfecha quien ha hecho la pregunta. Si nos negamos, el deseo de hallar una respuesta queda insatisfecho; si la contestamos, nada impide que surja otra vez la misma pregunta” (Toulmin, Stefan E. *El concepto de la razón en la Ética*, traducc., de I. F. Ariza, Alianza Universidad, Madrid, 1979, 230 ss.

Verdad pura sería hipotética percepción pura. Y si todo es perceptible, su percepción es silenciosa. Percibir es, concluida la pregunta, ‘oír’ (Platón)⁶³⁶, sin lo que acaba de escucharse. La escultura, la pintura, “y otras muchas artes” persuaden en silencio⁶³⁷. La palabra que que no lleva de la mano al silencio, o es inútil, o, por o mismo, removible. Verdad no tiene nada que ver con palabra.

La palabra no hace falta para nada en la Naturaleza. Pertenece al rinconcito de una especie innecesaria, extinguable (con toda su palabrería acumulada) sin que la Naturaleza tenga que darse por enterada. Fuera del hombre no hay necesidad de rotular cosas. Son idénticas a sí mismas, sin necesidad de identificaciones convencionales.

No existe idioma necesario. Lo sin palabras, que incita a la palabra, no la necesita. Los idiomas interpretan con disonancia la incitación porque no pueden concordar con la identidad de las cosas.

En san Agustín hay la muestra con la palabra ‘hombre’. “Hay que llegar a esa ‘hombre’, irreducible a sonido, no trasladable a sonido, ni nada parecido a sonido, sino que precede a todo signo para expresarlo, y se genera en el propio conocimiento del alma”⁶³⁸. Es anterior a todo signo lo que este significa.

Razona Max Planck que podría suponerse que el conocimiento científico debiera haber desplazado la popularidad del misterio, cuando no se ha dado tal cosa. Viendo en lo racional ‘ultrarracionalidad’, “sigue siendo cierto el hecho de que la fuerza de los sistemas basados en lo irracional es al menos tan poderoso y tan extendido como siempre”⁶³⁹. De ahí que, más que nunca, proliferan hoy ‘espiritualismos’ ocultistas, metafísicos, o como prefiera designárselos.

De lo que no se tiene idea no se debiera hablar. Cuanto se diga al respecto, o no será cierto, o, acaso, parecido a verdad, como es el símbolo⁶⁴⁰. Porque la energía que piensa en dirección a ‘cosas’ activa la palabra (nombre, verbo, adjetivo), o el sonido emotivo; pero en dirección hacia sí misma se le impone el rodeo⁶⁴¹.

En los orígenes presocráticos fundía Parménides pensar en ser. Y si asiáticamente todo es, y únicamente pensamiento, pensar y ser son convertibles: el ‘pensamiento’ es silencio, y silencioso cuanto es. En lo que que asiáticos, o Parménides-no se adentran es la consistencia afásica del pensar.

⁶³⁶ Joseph Pieper, *Defensa de la Filosofía*, trad., de A. Esteban Catar, Herder, Barcelona, 1961, 52.

⁶³⁷ *Gorgias*, 450 c. Preferencia de Poussin por *las artes silentes*. “Cuando escriben sobre pintura, los pintores se convierten en filósofos, y sus propias afirmaciones sufren la dificultad de la aplicación de palabras a cualquiera de las artes silentes. Los pintores están plenamente calificados para decir lo que es su propio arte, y un filósofo haría sencillamente el ridículo si se propusiera enseñarles a pintar” (E. Gilson, *o. c.* XI).

⁶³⁸ S. Agustín, *De Trinitate* XV, 11, 20. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas sin palabras*, 1962.

⁶³⁹ Max Plank, en Wilber, *o. c.*, 207-209.

⁶⁴⁰ E. Salir, *El lenguaje*, trad., de A. Alatorre, F C E, México-Buenos Aires, 1966, 3ra. Edic. 14.

⁶⁴¹ Funciones del lenguaje (Bühler, K. *Sprechtheorie*, 1934), son: la apelativa, la expresiva y la representativa. Urbano Ferrer Santos (*Perspectiva de la acción humana*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 199, 79): El lenguaje en sus tres posibilidades, nominalizar, adjetivar, verbalizar, va rotulándolo todo. No obstante, si, cambiando de fuera hacia dentro, quiere nominalizarse, adjetivarse, verbalizarse, ha de hacerlo metafóricamente, con el mismo lenguaje que inventa para (hacia) lo exterior.

Milenios después, Descartes enseña a eludir el tema. Su famoso ‘pienso, luego existo’ se va por la tangente⁶⁴². Que el pensamiento existe, está claro, (como lo está que pensamos que existimos). ¿Pero, qué es pensar un silencio que rompemos?

A quienes, como a Unamuno, les parece que pensar es hablar con uno mismo, se les escapa que eso es pensamiento transitivo (pensar en, pensar qué). Pero pensar intransitivo, lo es a manera de pantalla de televisor luminizada instantes antes de ‘canalizarla’ hacia. Pensar es energía en fase anterior al sin fin de direcciones. A propósito de lo cual, la conciencia se inclina más hacia fuera que hacia sí misma. “La conciencia ‘trans-subjetiva’ se inclina más a los juicios directos que a los reflejos”⁶⁴³.

Juicio y ejercicio de la conciencia acerca de lo exterior exceden, con mucho, a los que hace y es capaz de hacer sobre sí misma. Como si estuviera ahí para ir dejando huella de su paso, señalando y nombrando, no para dejarse señalar y nombrar. Atenta a que se le pregunte por lo que sea, menos por por ella misma.

A tono con la psicología evolutiva, en aspectos de inteligencia ‘animal’, ‘infantil’, precursoras del lenguaje, la inteligencia se manifiesta (directa) mucho antes que bajo el aspecto conceptual, reflexivo⁶⁴⁴. Es energía direccionándose desde un punto ignoto de partida⁶⁴⁵. Se da energía pensando sin la palabra. Puede pensar con ella, pero también, antes, y sin ella. Y, al no ser palabra, no puede tenerla apropiada. Es irreflexivo el verso de Juan Ramón Jiménez, “inteligencia, dame el nombre exacto de las cosas”, porque las cosas existen y consisten sin nombre, cosa del hombre.

17. ‘Lo espiritual’

En *La danza de los muertos*, escribe Claudel: “Ten en cuenta, hombre, que eres espíritu”. Consejo tan fácil de dar, y de oír, es difícil de aclarar. ¿Quién más que Hegel repite ‘espíritu’ hasta la saciedad y quién lo hace menos inteligible? Tedioso deshilarle ‘idea’, ‘ser’, ‘pensamiento’, ‘espíritu’. “El espíritu no es un ser puramente inmediato, sino que contiene como momento inmediato la reflexión”⁶⁴⁶.

⁶⁴² Aunque no piensa de ese modo la ontoteología. Martínez de Marañón, “Cogito-sum, ergo Deus est. La aportación de Descartes a la prueba de la existencia de Dios”, *Scriptorium Victoriense* VII (1960) 181-206. García López, J., *El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás*. Murcia, 1955.

⁶⁴³ Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*.

⁶⁴⁴ J. Piaget, *La psicología de la inteligencia*, 25.

⁶⁴⁵ *Ibid.* 141. “El pensamiento naciente, aunque prolongando la inteligencia sensorio-motriz, procede de la diferenciación de los significados y, por consiguiente, se apoya a la vez sobre la invención de los símbolos y sobre el conocimiento de los signos”. Todo, silenciosamente captado y percibido.

⁶⁴⁶ *Lógica* XXIV, Zusatz 3.

No es sustancia, es devenir, unificación de momentos⁶⁴⁷; surtidor de operaciones múltiples; sobre todas ellas, la del pensamiento⁶⁴⁸.

La mentalidad popular es más ingenua. Polariza espontáneamente entre materia y espíritu, entre materialistas e idealistas, y materialismo y espiritualismo polemizan al respecto como sistemas. Sin embargo, para el materialismo vital, (vivir como si no hubiera espíritu), o para el materialismo dialéctico, eso de ‘espíritu’⁶⁴⁹ es algo rigurosamente indemostrable.

El hecho es que hoy en día, tanto el concepto de materia, como el de espíritu, si mantienen actualidad ideológica carecen de utilidad (científica)⁶⁵⁰. Psicólogos y psicoanalistas prescinden de términos tan históricos como los de ‘alma’ y ‘espíritu’, sustituidos por el de ‘psique’⁶⁵¹. ‘Alma’ y ‘espíritu’ brillan por su ausencia en la ‘tópica’ freudiana, que no los necesita.

El proceso de esta jubilación en la ciencia tiene que ver con la vaguedad semántica que milenios en el estudio del hombre no consiguieron clarificar. “Que el alma tenga un cuerpo, que el cuerpo tenga un alma, es un dato de hecho; el filósofo está obligado a admitirlo, pero no comprende nada de ello”⁶⁵². Habla y escribe acerca de eso *como si* lo entendiera. Y lo mismo oyentes, lectores e interlocutores.

El vitalismo espiritualista continúa la tradición que entiende por ‘espíritu’ la culminación de la *energeia* ‘alma’, cuyo desconocimiento compensa con suposiciones (metafísicas). Todavía hoy, páginas populares titubean, hablando o escribiendo aledañas las palabras ‘el alma, o espíritu’. Incetidumbre diferencial. “Se trata de saber si la *intuición* que el hombre tiene desde que se ha convertido en hombre, de que su realidad suprema supera lo puramente biológico, de que es, además de cuerpo vivo, *un alma, o espíritu*”⁶⁵³. Vida tienen las plantas y los animales; pero, ¿cómo y cuándo se da en la energía universal la diferencia ‘espiritual’?

Para el teólogo y antropólogo Teilhard de Chardin, “el espíritu no ha sido creado ni ha nacido espontáneamente con la aparición del hombre, sino que ya estaba virtualmente presente en las formas de vida más rudimentarias. Pero con el

⁶⁴⁷ *Ibíd.* LXXXVIII.

⁶⁴⁸ El espíritu que, en cuanto dotado de sensibilidad, de imaginación, de voluntad, no tiene por objeto sino seres sensibles, representaciones y fines diversos, aspira, en oposición con esas formas de existencia y de esos objetos, a satisfacer lo que hay más íntimo en él, es decir, el pensamiento, y elevarse a aquel grado en que sólo tiene por objeto a sí mismo. Así es como el espíritu se aprehende a sí mismo en el sentido “Es más profundo que la palabra, porque en principio, el pensamiento es el fondo puro e idéntico del ser” (*Ibíd.* XI).

⁶⁴⁹ Lange, *Historia del materialismo*.

⁶⁵⁰ “Se han vuelto demasiado imprecisos y genéricos y, por lo tanto, inservibles” (Nicola Abagnano, *Filosofía de lo posible*, 137).

⁶⁵¹ *Diccionario de Psicología*, Howard Warren Edit.

⁶⁵² Gusdorf, *Mito y Metafísica*, 195. “La ciencia no puede enseñarnos nada en verdad sobre el origen del espíritu y menos aún sobre su destino último. Pero tampoco nos enseña nada sobre el origen de universo, sobre la aparición de la vida en nuestro planeta y sobre otras tantas cosas mucho más sencillas” (*Ibíd.* 224).

⁶⁵³ I. Lepp, *Psicoanálisis...*, 205-206.

hombre comienza su reinado, la *noología*⁶⁵⁴. El físico Charon, decíamos, invita a sustituir la palabra *energía*⁶⁵⁵ a propósito del ‘espíritu del electrón’.

Hemos de recordar que *voluntad* en Schopenhauer, *elan vital* en Bergson, son designaciones de la energía cósmica. Va de la mano con la imprecisión ‘energía’ que, desde los siglos XVIII-XIX, sobre todo, viene designándose en las ciencias naturales. Denominación insuficiente, ya que permanece genérica a través de sus numerosas manifestaciones, sin esclarecer identidades diferenciales⁶⁵⁶.

El origen y naturaleza de la energía *Psi*, transformación, transición, o modalidad de energía genérica, nos resulta científicamente inaccesible⁶⁵⁷. Bergson (*L’Énergie Spirituelle*, 1919) no puede ir más allá de describirla.

Pese a todo, ‘espíritu’, y ‘lo espiritual’ continúan en tráfico de prestigio entre artistas⁶⁵⁸, filósofos, literatos y científicos. Venimos viéndolo salir de la pluma de científicos prestigiosos. Max Scheler utiliza el tradicional ‘ver con los ojos del espíritu’. Herencia de siglos de filosofía⁶⁵⁹, de teología y de mística, mantiene plena vigencia entre espiritualistas, referida a ‘Dios’, ángeles, demonios, almas de los muertos⁶⁶⁰; si bien, empleada por toda clase de ideologías, “existe mucha confusión en el empleo de esta palabra”⁶⁶¹. La denunciaba el *Diccionario Filosófico* de Voltaire.

⁶⁵⁴ En Leep. o. c. 219.

⁶⁵⁵ E. Charon, *Der Geist der Materie*. Para Whitehead toda realidad física es bipolar; tiene un polo físico y otro espiritual.

⁶⁵⁶ Lector de Heisenberg, escribe Jaspers: “Desde el punto de vista de la mensurabilidad, la energía ha sido abarcada en todas sus transformaciones. Su esencia empero, aunque haya sido reducida a la multiplicidad de su manifestación en un número reducido de constantes fundamentales del ser natural, y aclarada, desde luego, en algunos aspectos, sin embargo permanece en sí misma sumida en la oscuridad” (K. Jaspers, o.c. 222). O también: “Qué sea la energía, y más allá de ésta, qué modos diversos de manifestarse haya o deba haber, dada la derivación de los unos a través de los otros, es una cuestión a partir de la cual no se ha alcanzado todavía ningún conocimiento, pese a la gran apariencia de unificación” (*Ibid.* 226).

⁶⁵⁷ Si eliminamos toda connotación de origen filosófico, o religioso, “este factor es inobservable y se mide por sus efectos. Su acceso a la conciencia proviene del inconsciente. No se ha encontrado, en relación al mismo, ninguna pauta fisiológica o energética que dé razón de su naturaleza. Compórtase sin guardar relación con la tríada tiempo-espacio-masa, base de la física moderna. Leonid L. Vasiliev, el más grande de los parapsicólogos rusos, califica el factor Psi como energía desconocida (Werner F. Bonin, *Diccionario de parapsicología*, Alianza Editorial, Madrid, 1985)

⁶⁵⁸ Kandisky, Wassily, *Concerning the Spiritual in Art, and Painting in particular*, New York, Wittenborn Schultz, 1947.

⁶⁵⁹ Aristóteles está de acuerdo con Demócrito, para quien son sinónimos ‘alma’ y ‘pensamiento’; en desacuerdo con Anaxágoras, que identificaba ‘alma’ y ‘mente’ (*Del alma* 1, 2 404 b). A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 300. Pascal, es sabido, habla de ‘esprit’ en el sentido de mentalidad geométrica, en oposición a ‘esprit de finesse’, de sensibilidad, de intuición.

⁶⁶⁰ Zaniah, *Diccionario exotérico*, Kier, Buenos Aires, 1962, Citando *El concepto de espíritu*, de Ryle, Marcusse (*El hombre unidimensional*) traduce ‘mind’ por ‘espíritu’. Morgan, sin embargo (*Life, Mind, Spirit*), establece diferencia entre ‘mente’ y ‘espíritu’.

⁶⁶¹ Zaniah, l. c. Para el espiritualismo cristiano Dios es espíritu (*pneuma ó theós*) en el evangelista (helenizado) Juan (4, 24). Palabra (*pneuma*) puesta en labios de Jesús por sus evangelistas en ese mundo helenizado. Empleada al máximo por el más influyente de todos, el griego Pablo. Dios está en el rango de los espíritus, y de lo espiritual. Pero, ¿qué es el genérico ‘espíritu’, de donde deriva luego ‘lo espiritual’, no menos genérico?

En el análisis filosófico persiste el significado negativo: *lo que no es* ‘materia’⁶⁶² (tal como antaño se conceptualizaba la materia). También el de antagonismo (religioso y moral) con la ‘carne’ y apetencias corporales⁶⁶³, del que, sin embargo, según el mismo Pablo, es donde surge en evolución conductual religiosa y moral el ‘espíritu’.

Con la ‘carne’ y el ‘espíritu’ contradiciéndose, (irreconciliables en la *Carta a los Romanos*), Pablo *cristianiza* tanto en dirección platónica como aristotélica.

En Pitágoras-Platón, primero es el alma, autónoma, inmortal. Para Aristóteles y Pablo, al contrario, ‘hombre’ se inicia en biología, no en ‘espíritu’. “Lo espiritual no es primero, sino lo carnal; luego, lo espiritual”⁶⁶⁴. Lo espiritual, condicionado por la biología. Sujeto determinado individuo a determinado organismo, a determinado coeficiente genético.

En Pitágoras-Platón, y en san Pablo el alma inmortal aparece enjaulada en biología mortal. “El reino animal del espíritu” (en Hegel) tiene el connotado platónico. No importa la indeterminabilidad óptica⁶⁶⁵, de ‘espíritu’, ésta se suple con descripciones dinámicas específicas que no siempre pueden disimular su procedencia teológica.

La concepción aristotélica del alma, *energeia* primero vegetal, luego animal, por fin racional (*nous*), adquiere excelencia (bajo influjo neotestamentario) en *pneuma*, traducido al latín como *spiritus*.

Para el cristianismo, el alma (humana) es totalidad ‘espiritual’ (separable del cuerpo). De Aristóteles evangelizado de esa forma; y de esa encrucijada semántica grecorromana, pasa al laboratorio de la filosofía (occidental) bajo dicotomía ‘sujeto’ que piensa (*quién*), y *lo que* piensa.

⁶⁶² Argimiro Ruano, “¿Qué es Dios? En los confines del pensamiento”, *Revista de Espiritualidad* (Madrid) 21 (1962) 286-205; *Revista Dominicana de Filosofía* 3 (1957) 37-62.

⁶⁶³ Lalande, o. c. 300-301. Que el teólogo Th. Haecker (des)arregla: “La unificación del hombre, no de dos naturalezas, sino de dos géneros de naturaleza, sensible y espiritual” (*Metafísica del sentimiento*, 178). ¿Dos géneros?

⁶⁶⁴ *1 Co* 15, 46, en traducción de Cipriano de Valera, que parece ser la traducción más fiel. En el original griego, los términos en oposición son *psychikón* y *pneumatikón*. *Psychikós*, (‘animalis’ en latín), de *pxyjá*, (latín *anima*), ‘alma’. *Pneuma*, aire, viento, proviene de *pneo* (spiro), respiro, (latín *ventus*, *spiritus*, ambos viento). Evoluciona, semánticamente, de esa manifestación (parcial) de la vida, a significarla. Lo mismo *psychés*, polisémico: vida, alma, ingenio, índole, espíritu, hombre. De ahí que las traducciones, ante lo indeterminable, no coincidan. “Lo primero no fue lo espiritual, sino lo puramente humano; después lo espiritual” (Traducción Serafin de Ausejo). “No es lo espiritual lo primero, sino lo natural; luego, lo espiritual” (Traducción *Biblia de Jerusalén*). “Sin embargo, lo espiritual no es primero, sino lo material; después lo espiritual” (Traducción ecuménica *Dios habla hoy*).

⁶⁶⁵ Actitud que, deducida de la experiencia, llamamos ‘espíritu’. “Sin entrar profundamente en la fenomenología del espíritu, podemos decir lo siguiente acerca de sus propiedades. Es algo distinto de lo físico; sin embargo, absolutamente real. Tiene relación con la naturaleza física, edifica el cuerpo, lo gobierna, se manifiesta en él. Ahora que, el espíritu trasciende al cuerpo, pues siempre es más de lo que éste puede lograr y expresar de él. El espíritu es dependiente del cuerpo en sus funciones, pero no en su ser y consistencia; mientras que, al revés, el cuerpo del hombre sin el espíritu se arruina. El espíritu, en sí, es inespacial, por ser absolutamente simple; mas por el cuerpo tiene un lugar en el espacio y en el tiempo. [...]. Está en el mundo de las cosas; por otra parte, empero, las trasciende a todas, pudiendo situarse frente a ellas. Está en la orilla del mundo, en su límite, en el límite de dos direcciones: Hacia ‘arriba’ y hacia ‘adentro” (R. Guardini, *Libertad, Gracia, Destino*, 60).

La energía universal, cuando piensa, lo hace, bien hacia fuera de sí misma, o bien percibiéndose *pensando*, o *sintiendo*, o *queriendo*. Triada agustiniana, (recuerdo-voluntad-pensamiento) que se alegra como ‘demostración’ trinitaria. “La concepción del Dios-Persona no es posible más que en una civilización que posee el sentido de la persona. El pensamiento religioso aparece como un concepto de experiencia como un laboratorio de la conciencia en sí”⁶⁶⁶. Trasiego dialéctico de la triple personalismo divino a ‘personalismo’ humano, y de éste a aquél.

Es la filosofía moderna, que sigue infiltrada por el cristianismo. Hegel hace un alto (“El espíritu”⁶⁶⁷), cree él, aclaratorio: “El Ser espiritual, o su entidad espiritual lo hemos caracterizado y descrito como sustancia ética”. Consabida ambigüedad hegeliana: (‘el ser espiritual’, ‘entidad espiritual’, ‘sustancia ética’. que, a propósito de ‘ética’, le da, no obstante, oportunidad a la clarificación histórica.

Si en Píndaro el atleta olímpico es superlativamente hombre por su excelencia anatómica y resistencia, ‘divino’, en Platón y en Aristóteles el héroe moral supera al atleta. Era la excelencia que, según Sócrates, le faltaba al campeón muscular Cármides.

Eticidad (en la ética clásica) es el uso correcto de la libertad; rectitud de conducta, que constituye la esencia del animal con razón. ‘Divino’ en Platón y Aristóteles es comportamiento moral al máximo. Es hombre es racional *para ser moral*. La Naturaleza lo ha diseñado (según Aristóteles y Platón), en dirección al bien, hacia la bondad. Se es hombre en la medida que se es racional, y racional en la medida en que se es moral.

El estoicismo asume ese ‘modelo’, y habla en Séneca de la inhabitación de ‘lo divino’ en el interior del hombre que, lo hace posible mental y conductualmente. Ética que asume, a su vez, la Filosofía Escolástica, y luego la neoescolástica. “La libertad es el sujeto del espíritu”⁶⁶⁸. Vinculación de ‘lo ético’ con ‘lo espiritual’ (en el sentido de trascendental) que filósofos idealistas posteriores fuera de la Escolástica, (como Hegel) asumen de la misma herencia grecocristiana⁶⁶⁹. Cristianos son Agustín, Tomás de Aquino, Kant, Hegel...

George Santayana (“La naturaleza del espíritu”) está en esa conexión. Si en Sócrates el ‘hombre divino’ es la medida de todo, y en Aristóteles lo es ‘el hombre virtuoso’, la rectitud moral tiene, de forma emblemática, sentido cósmico: “El

⁶⁶⁶ G. Gusdorf, *o. c.* 163.

⁶⁶⁷ En su *Fenomenología del Espíritu*, IV.

⁶⁶⁸ Guardini, *Libertad, gracia, destino*, 61. “Toda la obra filosófica de Bergson constituye una generosa tentativa de demostrar por el método científico moderno, la irreductibilidad del espíritu humano a los órganos del cuerpo. El ‘alma’, enseña el filósofo, es en el hombre el principio de la inteligencia, de la memoria, de la libertad y del amor” (I. Lepp, *o. c.* 210).

⁶⁶⁹ C. E. Moore, *Principia Ethica* (1908), traducc., castellana, México, UNAM, 1959. “La actividad creadora forma parte de los fines de la vida; pertenece al reino de la libertad, es decir, al Reino del Espíritu. Los fines de la vida no pueden estar sometidos a los medios de la vida, la libertad no puede estar sometida a la necesidad, el Reino del Espíritu no puede estar sometido al reino del César. De ahí la verdad religiosa del personalismo” (N. Berdiaeff, *Reino del Espíritu y Reino del César*, traducción de A. de Ben, Aguilar, Madrid, 1955, p. 185).

encuentro moral del universo desde donde se mira todo el mundo”⁶⁷⁰. Atalaya telecósmica la primera de las tres reglas de acción de Kant: “obra siempre de manera que puedas erigir siempre la máxima de tu acción como ley universal de la Naturaleza”⁶⁷¹.

Como en Aristóteles, y en el estoicismo, la felicidad se da condicionada a evolución ‘espiritual’. Místico superestoico, san Juan de la Cruz abunda en fórmulas como ésta: “Si purifiques tu alma de extrañas posesiones y apetitos, *entenderás en espíritu las cosas*; y si negares la apetencia de ellas, gozarás de la verdad de ellas entendiendo en ellas lo cierto”⁶⁷². Diferencia de entender común a entender ‘en espíritu’.

Espiritualismo análogo en Spinoza. Al re-conocerse el ‘alma’ *sub specie aeternitatis* ⁶⁷³ re-conoce su ser en el de ‘el Eterno’. Conocimiento fuente de perfecta felicidad (*beatitudo*), de *amor perfecto* desligado de pasiones animales, y temporales, porque la causa de esa felicidad es ‘espiritual’ (*intellectualis*).

Sentimiento evolucionado, no detenido en lo biológico, siendo como es – piensa Max Scheler- energía canalizada “hacia actos del espíritu”. Energía más refinada de lo que supone Freud, quien deriva y distribuye energía sólo en espirales de la libido⁶⁷⁴. Porque la energía vital puede ser vista en ascenso o en descenso. Se animaliza al hombre “haciendolo descender del reino del espíritu”⁶⁷⁵.

Mas, tanto discurso ‘espiritual’ no identifica el espíritu. Hay que destacar el intento espiritualizador de Bergson, quien (lo mismo que Husserl), ateniéndose a la fenomenología, elude la ‘objetividad’, y la ‘sustantividad’

Máxima de las indeterminaciones, el ‘espíritu’, indefinible. Si se deja caracterizar es por una fenomenología a la que no cabe asignarle comienzo ni término. “Es realidad capaz de extraer de sí misma más de lo que contiene, de enriquecerse desde dentro, de crear y de re-crearse sin cesar, especialmente refractaria a la medida, jamás hecho, siempre haciéndose”⁶⁷⁶. Indeterminable, entre otras razones, por in-terminable.

En el intento bergsoniano se aprecia la herencia griega. “Definición de esto que tiene por nombre ‘alma’, el más antiguo de todos los seres: *el movimiento capaz de moverse a sí mismo*”⁶⁷⁷. Aristóteles siguiendo en esto a Platón: “Los que dicen que el alma es lo que se mueve a sí misma [...] todos ellos, en efecto, parecen

⁶⁷⁰ G. Santayana, *Los reinos del Ser*, 466 ss.

⁶⁷¹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

⁶⁷² S.Juan de la Cruz, *Dichos de luz y de amor*. El espiritualismo neoplatónico conceptualizaba la imagen y semejanza con lo divino en la trilogía pensar-querer-sentir; sentir ‘espiritualmente’, no sensual o emocionalmente.

⁶⁷³ Spinoza, *Ética* 5, prop. 30.

⁶⁷⁴ Falocentrismo y falocracia de que, en tan gran parte, Freud es responsable. “Nos parece errar en principio Freud. En nuestra opinión, corresponde a todas las capas de nuestra existencia psíquica, que no está tomada en absoluto de la energía impulsiva de la libidine” (M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 271).

⁶⁷⁵ Nietzsche, *El Anticristo*.

⁶⁷⁶ Bergson, *Écrits et Paroles* II, 359.

⁶⁷⁷ Platón, *Leyes* 855 b.

presuponer que el movimiento es el distintivo característico del alma, que ellos suponen movida por sí misma”⁶⁷⁸. Movimiento cuyo sujeto es el movimiento mismo. Energía derivada del ‘alma del mundo’, energía primordial.

Mentalidad sostenida en Aristóteles. El Primer Motor del cosmos, la Primera Inteligencia, universal, consiste en que “se entiende a sí misma, puesto que ella es lo mejor que existe, y el pensamiento es el pensamiento”⁶⁷⁹. Diferencia en la inteligencia humana, derivación de la ‘divina’, es que se tiene a sí misma por objeto sólo “casualmente, y de paso. La ‘divina’, sin embargo, se tiene a sí misma, exclusiva y continuamente por objeto. Puro y sólo pensamiento transespacial y transtemporal.

La Escolástica cristiana y árabe, Hegel⁶⁸⁰, Bergson, Husserl, no han ido, metafísicamente hablando, más allá de los pensadores griegos.

18. La ‘personalidad’

La noción de individuo (in-divisus) en biología⁶⁸¹, como la de átomo en física, son más bien didácticas que científicas, puesto que científicas no son. En la filosofía aristotélico-escolástica, el principio de individuación, metafísicamente indeterminado, tenía valor didáctico. A la dificultad de ‘individualizar’⁶⁸², hay que sumar la diferencia entre individuo y persona. en la biología racional donde la teología tradicional impuso como equivalentes ‘persona’ (espiritual) y ‘espíritu’ (personal).

Donde la tradición grecorromana distinguía (con san Pablo) entre hombre ‘carnal’ y hombre ‘espiritual’, Víctor Frankl ve sinónimos, sin adjetivos diferenciales, hombre y espíritu.

Hombre es entidad pensante; sujeto de la re-presentación mental con sus leyes y actividad propias respecto del objeto de la representación y hasta la máxima de las potencialidades⁶⁸³. El hombre puede pensar en tanto que ‘espíritu’. Piensa el ‘espíritu’.

⁶⁷⁸ Aristóteles, *Del alma* 1, 2, 404b.

⁶⁷⁹ Id. *Metaf.* XII, 9, 1074b.

⁶⁸⁰ “El espíritu es esencialmente conciencia” (Hegel, *o.c.*, 203, 213).

⁶⁸¹ René Dubos, “Biological Individuality”, *Forum* XII (1959) 5ss.

⁶⁸² Dilthey, *Contribución al estudio del individuo* (1895-1896). Heidegger, *Identität und Differenz* (1957). Gabilondo, A., *Diferencia, Identidad y Alteridad* (2001). “La ninguna diferencia ‘individual’ es un hecho impresionante si se lo profundiza” (P. Jordan, *o. c.*, 233). “El gran Leibniz afirmó expresamente que en la naturaleza cada individuo es único singular e irrepetible. Ninguna hoja es igual a otra, ¡y cuántosd miles de millones de hojas de haya habrá habido desde que existen las hayas! Ninguna bacteria (de esto Leibniz no sabía nada) ni ninguna ameba es igual a otra; a pesar de que en las galaxias hay cien mil millones de soles y el universo contiene miles de millones de galaxias” (*Ibid.*).

⁶⁸³ Lalande, *o. c.* Máxima de las potencialidades, traspasar la limitación espacio-tiempo. “La ontología de la reflexión es pensamiento del pensamiento, según la expresión de Brunschvicg, la norma de su esencia intemporal” (Gusdorf, *o. c.*, 153).

Espíritu es pensamiento, el pensamiento es espíritu. Manifestación de energía ‘racional’, que luego, (bajo el influjo de la teología cristiana en tono a la Trinidad) pasa a ser designada también como ‘persona’. Determinado ser humano, determinada persona; convertible con ‘espíritu’, porque ambos términos son indicadores, y por igual, de la dirección trascendente del dinamismo mental anterior⁶⁸⁴.

El término ‘persona’ lo impulsa Boecio (s. V-VI) en medio de controversias acerca de la divinidad de Jesús de Nazaret, personalidad diferente dentro de una naturaleza común con el Padre y con el Espíritu Santo. Y es a propósito de esa distinción entre ‘naturaleza’ y ‘persona’, que define la última: “Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia”⁶⁸⁵. Traduciendo el griego ‘prosopon’ al latino ‘persona’, le da contenido metafísico a un término procedente de donde menos podía pensarse: de la máscara del actor en escena.⁶⁸⁶ Era mecanismo, no sólo para identificarse re-presentando a quien fuera (a ‘Edipo’, a ‘Antígona’...), sino también para reforzar su voz (*per-sonare*) hacia auditorios al aire libre.

Sobre la clásica ecuación de Aristóteles (hombre=animal racional), sólo es nueva la etiqueta ‘persona’. No sale del género-especie (animal con razón), sino que separa de la ‘especie’ a un racional especial (Jesús, persona ‘divina’). Pero aun ahí, Boecio es aristotélico⁶⁸⁷; porque, a su manera, Aristóteles diviniza la individualidad racional.

Después de milenario empleo teológico que hace la Escolástica del término ‘persona’, pasa a ser familiar en la cultura europea, como tantos otros términos de la academia medieval. Progresivamente enriquecido: persona física, psíquica, moral, jurídica, etc. Allport⁶⁸⁸ le encuentra al término significaciones por decenas en el siglo veinte.

El cristiano Kant contribuye a que se imponga ‘persona’ designando al supremo de los valores. Segunda de sus Reglas de Acción: “Obra siempre de tal manera, que trates a la persona humana como fin, jamás como un medio”. La sacralización

⁶⁸⁴ La *enthelexia* aristotélica construyendo su propio organismo, y con finalidades escalonadas. “Centro vital que utiliza, dirige y orienta, de acuerdo a leyes continuas inherentes y de un modo automático, pero en función de la conservación, el crecimiento y desarrollo de todo organismo, todos los procesos fisiológicos del cuerpo, lo mismo que todos los procesos asociativos en dirección a lo infinito. Los procesos que utiliza a su vez de acuerdo a sus propias leyes (religiosas, ética, lógicas, etc.), los procesos vitales u externos, siguiendo su individual dirección básica para su meta existencial que trasciende la meta finita del mundo” (Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 21).

⁶⁸⁵ “Persona se dice propiamente de una sustancia individual de naturaleza racional” (*De duabus naturae et una persona Christi*, ML, 64, 1.343 c-1. 345 b). Definición abandonada por filósofos modernos. Naturaleza racional es autoconciencia diferencial (Locke); responsabilidad moral (Kant); intersubjetividad (Feuerbach, M. Buber).

⁶⁸⁶ Maurice Nedoncelle, “Prosopon et Persona dans l’Antiquité Classique», en *Revue des Sciences Religieuses*, 1948.

⁶⁸⁷ “Si, pues, el espíritu, por lo que al hombre se refiere, es un atributo divino, una existencia conforme al espíritu sería, por relación a la vida humana, verdaderamente divina. No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos ombres, no pensar más que en las cosas humanas y, con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 7, 1178 a).

⁶⁸⁸ G. Allport, *Psicología de la personalidad*.

del Yo Trinitario, anodino hoy para la filosofía laica, Kant la había transferido al ‘yo’ humano⁶⁸⁹.

La cultura en general, juristas, filósofos y psicólogos, frecuentan hoy esa palabra diferente a como la sacralizaba el espiritualismo anterior. Aunque la ventaja en el consenso semántico anterior se ha vuelto desventaja en la complejidad de las interpretaciones modernas⁶⁹⁰, comenzando en que la individualización de la personalidad se encuentra con la pluralidad de las formas individuales de la personalidad⁶⁹¹. Pero, en la defensa del individuo humano (irreducible a otra cosa que no sea exclusivamente él) se muestra particularmente enérgico el autor *De lo eterno en el hombre*.

Max Scheler, occidentaliza al respecto frente al desvanecimiento del individuo-persona entre seguidores de la unidad-unicidad metafísicas de la vida (Bergson, Simmel, Driesch, Brecher, O. Lodge, y etc.). “Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, ‘elan vital’, ‘vida universal’, ‘alma universal’⁶⁹². Reconoce sin embargo individualidades en algo que es universal: “la tendencia de la vida universal”.

Él mismo no se desentiende del todo de *L’Intuition Philosophique* de Bergson cuando asume de ella el ‘nucleo espiritual’, ‘la individualidad espiritual de la personalidad’⁶⁹³; acercando y alejando individualidad y personalidad. “La persona espiritual (*qua persona espiritual*) es, en todo hombre, individual en sí”⁶⁹⁴. Pero de que en la singularidad del individuo vaya implícita su in-definición (aristotélicamente cierto) a que el principio de individuación esté en el ‘alma’⁶⁹⁵, aleja tanto de la individualización de un animal compuesto de biología y de ‘razón’, como se alejan entre sí la concepción antropológica de Aristóteles y la de Platón.

De todas formas, la Filosofía de la Psicología sigue hoy inmersa en la tarea milenaria de identificar el núcleo de ‘lo humano’⁶⁹⁶, donde en el personalismo

⁶⁸⁹ “El reino de los fines nos remite a una escatología de la primera persona, que comprende el misterio mismo de la razón” (Gusdorf, *o. c.* 192). “Procede de Kant la idea moderna del valor sagrado de la persona humana que es testimonio de esta interiorización de la trascendencia” (*Ibid.* 170). No procede de él, sino de la sacralización de la individualidad de Jesús de Nazaret en las controversias trinitarias de los primeros siglos cristianos.

⁶⁹⁰ El mismo Emmanuel Mounier, portavoz del personalismo espiritualista, complica notablemente la noción de *substantia de naturaleza racional* de Boecio. “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad, y desarrolla, por añadidura, a impulso de actos creadores, la singularidad de su vocación” (*Manifiesto al servicio del personalismo*, segunda edición castellana, p. 77).

⁶⁹¹ Max Scheler remite a “Das individuelle Gesetz”, en *Intuición de la vida*, de Simmel (*o. c.* 114).

⁶⁹² *Ibid.* 103: “El ‘espíritu’, el *nous*, ni en cuanto ‘espíritu’ cognoscente, ni en cuanto ‘espíritu’ emocional y volitivo de una ‘flor de la vida’, una inclinación de la vida; ninguna especie ni forma de leyes biopsíquicas de los procesos automático y (objetivamente teleoclinos); cada uno de estos grupos es autónomo”.

⁶⁹³ Max Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, 59

⁶⁹⁴ Id. *Esencia y formas de la simpatía*, 163.

⁶⁹⁵ *Ibid.* 160-162

⁶⁹⁶ Se entiende actualmente por persona al hombre que es consciente de sí mismo como individuo y cuyas funciones están integradas de un modo uniforme. Freud entiende por persona casi siempre el Yo individual; Jung el ser propio. En la psicología analítica, es el sistema de adaptación desarrollado por el individuo, mediante el cual se enfrenta a lo que le

filosófico sobresale el de signo espiritualista. Emmanuel Mounier, campeón de ese espiritualismo, fundador de la revista *Esprit* (1932), encuentra simpatizantes inmediatos en Maritain, y en G. Marcel.

Patente su fuente, la teología de Boecio. Frente a valores impersonales metafísicos, de M. Scheler, y de Hartmann, “el personalismo cristiano va hasta el límite: todos los valores se agrupan para él al llamado de una Persona”⁶⁹⁷; naturalmente, la de Cristo⁶⁹⁸. Entra, pues, en su orientación la tradición teológica neoescolástica⁶⁹⁹.

El personalismo es una proclama de la ‘trascendencia’ del hombre (libre) sobre la Naturaleza; revigorización de la ‘mens’ agustiniana, caracterizada por rasgos exclusivos ‘humanos’. Llamada al *recogimiento*, a la *intimidad*, a *profundidad* ‘anteriores’⁷⁰⁰.

Más que actitud, escribe Mounier, su personalismo es una filosofía no sistemática; dada la celeridad de métodos y de descubrimientos en la metapsicología y, posteriormente, en la neurociencia, los tiempos no están ya para elaborar sistemas, y menos aún espiritualistas⁷⁰¹.

Primero Hegel (*Fenomenología del espíritu* (1803); después la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) de Dilthey, atareado filosóficamente en diferenciar ‘Naturaleza’ de ‘Espíritu’⁷⁰²; o Husserl llevando toda filosofía hacia la *fenomenología* de la conciencia (1913) no consiguen darle rango de ciencia al ‘espíritu’.

Colaboraciones en esa línea⁷⁰³, no se apoyan en definiciones, ni aspiran a definir. Y lo mismo el ‘personalismo’, moral e idelista, nueva versión del espiritualismo acientífico.

Queda establecido que, sea que se haga ciencia desde indeterminado e indeterminable ‘espíritu, la ciencia definida no es espiritualista. ‘Espíritu’, y ‘lo

rodea (es su ‘papel’, su ‘máscara’). Es también aquella parte del inconsciente colectivo que se opone al ser propio individual (Werner F. Bonin, *Diccionario de Parapsicología*, II, 625).

⁶⁹⁷ E. Mounier, *El Personalismo*, p. 42

⁶⁹⁸ *Ibíd.* 47. “La palabra ‘espiritualista’ equivale aquí a ‘personalista’; pues la persona sólo puede concebirse como ser dotado de espíritu” (I. Lepp, o. c., p. 197). En el personalismo trinitario mancomunidad con el Espíritu Santo.

⁶⁹⁹ *Sprit*, febrero-marzo-abril, 1940.

⁷⁰⁰ Entre la bibliografía teologizada, Antonio Millán Puelles, “La dignidad de la persona humana”, *Atlántida* 24 (1966) 573-577.

⁷⁰¹ “El personalismo no es un espiritualismo; muy por el contrario, aprehende cualquier problema humano en toda su amplitud de la humanidad concreta, desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual” (*El Personalismo*, p.15). Sin embargo, “la palabra ‘espiritualista’ equivale aquí a ‘personalista’; pues la persona sólo puede concebirse como ser dotado de espíritu” (I. Lepp, o. c. 197)

⁷⁰² W. Dilthey, *Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu* 1905; *La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, 1910.

⁷⁰³ Como *La edad del espíritu*, de Eugenio Trias (2000). Ferrater Mora, *Variaciones sobre el espíritu*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

espiritual', del orden cualitativo, permanece indefinible, más allá de todo intento por de-limitarlo conceptualmente⁷⁰⁴, indefinible, indeterminable.

19. Indeterminabilidad asiática

Entre las variantes culturales está la expresión de la percepción que, entre las innumerables especies de las que es espectador, el animal racional tiene de la suya propia y de sí mismo.

Espontánea, intuitivamente, se percibe diferente; pero sin poder conceptualizar la diferencia válida en consenso universal⁷⁰⁵. Si es universal la intuición de ser entidad diferente, es, expresada, culturalmente complicada⁷⁰⁶. La esencia del hombre es la razón (Aristóteles); la esencia del hombre es el deseo (Spinoza); la esencia del hombre es su conciencia (Husserl); la esencia del hombre es su existencia (Heidegger); la esencia del hombre es su libertad (Sartre). La esencia del hombre es....

Culturas y civilizaciones vivas sobresalientes, son la occidental y la asiática, por razones geográficas e idiomáticas⁷⁰⁷ durante demasiado tiempo de espaldas una de la otra.

No obstante, la globalización, progresiva a partir del Renacimiento europeo, ha ido dando lugar a aproximaciones que le dan la razón a Séneca: "No ha habido épocas diferentes, porque el hombre diferente no existe". El asiático y el europeo han pensado de la misma forma, y a gran altura, los mismos fenómenos y las mismas cosas, expresados en idiomas diferentes⁷⁰⁸.

Acerca de 'lo divino', y acerca del 'alma', el pensamiento presocrático, sin el que no son legibles Platón ni Aristóteles, se presta a aproximaciones paralelas, y asintóticas, con Asia. Ambas mentalidades, griega y asiática, hacen *metafísica*

⁷⁰⁴ "El término cualidad parece excesivamente racionalista para sugerir esa condición de lo que no podemos nombrar de ninguna manera. La cualidad es siempre un salto; toda cualidad parece estar rodeada de un abismo, emerge sorprendiéndonos en su misterio. La cualidad es una existencia que no admite ser fundida con otra. La razón, naturalmente, ha pretendido siempre reducir la cualidad a lo mensurable, a lo continuo. La razón, por naturaleza tiende a anular todo abismo" (M. Zambrano, *o. c.* 179-188).

⁷⁰⁵ "La manera de concebir esta alma, o espíritu, divergen, claro está, según las épocas y civilizaciones y también según el grado de civilización de las personas. Constituyen la racionalización del acto de fe primero fundado sobre la intuición" (I. Lepp, *o. c.* 205-206)

⁷⁰⁶ "La verdad se presenta de diferente forma en diferentes países y épocas, de acuerdo con los materiales vivientes de donde sus símbolos han sido extraídos. Los conceptos y palabras son símbolos, lo mismo que las visiones" (H. Zimmer, *Las filosofías de la India*, 15).

⁷⁰⁷ El sánscrito, la lengua sagrada hindú, "desarrolló una terminología en extremo diferenciada para los estados de meditación, los estados de conciencia habituales y los procesos espirituales y anímicos. La mayoría de esos terminos carecen de equivalente en otras lenguas" (*DSO*, 311). Cabe decir lo mismo del chino y del japonés, con sus dialectos.

⁷⁰⁸ "Los occidentales estamos aproximándonos a una encrucijada que los pensadores hindúes alcanzaron unos setecientos años antes de Cristo" (Zimmer, *o. y l. c.*). "Muchos de los dioses, creencias y observancias de la época védica guardan estrecho paralelismo con los de los tiempos homéricos" (*Ibid.* 21).

mentalizando la *fysis*. *Metafísica* no es otra cosa que lectura mental de la Naturaleza física.

Por el *Cratilo*⁷⁰⁹ asoma el sánscrito ‘*dia*’ (y ‘*dii*’), filología indoerupea de Zeus, el dios de los dioses. *Theós* (dios), y *theion* (lo divino), son, filológicamente lejanos *deus* y *dyau* indoeuropeos⁷¹⁰. Y la indeterminación de origen no desaparece en la evolución cultural. *Deva* personifica lo divino (Brahman) en la lejanía filológica, como Zeus en la cercanía occidental. Personificación de algo impersonal de origen, como es ‘lo divino’. *Daiva* (divinidad), puede ser el destino, un acto religioso, o fuerzas invisibles. Como *T’ien*, en el *Tao*, puede ser tanto ‘dios’ como pueden ser la Naturaleza, o el Cielo, o el Destino.

En un macrocosmos con treinta y seis mil deidades, *Shén*, en el *Tao*, es tanto ‘espíritu’ como ‘divinidad’. En el budismo y en el *Zen* se dan diecisiete clases de dioses incorpóreos, y en la *triloka* budista seis clases de dioses. La jerarquía diosera y ‘espiritual’ asiática, incluída su onomástica teogónica y cosmogónica es de una indeterminación desalentadora. Fenómenos y cosas son divinos antes y después de que los dioses sean ‘personas’.

Prana, (aliento, respiración, hálito vital), referente indú fundamental sobre la energía viva, pasa a ser, de fenómeno fisiológico, no sólo a manifestación de vida universal, sino su símbolo. El ‘embrión de oro’ (*hiviranya-ga-bha*) se refiere en el *Rig-veda* al hálito vital primordial desde donde en la unidad de ‘lo divino’ se origina todo, incluídos los ‘dioses’. En el *Tao*, el hálito primordial (*yuân-c’hí*) es anterior a la totalidad universal en forma de huevo, separada luego en *Yin-yam*.

En las colonias griegas el aire respirado era *pneuma* (pnoé, psyché y psychós), *ánemos*, (latinizado *anima* y *animus*). Viento, latinizado *spiritus*, está en el origen de ‘psicología’, ciencia del ‘alma’ fundada por Aristóteles. ‘*Alma*’, sinónimo de respiración⁷¹¹ en vivientes superiores, es en ellos principio de movimiento y, en el animal con razón, principio, además, de conocimiento. No hay movimiento ni conocimiento sin respiración.

⁷⁰⁹ *Cratilo*, 395c y 399a

⁷¹⁰ Sánscrito *devata* (divinidad), *devi* (diosa), *deva* (dios), el Cielo brillante, personificado aquí y allá en Brahman. “*Zeus* es un nombre concreto, algo más cercano a la cosa concreta que *theós*. Entre sus parientes lingüísticos más próximos se hallan dos femeninos: *dyau*, ‘cielo’, invocado como madre y diosa en el indio antiguo, y *dies*, día, que en latín oscila entre el femenino y el masculino [...]. Fue otro lingüista exacto (Herbert Zimmermann, *Das ursprüngliche Geschlecht von dies*) quien observó que el contenido originario del nombre debía ser, por su constitución lingüística, el resplandor y sólo más tarde el iluminador” (Kart Kerényi, *La religión antigua* (1995), traducción de A. Kovacsis y M. León, Herder, Barcelona, 1996, 153 ss.).

⁷¹¹ Sócrates en el *Cratilo* (399 a). “Para improvisar una explicación, éste es, más o menos, lo que yo creo, el pensamiento de los que han dado nombre al alma (*psyché*); se debe a que ella, con su presencia, es para el cuerpo la causa de la vida, procurándole la facultad de respirar y refrescándole (*anapsychon*); apenas falta este elemento refrescante, el cuerpo perece y muere; de aquí viene, según mi opinión, el nombre de *psyché*, que le han dado ellos”. Aristóteles, repasando opiniones irreconciliables sobre la materia, no anda lejos acerca de los orígenes de la palabra *zén* (vida). “...recurren, incluso, a etimología; los que identifican el alma con el calor derivan el verbo ‘*dsein*’ (vivir) de ‘*dsein*’ (hervir), mientras que los que la identifican con el frío sostienen que alma (*psyché*) se llama así luego del proceso de enfriamiento (*katapsichis*) asociado con la respiración” (*Del alma* 1, 2 405 b)

De la energía viviente percibida empírica, a imaginársela como alma universal, Asia y Platón transforman en metafísica la oxigenación pulmonar. No tenían más que figurarse la totalidad cósmica como cuerpo descomunal energizado por un ‘alma’.

El neoplatonismo, partiendo de la totalidad cósmica, amplía con el Imperio Romano las fronteras geográficas del Peloponeso y de sus colonias mediterráneas. El ‘alma universal’ de Platón contaba con predecesores en Egipto y en Asia. Y el neoplatonismo occidental posterior, si bien con papeles de súbdito durante el monopolio dogmático medieval, se libera en el Renacimiento hasta facilitar poco después el panteísmo de Spinoza.

El panlogismo, panespiritualismo y panteísmo en que luego desemboca la filosofía en el idealismo alemán, resulta reciente, no obstante, con relación al caudaloso pensamiento asiático en ese sentido.

‘Dios’ en cuanto Espiritu Absoluto, en Hegel⁷¹², es el *sumum analogatum* de ‘espíritu’. Espíritu equivale a universalidad absoluta, en el sentido de esencia universal⁷¹³, especie de misteriosa piedra filosofal por la que venía afanándose la mente asiática. Absorbido el espíritu individual por el universal, “la personalidad no puede ser definida sino por la impersonalidad misma”⁷¹⁴ en que se origina.

Ambas mentalidades, asiática y presocrática, se afanan por localizar la Unidad originadora, el gran principio, esencial, de la buddheid universal, desde donde todo es ella y ella todo. En sánscrito *tat* (eso), es el misterio insondable de lo/el Absoluto. *It-tái*, en el Zen, única realidad, a que se llega con la Iluminación, donde desaparece toda oposición lógica. Todo es absolutamente todo.

Táthata, es la realidad última (inmutable, sin origen, sin forma), que trasciende todo concepto. *Bhata-tátharta* es esa inmutable y eterna realidad que nos esconde la percepción ilusoria (*avydia-maya*), fenoménica (*maya*), de la temporalidad. *Pratiloma* es la ignorancia de pensarse diferente. Todo, absolutamente todo fuera de esa realidad absoluta, ‘casi’ existe, a manera de guiño (*yat sat tat Knânikam*).

Presagiando la física cuántica, las realidades aparentes que llamamos individuos, son producto constituido por partículas de dirección infinitesimalmente corta. La suma de esas duraciones infinitesimales volatiliza la naturaleza del fenómeno existencial⁷¹⁵ en la interpretación de las escuelas de *Hinayâna* del budismo del Sur.

⁷¹² Hegel, *o.c.* 110

⁷¹³ Continuado en el neohegelianismo. En el de Brunschvicg, “el espíritu responde al espíritu; no responde de la materia ni de la vida, cuyos orígenes se le escapan; no porque ellos estén por encima, sino porque ellas están por debajo de él (Gusdorf, *o. c.* 194).

⁷¹⁴ *Ibid.* “No es el espíritu del hombre quien piensa, sino más bien el espíritu objetivo quien piensa en él lo eterno en lo pasajero”.

⁷¹⁵ “Todo lo que puede decirse que existe son los *dharma*: pequeñas y fugaces realidades que, al agruparse en agregados y cadenas de causa y efecto, crean la impresión de ser seudoindividuos. No hay pensador: hay sólo pensamiento; nadie que sienta: sólo sensaciones; no hay actor, sino sólo actos visibles. Esta es una doctrina fenoménica, que sostiene que no existen las sustancias y los individuos, pero afirma la realidad de unidades infinitesimales, que se dice componen el mundo de la ilusión. El alma, el individuo, no es más que un complejo de entidades momentáneas,

El cosmos tiene una especie de hipotético Big-Bang en partículas y combinaciones a que todavía no se ha llegado. *Nâda-bindu* es la vibración primordial, de naturaleza sonora, de la que emerge el universo. *Nâda-Brahman* es una de las modalidades de *Om*, el sonido de Brahman⁷¹⁶. Los *risi* son ‘santos’, extraordinariamente purificados, únicos capacitados para oírlo.

La filosofía presocrática de lo indivisible, partículas infinitesimales (*homeomerías*), hipotéticos *átomos*, se atuvo a lo físicamente indeterminable e indefinible (*ápeiron*). A una con el pensamiento asiático, presagió la futura abolición de la palabra *realidad* en el diccionario de la ciencia.

Ambas mentalidades, griega y asiática, son, en tanto que *mentales*, antropocéntricas. Aunque la suposición de existencia del mundo extramental, que caracteriza a los pensadores griegos, distancia a éstos de los asiáticos, en quienes todo es, y sólo, mental.

El griego es racional entretenido con el exterior. El asiático es entretenido de conciencia. En Asia, “la conciencia observadora, eterna, no forma parte del tiempo”⁷¹⁷. La naturaleza (*shô*) del hombre queda “en su interior, inmortal y eterno”⁷¹⁸, más allá de cuanto puede pensar. Ampliación de conciencia que el griego (si a veces la sugiere) no trabaja.

Hombre, en Asia, es esencialmente *cit*, conciencia, aun cuando no esté pensando, o piense que piensa. *Cit* es conciencia, inconciencia y supraconciencia. La infraconciencia es *patala*. La base del pensamiento es *citta*, base desconocida desde la que se produce. *Cit-tapas*, la cima, es divina autoconciencia. *Citta-viksepa* la purificación del sentir y del pensar, camino para verificar la autoconciencia.

Atman y *Púrusa* (ser humano, hombre interior) designan terreno de nadie, que es la mente humana, entre el ser y la nada: lo que la nada tiene de ser, lo que el ser tiene de ella. La conciencia, espectadora del universo cambiante (*ksara*) transcurre simultánea con *áksara*, el aspecto inmutable de Brahman.

Porque real es sólo, y únicamente, Brahman⁷¹⁹. Única y Absoluta Conciencia. Aunque tiene nombre plural (a veces es también Krisna), es porque no puede designarse sólo con uno.

La conciencia humana, relativa a esa conciencia forma un conjunto (*kokovo*) de designaciones que se complementan, (porque una sola es insuficiente): mente,

que son la única realidad. El *Nirvana*, el logro de la liberación, por lo tanto, no es más que la cesación del acto de pensar que todos estos fenómenos que contemplamos y sentimos constituyen la realidad que parecen constituir” (H. Zimmer, *o. c.* 399).

⁷¹⁶ *DSO*, 238

⁷¹⁷ Osho, *o. c.* 234. “Por eso cuanto acontece en el tiempo se resuelve en sueño”

⁷¹⁸ *Ibíd.* 264.

⁷¹⁹ Diferente de Brahma, deidad ésta personificada. Brahman “es el eterno e inmutable Absoluto. Concepto para el cual no existe equivalente en las religiones dualistas [...]. Absoluta verdad, conciencia y beatitud” (*DSO*, 44-45).

corazón, intimidación, ánimo, pensamiento, espíritu..., que se integran en esa conciencia Absoluta y Eterna.

Inmortalidad y eternidad no son categorías individuales. *Nara*, el hombre original, manifiesta en sí ‘lo divino’, y está destinado, mediante su entrega a ‘lo divino (*púrusa-yajna*) a la fusión definitiva (*nara-nârâyana*) con eso.

Atman (o *kûtaska*), es el Sí-mismo, el uno mismo. Lejano equivalente de ‘alma’, y tan indefinible como *psyché*, *pneuma* o *nous*⁷²⁰, rebasa la individualidad. Es, de por sí, manifestación de la Conciencia Absoluta y Eterna (Brahman).

La meta más alta (*bhuman*) de la conciencia humana es encontrar el Sí-mismo en esa Conciencia Absoluta (*bhuman-vidya*). Porque el éxito existencial está fuera (*bahir mukha*) del Sí-mismo; está en la abolición de toda dualidad (*advaita*). *Shamádhi* (entre sus versiones la de ‘cesación del pensamiento’) es la concentración de conciencia en esa dirección: hacia la amplitud y plenitud de la verificación de esa verdad (*sadhana-koti*) consumada en / por la absorción (*apâya-protyaga*) en la Conciencia-Brahman. *Nirvikalpa-samadhi* es la llegada de la conciencia desensimismada, a conciencia de ser una sola cosa con Brahman.

En lo tocante a la identidad individual (dioses, hombre, espíritus), en el individualismo helénico se separan la indeterminación griega de la asiática. Mientras que Asia lo ‘compacta’ todo en metafísica de la unidad y unicidad trascendentales, Grecia intenta derivar de lo trascendental diferencias tangibles y sostenibles.

La *Iliada*, su documento cultural básico, es antología de individualidades (divinas, humanas, intermedias) inconfundibles unas con otras, reafirmandose las unas frente a las otras. Sus héroes ‘eternamente’ idénticos a sí mismos⁷²¹, tienen inamisible fisonomía propia.

Mentalidad inmortalista personal, homérico-platónica, que adopta después el sincretismo cristiano⁷²², contradiciéndose entre mosaico y cristiano, sin zanjar la problemática de la identidad del conjunto: individuo biológico, y metaindividuo, o *persona*.

⁷²⁰ Las interpretaciones de *Púrusa* (hombre, varón, ser humano), persona suprema, primordial, eterna, es en el primitivo *Vedanta* idéntico a Suman. Los diferentes sistemas (*darsana*) coinciden en ir contra el materialismo (*lakâgata*), liderado por Carvâka (s. VII-VI a. C.). En estilo muy occidental, escribe Mircea Eliade: “El espíritu (el alma) como principio trascendente y autónomo es aceptado por todas las filosofías indias, excepción de los budistas y materialistas” (*Yoga, inmortalidad y libertad*, 81). Lo de ‘autónomo’ no parece muy preciso.

⁷²¹ “En ningún pasaje de la epopeya griega encontramos la idea de que el héroe muerto pierda su identidad con respecto a su existencia anterior, temporal. Los griegos de la época homérica no tuvieron en cuenta la posibilidad de que uno pudiera perder la personalidad histórica. Tampoco se le ocurrió a la mentalidad cristiana medieval” Dante, conducido por Virgilio en el más allá, va escuchando biografía resumida de individuos, condenados o glorificados. “Sus antiguas personalidades parecen haberse conservado perfectamente bien a través de sus largos vagabundeos por los ámbitos de la eternidad” (H. Zimmer, *o.c.* 190-191).

⁷²² “Para la mentalidad occidental, la personalidad es eterna, indestructible, insoluble. Esta es la idea fundamental en que se basa la doctrina cristiana de la resurrección de la carne, pues la resurrección significa que reconquistamos nuestra querida personalidad en una forma más pura [...]. Y se supone que esta personalidad perdurará siempre, aunque por una curiosa falta de lógica, no se cree que haya preexistido en ninguna parte, en cualquier forma o estado, antes del nacimiento carnal del individuo [...], temporal en su origen, inmortal en su fin” (*Ibid.*).

I V

El espacio-tiempo mental

- 1. Trascendental**
- 2. Antes del espacio-tiempo**
- 3 ¿Después?**
- 4. Después trascendente**
- 5. Unamuno trascendental como muestra**
- 6. La actitud trascendente**
- 7 La raíz de la actitud trascendente**
- 8. Trascendencia inconsciente**
- 9 Inmersión en 'lo espiritual' inconsciente**
- 10. La diferencia espiritual inconsciente**
- 11. Lo espiritual**

1. Trascendental

Las cosas son diferentes antes de ser percibidas que después. *Agua* en el laboratorio es H₂O, y en la boca líquido insípido. *Vino* en el laboratorio es CH₂CH₂OH, y en la convivencia desinhibe y embriaga. *Azúcar* en el laboratorio es C₁₂H₂₂O₁₁ y en el paladar es un sólido dulce⁷²³, etc.

Por otra parte, lo que llamamos ‘real’, se nos aparece circunstanciado, heterogéneo y pluriforme: sensible, imaginado, recordado, conceptualizado, y una vez mentalizado, numerable, matemátizable, simbolizable⁷²⁴; sobre todo, acompañado, complementado y continuado. Lo ulterior, lo supra⁷²⁵, lo trans, hace de nuestra percepción de la realidad algo que continúa.

Hablando repetimos la palabra ‘tracendente’, o ‘trascendental’, a propósito de algo que consideramos relevante en el conjunto verbal o conversacional. Es espontaneidad mental y coloquial, porque la realidad difiere por momentos; lo que en determinado momento, o circunstancia, reclama atención, pierde reclamo en otro.

Transcendens procede de la filosofía escolástica⁷²⁶; ampliamente adoptado y enriquecido después por el pensamiento moderno y contemporáneo⁷²⁷.

Los vocabularios del lenguaje filosófico desconcertarán, no obstante, a quien acuda a ellos en busca de significado uniforme para entender a santo Tomás, a Kant⁷²⁸; la

⁷²³ García Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, 77.

⁷²⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1923-1931, tres vols.

⁷²⁵ Marcelino de Cisneros, *Realidad y suprarrealidad*, Madrid, 2004.

⁷²⁶ De origen aristotélico se refiere a los modos como se manifiesta el ‘ser’, en / a la mente: como *unidad*, como *verdad*, como *bondad* (Santo Tomás, *De veritate*, q. 1 a.1); como *tendencia* (J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée, Buenos Aires, 1944, p. 107 ss.); como *belleza*. (K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 1948). En el Ser se dan reunidas sus manifestaciones infinitas, núcleo donde son una sola (Kremer, *Jaspers y la escisión del Ser*, 101-102).

⁷²⁷ Marcelino de Cisneros, *Finitud y trascendencia. Problema metafísico central de la postmodernidad*, Madrid, 1904. “Una característica final del pensamiento moderno es la constante referencia a la trascendencia. Nos parece entender mejor ahora el pensamiento de Pascal: ‘el proceso último de la razón es que hay una infinidad de cosas que están por encima de ella’ (Padovano, *El Dios lejano*, p. 62).

dialéctica esencialista de Hegel⁷²⁹, la reducción trascendental, o el sujeto trascendental de Husserl; lo que después de Husserl entiende Heidegger⁷³⁰; lo que por trascendente y trascendental entiende Sartre⁷³¹, o lo que por tal entiende Durkheim.

‘Trascendencia’, ‘trascendente’, ‘trascendental’, se ha ideologizado y vulgarizado en exceso; por lo que habrá que estar atento al empleo que le da determinado pensador. Pueden estar significando, en sentido kantiano, más allá de toda experiencia; en sentido bergsoniano, remontando el conocimiento discursivo con la intuición. Puede tener connotación teológica, filosófica metafísica, moral, esotérica, cabalística, teosófica, psicológica; u orientalista.

La tántrica, por ejemplo, no sólo apuesta a trascender el tiempo y la mente, sino a ningunearlos⁷³², puesto que la mente y el tiempo no existen.

El ‘yo’, condicionado en realidad a la función neuronal, puede imaginarse descondicionado. En tradición filosófica occidental, el trascendente ‘eternidad’ puede ser imaginado, por eso, en sentido genérico, como posibilidad fuera del yo cerebral; o como referencia inmanente a la propia conciencia. Lo tenemos visto en tanto que aspiración, sentimiento y presentimiento.

2. Antes del espacio-tiempo

Lo que ‘yo’ imagina y piensa que es objetivo, exterior a él, queda en términos de trascendencia conceptualizado ‘fuera’, o lejanamente íntimo, inmanente⁷³³. En cualquiera de las formas, irremisiblemente mental⁷³⁴.

⁷²⁸ La *Crítica de la Razón Pura* prodiga el término como calificativo diferencial: filosofía trascendental, estética trascendental, lógica trascendental, conciencia equivaliendo a “unidad trascendental de la percepción”. Trascendental, para Kant, es la interpretación de la experiencia desde la mente. ‘Trascendente’ cuanto se halla más allá de toda experiencia (José Ferrater-Mora, *Diccionario de Filosofía abreviado* (1973), DHASA, Barcelona, 1976).

⁷²⁹ El Ser trasciende al existir, y la existencia a Ser. A propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios, distingue *Dasein* (finito, determinado) de *Existenz* (sentido indeteterminado (Hegel, *o. c.* 249]).

⁷³⁰ De Montero Moliner, “Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental”, *Revista de Filosofía*, Madrid (1952).

⁷³¹ El ‘ser’, manifestándose existiendo en el hombre (*Dasein*) es libre; es decir, entre posibilidades. Es *trascendente*, completándose constantemente; esto es, se va haciendo en la medida que escoge y decide. Y es temporal; es decir, proceso de temporalización.

⁷³² Osho, “La trascendencia de la mente”, en *El libro de los secretos*, p. 309. La mente es proceso cósmico, no entidad de clase alguna (p.303). Error mayúsculo de la psicología occidental ha sido, según él, tomar la mente como entidad real. Ha llevado a Freud, a Jung, y a Adler, a escribir y escribir sobre su terapia, cuando lo que está enfermo, y necesitado de terapia, es semejante concepto occidental de la mente.

⁷³³ F. Montero, *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*. J. Nabert, “L’expérience interne chez Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1924), en P. Naulin, *L’itinéraire de la conscience*, París, Aubier, 1963. Exposición de la filosofía de Nabert. Juan Manuel Díaz Torres, *Interioridad y trascendencia. La metafísica de Caturelli*, Publicaciones, 2006.

⁷³⁴ L. Rampa, *Después del tiempo*, traduc., de Rosa Albert, Edit. Troquel, Buenos Aires, 1978, 2da., edic. Este tibetano (inglés) relata el ilusionismo del viaje astral en/por el cordón de plata que vincula la mente del extático con sus funciones biológicas. Anticipo de la separación definitiva en la muerte, cuando el ‘alma’ pasa definitivamente a otro estado de existencia. Lo que no evidencia es que “después del tiempo” sea diferente de tiempo después.

Para el científico creyente (la ontoteología de por medio), el espacio-tiempo sólo puede explicarse por originación exterior; explicación considerada por él ‘científica’ porque es la única que explica, ya que modificada cualquiera de las diecisiete constantes cosmológicas este Universo se tornaría inexplicable⁷³⁵. Conclusión hipotética ¿Las constantes cosmológicas no pueden ser inmanentes al Universo mismo, no precisamente de origen ‘externo’?

Sigue donde ha estado siempre la polémica entre razonadores y quienes razonan una creencia.

3. ¿Después?

En definición que Aristóteles hizo clásica, tiempo es algo mentalmente percibido como ‘antes’, ‘ahora’ y ‘después’. Inseguro con la definición, reconoce que tiene ante sí algo que, envuelto en oscuridad, la tradición no ha podido aclarar⁷³⁶. Esa percepción trasciende cualquiera de los tres momentos por separado, y al conjunto. No es ninguno de los tres por separado, y juntos contradicen la definición, puesto que afirma una vez lo que niega dos. Se está confundiendo tiempo en sí con duración ‘mentalizada’. El tiempo en sí mismo es ‘siempre’, sin antes, ahora y después en el espacio. Es continuo indivisible.

Introduciendo el factor ‘mente’, Lavelle distingue ‘futuro’, (tiempo gramatical, que necesariamente será), de ‘por-venir’ (*avenir*), cómodamente confundidos en la convivencia conversacional.

En lo que necesariamente vendrá, no cabe de nuestra parte más que pasividad; no poder producirlo, ni preverlo, a no ser como imaginario ‘quizá’.

Lo ‘por venir’ añade, además, anhelo, inseguridad, riesgo, posibilidad que puede mantenernos pendientes de poder, o no, evitar lo que *sobreviene*. “Como el porvenir se porte, por así decir, en contra nuestra, somos nosotros quienes nos comportamos contra el futuro a fin de darle el ser que le falta. Es futuro que no sólo es lo que puede ser, sino lo que debe, o debiera. La inteligencia ve derechos sobre él; la libertad, posibilidad de realizarlos”⁷³⁷. La actitud frente a ‘después’ puede diferenciarlo como ‘futuro’ o como ‘porvenir’.

4 Después trascendente

⁷³⁵ Robert J. Spitzer, “Los nuevos hallazgos astrofísicos dejan poco sitio al ateísmo”, <http://www.la razon.es/noticia/robert-j-spitzer07/10/200>. Hace suya la conclusión de Roger Penrose, corrector de alguna de las teorías de Stephen Hawking. “Puede sonar a argumento teológico, pero realmente es una conclusión científica” (¿?).

⁷³⁶ *Física IV*, 218 a. “He aquí en efecto lo que es el tiempo: el número de movimiento según el anterior-podsterior” (219 b). “Respecto de qué es el tiempo y cuál es su esencia, la tradición no nos aclara en nada la oscuridad que hemos hallado en el desarrollo precedente del problema”. El problema es que “el tiempo no es el movimiento ni existe sin el movimiento” (219 b).

⁷³⁷ Louis Lavelle, *Du temps...*, pp. 285-286.

En *Así habló Zaratustra*, “yo soy aquello que debe siempre sobrepasarse a sí mismo”. Y en *Autobiografía filosófica* escribe K. Jaspers que “el hombre es más de lo que sabe de sí mismo y más de lo que puede saber”. Tema de filósofos, de psicólogos y de poetas: “Luego que nací / en mí me encerraron, / pero yo me fui” (Fernando Pessoa), ¿Cómo? ¿A donde?

La experiencia biográfica consta de “poder de crear más allá de sí mismo sin perderse a sí mismo”⁷³⁸. ‘Cordón de plata’ en viaje de salida hacia sí mismo. Sujeto limitado el ‘yo’, se vale de la realidad exterior, no-yo, para verificar y verificarse sin límites. Salida agrandada con el regreso. Objeción de Fichte al ‘cogito’ cartesiano es que pretende haber llegado a algo sin salir de sí mismo.

La llegada sin haber salido en realidad se llama intencionalidad y trascendencia. La mente tiende a conseguir algo desde el ‘alguien’, así sea ese algo simbolo de alguna realidad únicamente ‘significada’⁷³⁹.

Significar comienza en mamíferos superiores; pero no en el grado en que, a niveles ilimitados, lo hace el mamífero racional. ‘Significa’ lógicamente, éticamente, estéticamente, musicalmente, poéticamente, religiosamente. Satura su subjetividad con objetos y objetivos intencionales trascendentales a partir de la indeterminabilidad de sí mismo. Nietzsche abre su *Genealogía de la Moral*: “Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos [...]. Parecemos externos a nosotros mismos, no nos entendemos”. Y porque nos buscamos ‘fuera’, en los demás, recurre a palabras del *Faust*: ‘cada uno es para sí mismo el más lejano’.

Tarea de ensimismamiento que característica al pensamiento asiático, y en Occidente a san Agustín, quien, (para Jaspers), es, con Platón y Kant, fundador del filosofar occidental. Por lo menos, quienes sobresalen en la filosofía de la persona (M. Mounier, L. Lavelle...), o en la metafísica existencial⁷⁴⁰, son explícita, o implícitamente, agustinianos.

La mente (in)capaz de releerse e interpretarse⁷⁴¹, puede señalarle límites a todo, menos, psicológica y metafísicamente, al propio límite⁷⁴². No hay manera de

⁷³⁸ P. Tillich, *o. c.* 79.

⁷³⁹ “En todo encuentro con la realidad, las estructuras del yo y del mundo están presentes interdependientemente. Su expresión más fundamental de este hecho es el lenguaje que da al hombre el poder de abstraerse de lo dado concretamente, y después de haberse abstraído de ello, interpretarlo y transformarlo. En todo encuentro con la realidad, el hombre va más allá de este encuentro”. Busca y encuentra ‘significados’. “Definimos la intencionalidad como estar dirigido hacia contenidos significativos” (*Ibid.*).

⁷⁴⁰ G. Marcel, *El misterio del Ser*.

⁷⁴¹ Franz Alexander, *Psychoanalysis of the total Personality* (1930); Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (1934); Gusdorf, *La decouvert de soi* (1948). Hubert, W. / Vergote, *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis* (1967). Eric Fromm, *L'homme pou lui-même* (1947), Paris, Editions Sociales francaises, 1967. Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort, 1933-1950*, Payot, Paris, 1977.

⁷⁴² “Es cierto que somos limitados; nuestra razón es limitada. Esta finitud es algo cierto; pero es, asimismo, cierto que esta finitud no posee verdad alguna, y la razón consiste precisamente en esto, en conocer que lo finito no es más que un límite. Pero en la medida en que sabemos algo como límite, ya nos encontramos por encima de él” (Hegel, *o. c.*, 254).

establecerle en firme un comienzo y un fin. Cualquier psicoanálisis da, a un tiempo, implicadas, superficie y profundidad; o descubre simultaneidades indivisibles, como la de antes en ahora, ahora en después. ¿No transcurre la percepción del amor en ayer-hoy-mañana mentalmente inseparables?

Torrencial de momento, de momento océano pacífico, la mente imposibilita límites.

Plotino (como la mente asiática) situa el umbral de penetración en ‘la mirada interior’⁷⁴³, seguida de “contemplación viviente”⁷⁴⁴, ‘contemplación por recogimiento’. Y en la medida que se ‘ensimisma’, la mente se vuelve más indefinible. Para él, y para su lector Agustín⁷⁴⁵, sorpresivo turismo interior.

No obstante, la mayoría de los vivientes no se autoprofundiza. Anécdota en la biografía de la gran interiorista, santa Teresa de Ávila. En una reunión recreativa le pregunta a una de sus monjas, la más ‘simple’ del grupo: -¿Qué es lo que ve, hija dentro si cierra los ojos?-. Respuesta: -Las tripas, Madre.

El atavismo inclina al animal con razón hacia el exterior. No nace racional. Le va haciendo racional la sociedad⁷⁴⁶.

K. Jaspers relaciona ‘razón’ con ‘comunicación’. “El individuo, por sí solo, no puede ser hombre de razón”. El individuo, potencialmente racional, no se dota de razón a sí mismo. Se la da la especie biológica de origen, no racional de origen. Se encuentra ‘socialmente’ racionalizado. Es por lo que, al nacer simplemente biológico, su potencial de introversión puede evolucionar, como puede quedar más o menos atrofiado.

San Agustín sobresale entre los pensadores de la interioridad evolucionando. Escribe comentando el *Evangelio de San Juan*: “Nada es más poderoso que esta criatura que se llama la mente racional, nada más sublime que ella; lo que está sobre ella ya es el Creador”. Y en la *Ciudad de Dios*: “El ser del alma es más noble que el del cuerpo; le aventaja en mucho: es cosa espiritual, incorpórea, próxima a la sustancia de Dios. Es algo invisible que gobierna al cuerpo, mueve los miembros, dirige los sentidos, produce los pensamientos, realiza las acciones, concibe en sí imágenes de cosas infinitas. En fin, ¿quién bastará para ensalzar el alma”⁷⁴⁷. Todo énfasis se queda corto.

⁷⁴³ Plotino, *Eneadas* 1, 6, 8; y 1, 14, 2.

⁷⁴⁴ *Ibíd* III, 8, 8.

⁷⁴⁵ “Y van los hombres a contemplar las alturas de los montes, y los oleajes imponentes del mar, y los cursos anchísimos de los ríos, y la amplitud del océano, y los giros de las estrellas; y se alejan de sí mismos, y no se maravillan de sí” (S. Agustín, *Confesiones* 10, 8). “Regresa a ti mismo, y mira: si no ves aún la belleza en ti, haz como el escultor de una estatua que ha de llegar a ser bella el cual le quita un trozo, cincela, suaviza y bruñe hasta lograr sacar un hermoso rostro de mármol. Como él, quita lo superfluo, endereza lo que está torcido, purifica lo que es turbio hasta hacerlo resplandeciente, y no dejes de esculpir tu propia estatua hasta que la centella divina de la virtud se manifieste” (Plotino, *Enéadas* 1, 6, 9).

⁷⁴⁶ K. Jaspers, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* (1958).

⁷⁴⁷ Argimiro Ruano, “La Ciudad de Dios en cuanto Filosofía de la Mística”, *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, tomo II, Biblioteca la Ciudad de Dios, Real Monasterio de El Escorial (1956), 151-178.

Bíblicamente advertido. “El corazón es lo más retorcido. ¿Quién lo conocerá?”⁷⁴⁸. Es más fácil de darle seguimiento al hombre exterior que al interior.

“Son más fáciles de contar sus cabellos que los afectos y movimientos de su corazón”⁷⁴⁹. “Esto es mi alma, esto soy yo mismo. Un no sé *qué* que me espanta con su profunda e infinita variedad de cosas diversas.- ¿Qué soy yo? [...]. ¿Qué naturaleza es ésta? Una vida varia, multiforme, inmensa en tensiones”⁷⁵⁰. “El alma humana carece de estabilidad. ¡Cuántos pensamientos y mudanzas la zarandean! ¡Qué altos y qué bajos tiene en sus placeres! ¡Cuántas pasiones la azotan y despedazan! Ahora quiere, ahora no, ora sabe, ora ignora; ora se acuerda, ora se olvida; por sí misma carece de fuerza de ser”⁷⁵¹.

Indimensionable, por insondable. La jaula mental tiene diseño vertical, hacia arriba o abisal, con aperrura horizontal circunstancial hacia espacio-tiempo. Pero su ‘diseño’ la verticaliza.

Leer a san Agustín familiariza con la analogía altura-profundidad (intimius intimo meo, superior summo meo). El tiempo no ha podido sacar de circulación su terminología⁷⁵². Intimidad, interioridad, profundidad⁷⁵³, son categorías del ‘personalismo’ moderno con páginas elocuentes en dedicados a él⁷⁵⁴. Las preocupaciones de nuestros contemporáneos convergen de más en más alrededor de las categorías agustinianas ‘persona’: intimidad, profundidad, eternidad⁷⁵⁵, recuerda Lavelle (*El yo y su destino*).

5. Unamuno trascendental como muestra

El 31 de diciembre de 1909 le escribía Juan Maragall que se lo “figuraba como antiguo profeta de Israel echando rayos y truenos sobre sus hermanos para despertarles a la vida de Dios”. Sabido es que en su adolescencia sintió movimientos hacia el ministerio espiritual, y en carta a Clarín del 28 de septiembre de 1896 escribe en términos de “mis instintos de predicador”.

En apreciación de Laín Entralgo, Unamuno es más espiritual que racional, muy hijo del medioevo⁷⁵⁶. En su drama *La Venda*, la razón se nos ha dado “para luchar contra ella, y así merecer la vida”⁷⁵⁷.

⁷⁴⁸ Jr 17, 9.

⁷⁴⁹ S. Agustín, *Confesiones* 4, 4.

⁷⁵⁰ *Ibid.* 20. 16.

⁷⁵¹ Id. *Comentario a los Salmos*.

⁷⁵² “Íntimo es superlativo de interior. Lo que es más interior. Interior opuesto a público, manifiesto. Puede ser íntimo en el sentido de cerrado, reservado, inaccesible a la gente; es decir, conocido únicamente por el sujeto, accidentalmente, o por naturaleza (esencialmente), como es el caso de la conciencia individual” (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*)

⁷⁵³ J. Palliard, *Profondeur de l'âme* (1938).

⁷⁵⁴ Lavelle, *De l'intimité spirituelle* (1955); Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936); Id. *El personalismo* (1949).

⁷⁵⁵ García Caffarena, *El instante y el tiempo*, p. 153.

⁷⁵⁶ Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, 1949, pp. 71-72

⁷⁵⁷ Unamuno, *De esto y aquello*, (1900).

Kierkegaard en castellano. Existir en el tiempo es conmoción, duda, angustia. “La lucha es fragor y estruendo -¡benditos sean!-, y ese fragor y estruendo apagan el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, la de abajo del todo, que van diciendo que todo es nada. Y a esta agua se las oye en el silencio de la paz, y por eso es la paz terrible. La lucha en el tiempo es el mar encrespado y embravecido por los vientos, que nos manda sus olas a morir a la playa; la paz es la eternidad, es la infinita sabana de las aguas quietas. Y la eternidad, ¿no te aterra? ¿Qué vas a hacer en toda ella, tú, pobre ola del mar de las almas?”⁷⁵⁸. ¿Eternidad, qué?

La razón, (y angustiosamente), no puede convencer de que haya Dios, ni tampoco de que no lo haya. Pascal a la letra: razones tiene el ateo para no creer, como las que tiene el creyente para creer. La diferencia entre un ateo y un creyente la marca el sentimiento.

El genio alemán de la dialéctica denunciaba lo fría que deja al alma la demostración racional de la existencia de Dios. Inclinado por eso Hegel a la demostración de Spinoza. “La convicción debe encontrarse en el alma [...], *en el espíritu que siente*, que cree, que debe elevarse a sí [mismo]. El movimiento espiritual, nuestro movimiento propio, el de nuestra voluntad, también debe hallarse ahí”⁷⁵⁹. Contra lo que pudiera parecer, y se repite, Hegel no excluye de su dialéctica el sentir. Lo que le ha hecho ver en los antípodas del sentimiento es el excesivo acento que pone en lo racional.

En Kierkegaard-Unamuno, el sentimiento es preferible al pretencioso razonamiento lógico. No sólo porque “debajo de los más fríos y claros razonamientos corren, a veces, los sentimientos más apasionados”⁷⁶⁰, sino “porque hoy día estamos sin duda infinitamente menos persuadidos que en otros tiempos de la infalibilidad del pensamiento lógico, al que se creía capaz de alcanzar la verdad trascendental”⁷⁶¹.

El trascendente ‘dios’ *sobre-existe* en nosotros⁷⁶² y penetra en nuestro interior mediante la antena del sentimiento. “Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos en Dios”. Tanto ‘Dios’, como ‘conciencia’ son idéntico problema y entre los atributos de ‘Dios’, a Unamuno le interesan los de ‘eterno’ y eternizador⁷⁶³.

⁷⁵⁸ Id. *Mi religión y otros ensayos*. Masini, F. “Filosofía della morte in Miguel de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno* 8 (1958) 27-42.

⁷⁵⁹ Hegel, *o.c.*, 251. Tanto en Kant como en Hegel hay el profundo sentimiento del Ser, previo al pensar (K. Jaspers, *La fe filosófica*, p. 436). A propósito de la intuición (Schlaiermacher), R. Otto, pasa juicio acerca de la procedencia del juicio: “Este juicio racional se levanta sobre un abismo de misterio eterno, sobre la irracionalidad del cosmos” (*Lo Santo*, 127).

⁷⁶⁰ M. Zambrano, *o. c.* 679

⁷⁶¹ I. Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*, 210. Lynd, R. S. *Knowledge for What?* Oxford University Press, New York, 1939.

⁷⁶² Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

⁷⁶³ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, 1943, p.146. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FCE, México (1953), 1964. Luis S. Rangel, *Retrato de Unamuno*, XV. José Oscar Carrasco Tinoco, *Utopía de la eternidad en Unamuno y J. Luis Borges*, Universidad de Málaga, 2006.

Spinoza a la letra⁷⁶⁴; y psicoanálisis espiritualista a la letra en su temprano soneto bilbaíno (1910): "...hay del alma en el fondo oscura sima / y en ella fatídico recodo / que es nefando franquear...". Obsesiva dicotomía agustiniana, 'Dios' y el 'alma'; 'mente', 'conciencia' de dondel no hay salida, sino inmersión. "¿Te has parado a mirar la eternidad en el seno del siempre fugitivo ahora y no abarcando pasado y futuro? Porque esa eternidad que te imaginas se extiende desde lo insondable del último inasequible ayer a la insondable del último inasequible mañana, es una eternidad muerta en su quietud, y has de buscar la eternidad viva sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, cual sustancia de éste, como raíz de la permanencia de lo fugitivo, en Dios para quien ayer y mañana son siempre hoy. Es una meditación que sacude las raíces del alma ésta del tiempo descansando en la eternidad, de nuestra vida fluyendo sobre la eterna vida de Dios"⁷⁶⁵.

Lo 'dios' del psicoanálisis jungiano sin la terminología de Unamuno⁷⁶⁶. El autor de *La agonía del cristianismo* y de *El sentimiento trágico de la vida* aletea esa trascendencia enrejado en su solipsismo.

6. La actitud trascendente

El existencialismo acentúa que existir 'humanamente' es vivencia de caducidad⁷⁶⁷. Lo intensifica Kierkegaard, afectado por la sombra de la desesperación y por el riesgo de que pegajosa pecaminosidad decida una eternidad en solo un instante tan rápido como desafortunado.

El movimiento existencialista posterior⁷⁶⁸, ateo o religioso, cierra al hombre sobre sí mismo en contraste con la antropología espiritualista tradicional que ve al 'yo' complementado con variedad de oportunidades de 'más allá(s)'.
He aquí uno de esos razonamientos: "Entre las variadas experiencias en las que el hombre percibe la distancia que lo separa de las cosas y seres vivos sometidos a

⁷⁶⁴ "Tu vida es ante tu propia conciencia, la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras, Avanza, pues, en las honduras de tu espíritu, y descubrirás cada día nuevos horizontes, tierras vírgenes, ríos de inmaculada pureza, cielos antes no vistos, estrellas nuevas y nuevas constelaciones. No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, a fugitivos reflejos de él. Vive al día, en las olas del tiempo, pero asentado sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad; al día, en la eternidad, es como debes vivir" (*¡Adentro! Tres ensayos*)

⁷⁶⁵ Unamuno, *Nicodemo el Fariseo. Ensayos IV*, 21

⁷⁶⁶ Carlos París, "La religión como soteriología existencial", en *Filosofía de la religión* (Fraijó), 427-446.

⁷⁶⁷ Mounier, *Introducción a los existencialismos*.

⁷⁶⁸ Con méritos indiscutibles. El de su sinceridad y autenticidad; su insistencia en la ambigüedad fundamental del hombre. Protesta contra toda forma de racionalismo; contra todo lo que convierta al hombre en cualquier 'cosa'; insistencia en separar la verdad objetiva de la subjetiva; en que el hombre es más subjetivo que objetivo (Padovano, *o.c.*, p. 47. "Los revolucionarios existencialistas como Baudelaire o Rimbaud en la poesía, Flaubert y Dostovieski en la novela, Ibsen y Strindberg en el teatro, están llenos de descubrimientos en los desiertos y las junglas del alma humana. Sus intuiciones fueron confirmadas y organizadas metodológicamente por el psicoanálisis, que comenzó a finales del siglo. Cuando, con el 31 de julio de 1914 llegó el fin del siglo XIX, la rebelión existencialista dejó de ser rebelión. Se convirtió en el espejo de una realidad experimentada" (P. Tillich, *El coraje de existir*, 131).

las leyes de la naturaleza, figura la de su supratemporalidad interior, gracias a la cual cobra conciencia del límite constituido por su temporalidad factual. Jamás ha podido el hombre, ni aun el más primitivo, conformarse sin resistencia a la duración temporal que le ha sido asignada y a la mutabilidad que en éste domina. La necesidad de redención fue también siempre una necesidad de liberarse de su vinculación al tiempo, de su existir para la muerte, una necesidad de participar en la eternidad”⁷⁶⁹.

Aunque puede ser que el espiritualismo, sin suficiente clarificación previa, recurra un tanto de prisa a ‘eternidad’ confundida con atemporalidad. La actitud de trascender deja, no obstante, válida esa dirección. Enérgico Gabriel Marcel contra existencialismos cerrados. “Esta simple palabra del *más allá*, demasiado espacial si se quiere, debe ser conservada si se quiere hacer frente a la actitud inmanentista que hemos comprobado en tantos filósofos contemporáneos [...]. Es hacia *un más allá*, hacia un ‘jenseits’, adonde todo mi pensamiento se dirige de un modo irresistible”⁷⁷⁰.

7. La raíz de la actitud trascendente

El animal con razón anhela un perímetro mayor que el de su biología. “No sólo de pan vive el hombre”⁷⁷¹. Vive esperando más vida, más cantidad, más calidad.

En *La evolución creadora* (1907), así como en *La intuición de la vida* de Simmel (1913), vida, en su noción misma, significa indefinido después. De hecho, *sobrevive* alimentándose, defendiéndose, reproduciéndose por instinto, con anhelo de perpetuidad⁷⁷², anhelo que en la biología racional, con raíces en la bioconciencia, las remonta a ambas.

En el dialecto filosófico, “the inmanent source of trascendent in man is his detached, desinterested, unrestricted desire to know”⁷⁷³. Y no sólo anhela perímetro mayor, trazándolo en imágenes y símbolos⁷⁷⁴. Ante la mudez de la Naturaleza a los por qué y para qué, o ‘hacia dónde’, del hombre, “inventa él contestaciones, primeramente en forma de mitos y religiones, luego en la de

⁷⁶⁹ H. Zeller, “Eternidad”, *Diccionario de las religiones* (König), 462. “No hay problema humano más primitivo que la relación del hombre con algo mayor que él mismo. El hombre, a pesar de su proclamada autonomía, jamás se acepta como la más elevada o la mejor forma de vida. Los hombres, individualmente, no pueden entregarse con total dedicación sólo a sí mismos. Ni puede ninguno de nosotros entregarse a la humanidad en general sin un resquemor de insatisfacción y desilusión. El hombre está siempre desilusionado de sí mismo, del mundo que fabrica, de la idea de que a nada hay que servir fuera del hombre. No está seguro de lo que busca, pro se siente impulsado a buscar” (Antonio Padovano, *o.c.*, 9)

⁷⁷⁰ G. Marcel, *Carta-prólogo* a la obra de Pietro Prini, p .6. Boffil y Boffil, J., “Intencionalidad y finalidad”, *Revista de Filosofía* XIX (1960) 5-20. Gómez Caffarena, “Del Yo trascendental al Nosotros del ‘Reino de los fines’”, *Convivium* 21 (1966) 183-198.

⁷⁷¹ *Dt* 8, 16

⁷⁷² Lavelle, *Du temps...*, 425. Santo Tomás veía en el instinto reproductor, procedente del Creador, esa inclinación a perpetuarse (*Suma contra gentes* 4, 88)

⁷⁷³ B. Lonergan, *Insight*, 659.

⁷⁷⁴ E. Cassirer, *Philosophie der Symolischen Formen*

sistemas filosóficos”⁷⁷⁵. Literatura y filosofía intensamente vivenciales, desde actitudes ateas, agnósticas⁷⁷⁶, o creyentes.

Lo atemporal en los grandes místicos convence al hebreo Bergson, hasta llevarle al borde de la pila bautismal⁷⁷⁷. A tan grandes místicos les resulta familiar cómo comienza lo temporal, o deja de serlo. Teresa de Ávila, por ejemplo, asegura que el ‘alma’ dispone en su ‘interior’ de sentidos (digamos sensores) al modo y manera de cómo los tiene exteriores. Algo que no contradicen filósofos y psicólogos. El hombre ‘interior’ es para unos y otros mina sin fin.

En sintonía con la mente asiática, Gabriel Marcel observa dos cosas: que si por un lado podemos decir ‘éste es mi cuerpo’, por otra no podemos afirmar ‘yo soy mi cuerpo’⁷⁷⁸. Y es porque si el animal común es zooconciencia, la noosfera es propia de bioanimalidad ulterior.

Platón creyó, con los órficos⁷⁷⁹, que la mente es algo atemporal atrapado en la materialidad de la carne. Aristóteles, su discípulo, desentendido de tal explicación, continúa dándole, sin embargo, naturaleza y destino diferentes a los de la bioanimalidad. Le llegan a los puntos de la pluma reminiscencias de su maestro, aunque no las ponga en el centro de su antropología. “La mente, escribe Aristóteles [...], cuando está separada, ella es su propia verdad, y nada más, y sólo esto es inmortal y eterno”⁷⁸⁰. Tema aparte es qué sobreentiende Aristóteles bajo esa excelencia (metafísica) de lo ‘eterno’, puesto que no profundiza su hipótesis.

Pero el pensamiento moderno adopta la sugerencia. El ‘yo’ es sujeto, no objeto de la conciencia. Por lo que la lectura e interpretación del mundo exterior necesita más del ‘yo’ que lo que él necesita la exterioridad⁷⁸¹. Hasta poder prescindir de ella, situándose, como ‘persona’, fuera del espacio-tiempo. Como interioridad inagotable, ‘persona’ es esencialmente transinteligible, en el sentido de que no deja de darse a conocer más y más⁷⁸².

La llamada psicología profunda no invalida la sugerencia trascendente⁷⁸³; ni la parapsicología⁷⁸⁴. Para Kant, el incognoscible ‘alma’ aparece y desaparece con

⁷⁷⁵ Alfred Stern, “Consideraciones sobre el sentido de la vida”. Ver Bibliografía.

⁷⁷⁶ Juan Antonio Estrada, *La pregunta por Dios: entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Desclée de Brouwer, 2005.

⁷⁷⁷ Argimiro Ruano, *La Mística de Occidente. San Juan de la Cruz filósofo contemporáneo*, Universidad de Santo Domingo, vol. CV. Serie II, No.3.1956.

⁷⁷⁸ Riedl. R., *Biologie der Erkenntnis: Die Saammesgenchichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin, 1979. “En el hombre nada es únicamente biología como tampoco es meramente espiritual. Cada célula de su cuerpo participa de su libertad y espiritualidad, y cada acto de creatividad espiritual es nutrido por su dinámica vital” (P. Tillich, *o. c.* 80). Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid, 1992.

⁷⁷⁹ F. M. Confort, “Plato and Orpheus”, *Classical Review* 17, 1903, 433 ss.

⁷⁸⁰ Aristóteles, *Del alma* III, 5, 430b.

⁷⁸¹ “En el sistema de Kant, el yo trascendental permanece fuera de este mundo. Su actividad hace posibles nuestras experiencias; pero, puesto que no es un objeto posible de experiencia, él mismo no está, ‘ni es experiencia de tiempo’ (J. A. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía*, 134-135).

⁷⁸² K. Jaspers, *o. c.* 92 y 297.

⁷⁸³ “Inmortalidad es un concepto trascendental, como lo son los conceptos ‘Dios’, ‘libertad’, ‘yo’, etc., y por ello no puede establecerse o probarse racionalmente. Desde fundamentos empíricos estoy convencido de que el alma está en

otro incognoscible, el tiempo; cómo y por qué todo dura desde imprecisable ‘desde’.

8. Trascendencia inconsciente

La vida común lucha por el placer (Freud), por el poder (Adler), o por ambos. En el animal racional la vida forcejea, además, por encontrarle sentido (Frankl).

Este último hace suya la afirmación de Nietzsche: “Quien tiene un por qué para vivir puede tolerar casi cualquier cómo”. De ahí que a la neurosis noogénica, por falta de sentido en la vida, oponga la logoterapia: Inserción de sentido, o su recuperación⁷⁸⁵. La vida le pregunta al hombre por qué y para qué vivir –escribe el psiquiatra y psicólogo austriaco- mejor que el hombre sabe preguntárselo a ella.

La escala ascendente de Frankl es: de biología a psicología, de ésta a noología, y de ahí a teología⁷⁸⁶. A la biología la engloba la psicología, a ésta la noología⁷⁸⁷, y a ésta, a su vez, la ‘teología’, con su hipótesis de felicidad eterna⁷⁸⁸. Si biología y psicología tienen sentido en la respuesta placentera inmediata (el principio del placer), la noología tiene que ver con sentido posterior, definitivo y final, sea cual fuere. Si, en opinión de Einstein, persona religiosa es quien ha respondido la pregunta: “¿Cuál es el significado de la vida?”, habrá que ir en pos de psicologías y psiquiatrías que sustenten ‘significados’ trascendentes. Sus raíces se hunden en ‘el Dios inconsciente’⁷⁸⁹, terminología de Jung con la que hemos venido encontrándonos. “La principal tesis mantenida a lo largo de ‘Unconscious God’, permanece hoy válida y sostenible. Existe, de hecho, un sentido religioso profundamente enraizado en las profundidades inconscientes de todos y de cada

parte fuera del espacio y el tiempo (es decir, que es relativamente eterna). Y la continuación de la conciencia personal después de la muerte me parece, desde el punto de vista de la experiencia, probable” (C. G. Jung, en *Dios y el Inconsciente*, 363).

⁷⁸⁴ “Si el fenómeno *psi* se da fuera del modelo del espacio y la energía psíquica es, en principio, distinta de la energía material y no sometida a las condiciones del espacio (ni tampoco a las del tiempo y masa) puede, sin embargo, interactuar con masa, espacio y tiempo” (W. Bonin, *Diccionario de Parapsicología*, t. I, 275). La siguiente afirmación de M. Scheler es ideológica: “El alma espiritual ‘descansa’ –no por su existencia, pero sí por su esencia eterna-eternamente en Dios” (*Esencia y formas de la simpatía*, pp. 162-63).

⁷⁸⁵ V. Franckl, *Man’s Search for Meaning: An introduction to Logotherapy*, Beacon Press, 1959; *The Will to Meaning: Foundation and Applications for Logotherapy*, New York, 1970.

⁷⁸⁶ No necesariamente con significado de teología o iglesia institucionales. Posición de Jung: “Con el término religión no me refiero a un credo” (*Psicología y Religión*, 23).

⁷⁸⁷ “La dimensión noológica puede definirse como la dimensión que explica los fenómenos únicamente humanos” (V. Franckl, *En busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, p.23)

⁷⁸⁸ Sabemos que Aristóteles implica en el ser ‘divin’ eternidad y felicidad. “Todos los hombres buscan conocimiento, placer y poder. Pero el placer es el bien supremo. Se basta a sí mismo. Contiene y sobrepasa el conocimiento y el poder [...]. Da sentido al universo” (L. Lavelle, *La Présence totale*, 233).

⁷⁸⁹ V. Franckl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology* (1975) culmina las categorías de lo real en ‘lo divino’, Samuel Alexander (*Espíritu, Tiempo y Deidad*) propone como categoría superior a ‘espíritu’ la de ‘divinidad’

uno de los hombres”⁷⁹⁰. Frankl lo documenta con casos en que, inesperadamente, (y a veces traumáticamente), emerge ese estrato oculto.

Merece respeto su terminología personalista que hace sinónimos ‘existencial’ y ‘espiritual’.

Existencia denota el ser que se caracteriza básicamente por su capacidad de ser *responsable*, de tener que responder por su existencia. “El ser humano (contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis) no está determinado por sus impulsos, sino que, por citar a Jaspers, ‘decide lo que ha de ser’; o citando a Heidegger: *Dasein*. Yo diría que ‘ser humano es, ante todo, ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia existencia’⁷⁹¹. Y en la homologación de ‘existencial’ con ‘espiritual’ en conciencia noológica, es que se da un inconsciente ‘espiritual’, no freudiano, y sin que el término ‘espiritual’ – advierte- deba tener connotación confesional alguna.

9. Inmersión en lo espiritual inconsciente

Lejos de haber prescrito en la antropología platónico-aristotélica, pone sobre la mesa los que Lavelle señala como “temas de la filosofía eterna”. Similar a lo un discípulo de Marcel designa “platonismo eterno”. Hay correspondiente, *El eterno Buda* (L. Ziegler).

Tema eterno es, en realidad, el del origen de la mente y su destino. Tradición que ha conocido momentos aún más pletóricos que los de la propia mente griega, en el idealismo alemán. Si aislamos en Hegel su patrimonio cristiano de su fuente griega, llega por “la absolutez de la autoconciencia” a la conclusión de inmortalidad dialéctica; desde conciencia de tiempo a destemporalización. La mente llega ahí mediante la capacidad de abstracción, dejando de lado etapas de exterioridad, de mutación, de duración.

“Puedo hacer abstracción de todo; esta negatividad y separación es lo que constituye mi esencia [...]. El momento esencial del retraimiento del espíritu consiste en que yo puedo hacer abstracción de toda inmediatez y exterioridad. Este retraimiento ha sido sacado de la temporalidad, de la mutación y del cambio de la realidad mundana [...], y en cuanto absolutez de la conciencia ha sido representado a través del pensamiento de la inmortalidad del alma”.

Determinado itinerario mental no es tan importante como la ‘eternidad’ del espíritu, a la que conduce.

⁷⁹⁰ V. Frankl, *El hombre en busca de sentido último*, p.21. Dificultado, sin embargo, por M. Scheler. “Las regiones del ser y las esferas de los objetos a las que apuntan intencionalmente todos los actos noéticos genuinos (entre ellas también la región del ser y de los objetos, comprensiva de todas las cosas y procesos de la esencia misma de la vida), ‘son’ y existen independientemente de la esencia y existencia de la vida y de los organismos vivientes; sólo por este medio puede la vida misma tornarse a su vez *objeto* del conocimiento objetivo y de la aprehensión de valores. Si toda esencia y existencia o el conocimiento de ella fuese ‘relativo’ (existencial y cognoscitivamente) a la ‘vida’, sería incognoscible la vida misma” (*O. c.*, pp.104-105). ¿Pero la vida no es precisamente incognoscible, de origen inconsciente?

⁷⁹¹ Jaspers, *o. c.*, pp. 36-41.

“En un comienzo la determinación que sobresale ahí es la perduración en el tiempo; pero esta liberación del poder y del cambio de la mutación ha de ser representada como algo que ya pertenece en sí originariamente al espíritu, no como algo que sólo haya sido alcanzado a través de una meditación reconciliadora. Así, hay que añadir la otra determinación según la que la autoconciencia del espíritu constituye un momento eterno, absoluto, en la vida eterna, en la que es elevada por encima del tiempo, esta abstracción del cambio, por encima del carácter real del cambio y de la escisión, cuando es acogida en la unidad y en la reconciliación, que son presupuestas como existiendo originariamente en el objeto de la conciencia”⁷⁹².

‘Pensamiento de pensamiento’, como el ‘primer motor’ aristotélico⁷⁹³, deducción sin comprobación. Es como interpreta a Hegel el materialismo dialéctico, cuya dialéctica sí es hegeliana reduciendo el fenómeno religioso a fenómeno de conciencia, sin objetividad alguna fuera de ella⁷⁹⁴. Por vía hegeliana, o por la fenomenología, sea ésta de origen agustiniano, o psicoanalítico, se está ante el arcano que es la mente para la propia mente.

Por árido desierto de metafísica escolástica, o por la “metafísica de la afectividad”⁷⁹⁵, tenemos argumentación dialéctica. A sus anchas en la primera, con siglos de cátedra cristiano-islámica; y en la segunda, de irracionalismo⁷⁹⁶, a partir de la fórmula de Pascal “las razones del corazón que la razón no comprende”, con abundancia de comentaristas⁷⁹⁷. El ‘corazón’ no quiere cuentas con esa otra metafísica; aunque la logoterapia ha puesto a dialogar la abstracción con la afectividad.

La conciencia, por indeterminable, no puede hacerse idea clara de sí misma. Desconoce sus ‘dimensiones’: cómo y donde comienza. “La existencia humana permanece como *Urphänomen*, es decir, como fenómeno imposible de analizar [de raíz], irreducible (...). El fenómeno espiritual puede ser consciente e inconsciente; sin embargo, las bases de la existencia humana son, en último término, inconscientes. Así, pues, en un nivel más profundo, el centro del ser humano es inconsciente. En sus orígenes, la mente humana es un algo inconsciente”⁷⁹⁸. Expresado de otra forma, se nos pierde de vista en lo inconsciente. Por donde conectaría tan reciente antropología psicoanalítica con monismos, panteísmos, y

⁷⁹² G. W. F. Hegel, *o. c.*, p. 274

⁷⁹³ Aristóteles, *Metaf.* XII, 9, 1074b.

⁷⁹⁴ “La esencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la conciencia”. En otras palabras, “En la conciencia del infinito, el objeto de que se es consciente es la infinitud de la propia conciencia” (L. Feuerbach, *Esencia del cristianismo*, 37).

⁷⁹⁵ Terminología de Lavelle a propósito de la dialéctica tiempo-eternidad (García Caffarena, *El instante y el tiempo...*, p. 153. La metafísica, entendida como elevación a un plano suprasensible (J. Cogan, *Literatura y metafísica*, 58) se presta, en la filosofía contemporánea, a malos entendimientos. Más a tono con la tradición aristotélica es elevación (religión, filosofía, arte) por encima de toda objetividad absorbente o constructiva (*Ibid.* 55).

⁷⁹⁶ Jaspers, K. *Vernunft und die Wiedererkenntnis in unsere Zeit*, Munich, 1950 (Traducción francesa de N. Naef, *Raison et déraison de notre temps*, París, 1953). Lukács, G. *El asalto a la razón*, (1954); James, W. «El sentimiento de racionalidad», en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, versión castellana, Madrid, 1922, pp.67-111. Lersch, Ph. “El racionalismo y la racionalidad como principios estructurales de la vida moderna”, en *El hombre en la actualidad*, trad., de J. Riesco, Gredos, Madrid, 1967; Schajovicz, L. *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Edit. Universidad de Puerto Rico, 1979.

⁷⁹⁷ Ribot, *La lógica de los sentimientos* (1904).

⁷⁹⁸ V. Franckl, *o.c.*, p. 46.

pansiquismos de la milenaria metafísica asiática, desde la que uno de sus representantes contemporáneos, Osho, subestima el psicoanálisis occidental; sin base científica alguna para él.

Analistas occidentales ponen a pensar en eso mismo. “Muy bien puede ser que, a pesar de la sustancialidad personal de los espíritus individuales, la *vida* sea en todas las personas metafísicamente (en un sentido todavía por descubrir) *una y la misma vida* –aun cuando variadamente organizada en sus direcciones dinámicas”⁷⁹⁹. Sin esclarecimiento suficiente todavía hoy día en la “cuestión *metabiológica* de la unidad y pluralidad (o de la índole de las variaciones del agente que se halla en la base de los fenómenos vitales” -recuerda Franckl-. Más que de su ‘inconsciente espiritual’ cabría hablar de *supraconsciencia*; es decir, de la conexión de la conciencia individual con la cósmica, ya que la conexión de la biología con el resto de la energía universal (en convergencia con la mente asiática) es indudable. Pero, en tal caso, ¿cómo salvar la ‘responsabilidad existencial’ de la persona individual y con ella la eficacia de la logoterapia?

10. La diferencia ‘espiritual’ inconsciente

Frankl reintegra el inconsciente ‘espiritual’ en espacio-tiempo cósmico. Y, diluida la diferencia, prevalece la opacidad que presagian los estados mentales conscientes.

Freud asocia la agudeza mental del chiste a la inutilización de la lógica⁸⁰⁰, analizada también por Bergson⁸⁰¹. La antilógica del chiste descentra, extrovierte, distrae. En la superficie de la convivencia aparece la insuficiencia de la lógica; le niega puesto en el ‘centro’.

La ausencia de visibilidad, empírica o dialéctica, en los confines del espíritu ‘humano’, no facilita conciliar en la noología de Frankl su profesión de fe de que el ser humano es siempre individuo autónomo, con su aproximación al pansiquismo cósmico asiático y estoico⁸⁰². Aunque, por otra parte, introduce en el

⁷⁹⁹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 105. Cosa que contradice al declarar a la persona, o ‘yo espiritual’ desconcatenado de lo que él llama concatenación óptica, pero en este caso no universal, interrumpida, autónoma. “Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, la concepción del principio mismo del mundo como ‘elan vital’, ‘vida’. ‘vida universal, ‘alma universal’, etc., según lo han defendido Bergson, Simmel, O. Lodge y otros. El ‘espíritu’, el *nous* ni en cuanto ‘espíritu’ cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto ‘espíritu’ emocional y volitivo, es una ‘flor de la vida’, una ‘sublimación de la vida; ninguna especie ni forma de leyes noéticas se deja ‘reducir’ a las leyes bioquímicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos dos grupos es ‘autónomo’. Los valores del conocimiento, los valores éticos y estéticos tampoco son variedad de los valores vitales” (*O. c.*, p. 103)

⁸⁰⁰ Freud, *Le Moi, l'esprit et sa relation à l'inconscient*, 1905. Pansiquismo estoico y bergsoniano. El inconsciente es parte de la conciencia (*Le pensée et le mouvant*, 35).

⁸⁰¹ H. Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Edit, Prometeo, Valencia, s. a.Id., *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, trad., de Luisa Pérez Torres, Alianza Editorial, 2008. Argimiro Ruano., “El amor y la risa en la filosofía de Alfred Stern”, *Atenea*, marzo-junio, 1976, 57-66. I., “La risa de los dioses”, *Atenea*, Revista de la Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez IV, dic. (1967) 65-80.

⁸⁰² J. Moreau, *L'ame du monde, de Platon aux Stoiciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939.

psicoanálisis freudiano una corrección⁸⁰³, señalando la modalidad inconsciente ‘espiritual’, con lo que reinstala la antropología en ruta occidental tradicional.

Bajo monopolio freudiano circula la psicología profunda, del inconsciente como depósito de instintos reprimidos, puramente vital. Y si está clara la oscuridad de lo inconsciente y preconsciente, cabe señalar mejor su zonificación.

Si bien ‘espíritu’ e ‘instintos’ son conceptos sin contornos mensurables, es relevante ponerse a discernir si determinado fenómeno mental es consciente o inconsciente; más aún, a qué tipo de conciencia adjudicarlo. “El verdadero criterio de la existencia auténticamente humana se extrae de discernir si un determinado fenómeno es espiritual o instintivo”⁸⁰⁴. Pero, si “los juicios de la conciencia, en último término son inescrutables”⁸⁰⁵, a no ser en forma instintiva, hay reencuentro con la propuesta freudiana de predominio de lo irracional, pre-racional, o a-racional.

En la mente asiática *buddheparatah*, es más allá de la lógica y de la conciencia misma. Porque en sus bases (desconocidas, e incognoscibles) “la conciencia no es racional; es alógica, de todos modos, prelógica”⁸⁰⁶; in-trasladable a precisión lógico-racional.

Sin embargo, hay más conclusión que documentación en ese itinerario hacia ella, porque el itinerario es comprobable, y no a dónde es que lleva. Siempre, Platón. “Ante esta extraordinaria confusión de nuestras ideas, siento el más vivo deseo de llegar a ver claramente en ello, y me sería muy agradable luego de haber discutido de esta forma todas estas cuestiones, poder llegar al fin”⁸⁰⁷.

La ‘facticidad’ de la existencia contiene hechos somáticos y psíquicos, tanto fisiológicos como psicológicos⁸⁰⁸. Periferia que responde a un núcleo incógnito sobre el que descansa la plenitud existencial. “Cuerpo y mente pueden formar una unidad, la unidad psicofísica, pero esta unidad no representa todavía la plenitud del hombre. Sin lo espiritual y su extensión básica, no puede existir en plenitud”⁸⁰⁹. Pero la discordia entre quienes explican la mente sin ‘espíritu’⁸¹⁰ y quienes no la

⁸⁰³ Anteriormente, Jung había añadido al inconsciente personal el colectivo (*La psicología del inconsciente*, 1912). Mas, para Franckl, se dan dos tipos de consciente-inconsciente: uno, biológico-psicológico; y otro, el ‘espiritual’, a mayor profundidad, “inconsciente en lo más profundo de sí mismo y también en todo lo que abarca” (*Ibíd.*, p. 47). Hay esa terminología vinculante entre el ‘yo espiritual’ de M. Scheler y ‘el inconsciente espiritual’ de V. Franckl. Se distancian, no obstante, en que Franckl no desconecta ‘espíritu’ de sus confines *transcósmicos*, cosa que sí hace Scheler.

⁸⁰⁴ *Ibíd.* p. 40

⁸⁰⁵ *Ibíd.*, p. 50

⁸⁰⁶ *Ibíd.*, p. 48.

⁸⁰⁷ Platón, *Protágoras* 360e.

⁸⁰⁸ “Cualquier médico que haya intentado alguna vez dilucidar la etiología multidimensional de un estado psicósomático sabe con certeza lo difícil que resulta diferenciar los componentes psicógenos de los somatogénicos” (V. Frankl, *o. c.*, p. 42).

⁸⁰⁹ *Ibíd.*, p.43. “Plenitud significa la integración de lo somático, lo psíquico y lo espiritual”.

⁸¹⁰ Ryle, G. *The Concept of Mind*. Sabemos que no hay acuerdo de vocabulario. Morgan (*Life, Mind, Spirit*) diferencia entre ‘mente’ y ‘espíritu’.

encuentran explicada a plenitud sin él⁸¹¹, remite a polémica secular entre materialistas y espiritualistas en torno a qué es ‘lo espiritual’

11. Lo espiritual

Pertenece a la clase de conceptos, como los de ‘tiempo’ y ‘eternidad’, sobre los cuales, advertido en el *Eutifrón*, razonamos en círculo: de analogías físicas hacia lo que, supuestamente, no es físico, y de lo no físico a la analogía física de nuevo. “¿Acaso no te das cuenta de que nuestro razonamiento gira sobre nosotros mismos y vuelve otra vez al mismo lugar?”⁸¹². Suscrito por Nietzsche. “Nosotros sabemos describir mejor que nuestros antecesores, pero explicamos tan poco como ellos”⁸¹³.

Para Frankl, ‘espiritual’ es lo privativamente humano; Para Scheler ‘Yo espiritual’, o persona⁸¹⁴. Y en ese contexto, también bergsonian, “lo real espiritual” es algo transespacial y extratemporal. “Geist der Zeit”, igual al tiempo histórico fluyendo en evolución sin fin. Pero, ¿qué?⁸¹⁵ Se puede estar seguro de su ‘singularidad’ ignorando su naturaleza. Incógnita (opinión de santo Tomás) que hace suya el pensador alemán.

La descripción⁸¹⁶, no la arriesgada definición, permite utilizar tan misteriosa singularidad. “Persona es tan sólo una ordenación arquitectónica intemporal o inespacial de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular, o, como yo suelo decir, ‘persona es sustancia hecha actos’”⁸¹⁷. Energía *Psi*, cuyo núcleo, si lo tiene, es tan inaccesible como la indeterminable energía física cuántica.

En la psicología antigua, según Platón, y según siempre, la conciencia trasciende la razón, como la razón trasciende al ‘alma’. Mas. ¿dónde y cómo se concatena esa trascendencia? En la psicología contemporánea, la conciencia se ve trascendida por lo inconsciente.

La inmersión (analogía física) hacia las bases de la conciencia va en sentido opuesto a como ésta emerge de incógnitas profundidades. Y en una y otra dirección, la conciencia emergente configura y se configura desde lejanías sin luz.

⁸¹¹ Kart R. Popper y John C. Eccles, *The Self and its Brain* (1977).

⁸¹² Platón, *Eutifrón* 15c.

⁸¹³ Nietzsche, *El gay saber*.

⁸¹⁴ M. Scheler, *o.c.*, p. 288. Tradición escolástica, como tenemos dicho, a partir de Boecio. Concepto misterioso y difícil de explicar para el neoescolástico Maritain. En el corazón de la escolástica, ‘persona significat id quod est perfectissimum in tota Natura, scilicet in rationali natura’ (S. Tomás, *I, q. 21, 3.9*).

⁸¹⁵ “Especialmente corresponde a H. Bergson (*Les donées immédiates de la conscience*) el mérito de haber mostrado cómo todos nosotros nos inclinamos a introducir una multiplicidad espacial en la multiplicidad *toto coelo* diversa del alma. Lo que es, pues, una particular tendencia de la percepción interna de la ilusión, quizá difícilmente accesible, lo convierte en estas teorías en la condición de la experiencia psíquica en general” (M. Scheler, *o. c.* p. 334).

⁸¹⁶ Dilthey, *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894)

⁸¹⁷ Max Scheler, *Ibid.* 296. “La persona (espiritual) en cuanto tal no es en absoluto un ser capaz de ser objeto, sino exactamente como el acto [...], un ser sólo susceptible de que se participe ópticamente de su existencia por obra de coejecución (pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etc”).

Es por lo que en ambas direcciones se multiplican las complicaciones respecto al inconsciente individual, la de éste respecto del inconsciente colectivo, terminando por prevalecer las arbitrariedades ‘poéticas’⁸¹⁸; suposiciones y, en consecuencia, las contradicciones. Las antítesis, las paradojas, las antinomias, a vuelta de frase; como las que se traen entre mano entre equívocos los psicólogos en general, ausente lo apodíctico⁸¹⁹.

Uno por uno, los psicoanalistas, comenzando por su fundador, pueden verse de cuerpo entero en Sócrates, quien reconocía honradamente: “Yo no soy hombre que, seguro de sí mismo, lía a los demás; si yo enredo a los demás es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo”⁸²⁰.

Ejemplo, Max Scheler con ‘afectividad interior’, ‘intuición interna’, ‘sentido interno’, ‘percepción interna’. Antenas de repuesto en el enfoque hacia lo indeterminable, ‘afectividad’, ‘intuición’, ‘sentido’, ‘percepción’, orbitando lo indeterminable mayor, que es la ‘interioridad’. “Tampoco yo hablo con pleno conocimiento de los asuntos que trato”⁸²¹.

⁸¹⁸ Paul Claudel, *Arte poética*.

⁸¹⁹ Kant (*Vorlesungen über Psychologie*: “El tesoro yacente en el campo de las representaciones oscuras, que constituye el profundo abismo del conocimiento humano, al que no podemos llegar” (En Otto, *Lo Santo*, 153). “No tenemos ninguna clase de ideas claras y seguras acerca de los límites del conocimiento en la psicología empírica [...] porque no poseemos sino unos primeros y débiles comienzos de una eideología óptica de la realidad psíquica y de una teoría del conocimiento en psicología y en la psicología experimental en particular” (M. Scheler, *o. c.*, p.244). “Uno de los descubrimientos más importantes de G. Marcel que contrasta con la tradición del idealismo moderno de Leibniz, ha sido, sin duda, haber definido *lo psíquico* como *opacidad*” (Pietro Prini, *Gabriel Marcel*, p. 142). Invitación a una psicología de la que no se puede pasar de la introducción, invita la obra de R. Musso, *Falacias y Mitos metodológicos de la Psicología. Introducción a una introducción*. No estará demás recordar con el *Cratilo* (400 b) que la terminología psicológica (*psyjé, nous*) nace mitológica.

⁸²⁰ Platón, *Menón*, 81 b.

⁸²¹ Id. *Gorgias* 505 e.

V

Fantasía y trascendencia

- 1. Lo trascendente, ulterior inseguro**
- 2. Poética trascendental**
- 3. La razón frente a lo trascendente**
- 4 Insuficiencia de la razón lógica**
- 5. Inspiración y trascendencia**
- 6. La lógica racional sin última palabra**
- 7. Oscuridad en lo trascendente**
- 8. Lo trascendente sentido**
- 9. Trascendiendo con la fantasía**
- 10. La desproporción pensamiento sentimiento**
- 11. Preocupación de minorías**
- 12. Lo trascendente vitalmente frágil.**
La nada sentida
- 13. El hundimiento trascendental**

1. Lo trascendente, ulterior inseguro

Recurriendo una vez más a Platón, “vamos a intentar descubrir las cualidades de una cosa cuya naturaleza desconocemos”⁸²². “Esa cosa que llamamos...”⁸²³, en el presente caso ‘trascendencia’⁸²⁴. Porque Kant sostiene que percibimos presencia fenoménica, no el más allá del fenómeno⁸²⁵.

Si, fenómeno por fenómeno espacio-temporal sólo estamos seguros de estar percibido, ¿qué sucede con la percepción en sí? Se da en/como *apercepción*, a medio camino entre percepción empírica y mentalización. De por sí con características diferentes⁸²⁶, convergen en que intercambian conocimiento con insuficiencia de información; captación de fenómenos con desconocimiento de fondo. Conocimiento y desconocimiento se trascienden el uno al otro.

Es aquí donde tienen oportunidad las sonoridades metafísicas ‘trascendencia’, e ‘inmanencia’, polarizando mentalmente opuestos, como finito (cognoscible) con infinito (inasequible)⁸²⁷, relativo (abarcable) con absoluto (indimensionable)⁸²⁸, contingente (constatable) con necesario sólo deducible.

Es como Hegel deduce infinitud en el Espíritu⁸²⁹. Infinitiza desde altisonante trascendencia, sin que ésta tenga ser propio, porque es procesamiento mental del Ser. “Lo trascendente no puede expresarse a base del Ser, sino solamente a base del sentido, porque si algún presente tiene sentido, tiene eternidad”⁸³⁰. Artificio metafísico que extrae una conclusión que no cuadra con la premisa sólo razonable.

⁸²² Platón, *Menón* 87b. “En manera alguna llegaremos a ser capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes” (*Timeo* 28 c; 30 c).

⁸²³ Id. *Protágoras* 360e

⁸²⁴ Fernando Montero Moliner, “Enigma y trascendencia”, *Crisis* 13 (1966). J. I. Alcorta, *El Ser, pensar trascendental*, Fax, Madrid, 1961. Id., “El pensar trascendental como pensar del ser”, *Revista de Filosofía* 83 (1962).

⁸²⁵ Gómez Caffarena, “Notas sobre ‘fenómeno’ y ‘noumeno’”, *Pensamiento* 23 (1967) 51-77.

⁸²⁶ Bradley, *Apariencia y Realidad*, 1893. Whitehead, *Proceso y Realidad*, 1929. Aron Gurwitsch, “La teoría fenomenológica de la percepción”. El proceso, el análisis del noema, el análisis noético, en *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 233 ss. Características del fenómeno físico: (1) ocupa espacio-tiempo. (2) es intersubjetivo, (3) es cuantitativo y cualitativo; (4) puede medirse. Características del fenómeno mental: (1) ocupa sólo tiempo; (2) sólo es subjetivo, (3) sólo es cualitativo; (4) no puede medirse.

⁸²⁷ José Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, 1970, pp.80-147. Id., “La inmanencia de la absoluta trascendencia”, en *De Deo apud Sanctum Thomam et in Philosophia moderna, VI Congress. Tho. Internat.*, Roma, 1965. Lotz, J. B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien, 1978 Ver más adelante, Parte VIII, 5, “Infinitud y eternidad”.

⁸²⁸ W. Kasper, *Das Absolute in Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965.

⁸²⁹ Hegel, *o. c.*, 113-145

⁸³⁰ P. Tillich, *The Religious Situation* (1956), en Carl. J. Arbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander, 1967, p. 259.

¿Eternidad deducida a esa velocidad? Si eternidad es forma trascendente al tiempo⁸³¹, carece de comprobación.

La ‘subjetividad’ vista como ‘objetividad’, como objeto de conocimiento, le merece, no obstante, atención a Franz Brentano, sacerdote que deja el ministerio en rebeldía contra la infalibilidad papal (Concilio Vaticano I). Su formación escolástica, sin embargo, va a contar en el panorama intelectual europeo. Revaloriza de la metafísica escolástica lo que lo amerita, como es el tópico de la ‘intencionalidad’⁸³².

Se casa con Ida von Lieben, hermana de Anna, paciente de Freud, con la que éste inaugura el procedimiento del psicoanálisis, y de cuyo tratamiento extrae convicciones relativas a la ‘simbolización’ como recurso mental. Freud había sido discípulo de Brentano, hasta el punto de ser éste quien le doctora en la Universidad de Viena. Con el tiempo, el discípulo judío, simpatizando con el ateísmo materialista de Feuerbach, le cuestionará (conversacionalmente) el teísmo a su antiguo profesor. Permanece entre ellos la relación personal. Freud ha desertado de la filosofía por considerarla inútil, sustituyéndola por lo que considera socialmente práctico: la medicina mental.

No es menos importante la relación de Edmund Husserl con su maestro Brentano. El filósofo de la ‘Fenomenología’ la fundamenta en un punto sobresaliente en el sistema del maestro: la *objetividad subjetiva*, o ‘intencionalidad’⁸³³. A partir de ellos, la *in-existencia intencional*⁸³⁴ cuenta entre “los problemas más universales de la filosofía”.

La obra de Brentano, se hace eco de la de Johann Friedrich Herbart⁸³⁵, alumno de Fichte, y sucesor en Königsberg de la cátedra de Kant. Interrelacionada la constelación Herbart-Brentano-Freud-Husserl en tanto que fundadora de la psicología filosófica y científica contemporáneas.

⁸³¹ L. Lavelle, *Du temps...*, p. 408.

⁸³² Miguel Cruz Hernández, “Contribución al estudio de la intencionalidad en la filosofía árabe”, *Boletín de la Universidad de Granada* 78 (1945). Id., “La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez”, *Revista de Filosofía* 27 (1948).

⁸³³ “El problema que abarca la filosofía entera tiene por nombre el de la intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia estando en él incluidos todos los problemas fenomenológicos, incluso hyléticos” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pp. 346-350). Levinas (*Totalidad e infinito*, 59) dice que Husserl toma de Jean Wahl el término ‘trascendencia’. Quizá magnifica su influencia porque le conoce en persona (J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, 1844). Cruz Hernández, “La intencionalidad en la fenomenología”, *Acta Salmanticensia*, Universidad de Salamanca, 1958.

⁸³⁴ “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado in-existencia intencional de un objeto y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la *referencia* a un contenido, la *dirección hacia un objeto* (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la *objetividad inmanente*. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado: en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta in-existencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante” (F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), traducción española *Psicología desde el nivel empírico*). Cruz Hernández, “F. Brentano”, *Acta Salmanticensia*, Universidad de Salamanca, 1953.

⁸³⁵ Herbart, *La Psicología como ciencia basada en la experiencia, la metafísica y las matemáticas*, 1824.

Fenómeno por fenómeno físicamente conocido implica que lo desconocemos fuera del hecho de que se trata de un fenómeno necesitado de metafísica añadida para reconocerlo⁸³⁶. A mayor conocimiento, mayor desconocimiento. Desconocimiento trascendental suscrito por Jaspers: “El mundo en que vivimos es y contiene un secreto, un algo ni sabido ni cognoscible”.

Y si los nombres nuevos se ven bien en cosas nuevas⁸³⁷, tampoco les van mal a los nombres viejos significados sobrepuestos⁸³⁸. Sabemos que ‘trascendencia’, ‘trascendente’, ‘trascendental’, es entre filósofos vocabulario ambiguo que acumula aplicaciones diferentes.

Si, ‘eternidad’ es (supuestamente) tiempo trascendido, también lo son ‘intemporalidad’, ‘a-temporalidad’, ‘trans-temporalidad’, y ‘supra-temporalidad’; menos hipotéticas que ‘eternidad’.

El fonema latino *trans* (de donde la preposición *tras*) entra en, aproximadamente, cuatro decenas de vocablos latino-castellanos. Connota desplazamiento: ‘más allá de’, ‘al otro lado de’; algo después y siempre lo siguiente, o *sobresaliente*⁸³⁹. Puede tratarse de algo ulterior a la percepción sensitiva, o, ya en esfera mental, concepto o idea en que no ponemos punto final asertivo, sino puntos suspensivos. Es el sentido con que en la inferencia *trans-temporal* denotamos y connotamos espacio-tiempo *trascendido*.

Salida imaginaria de la temporalidad desplazándola a intemporalidad, que pierde precisión conceptual al no pasar del orden analógico; contigüidad o sucesión después del tiempo no verificables. “Ser consciente –escribe el poeta Eliot- es no estar en el tiempo”⁸⁴⁰. Sin embargo, el tiempo es y está (exclusivamente) en la conciencia; sólo hipotéticamente desvinculado de ella, ‘fuera’.

“Peligrosa y perpetua acrobacia”⁸⁴¹. Territorio convencional, donde, al igual que en otros temas antropológicos, “mucho me temo que no me sea posible sostener largo tiempo estos razonamientos”⁸⁴². La poética hace más llevadero el conocimiento que la metafísica. Joyce novela basándose en Vico. *Poesía y verdad* (1811-1831), autobiografiadas, resultan más atractivas que el árido tratado escolástico *De Veritate*, o que *Das Wesen des Wahrheit* de Heidegger.

Hume, (quien pasa tres años en La Flèche, donde Descartes había gestado su pensamiento), escribe metafísica *personal* en su “*Tratado de la naturaleza*

⁸³⁶ Si conocimiento implica conocer sus cimientos, “los niveles más bajos” (Popper-Eccles, *El Yo y su cerebro*, 14), nuestro conocimiento es siempre deficiente en cimentación. “La historia ‘real’ del pensamiento humano parece ser un torrente de confusión y de desgracia en que las grandes verdades suben a la superficie sólo en contadas ocasiones, pero para sumergirse otra vez en el caos de aquella corriente” (K. Jaspers, *o. c.*, 331).

⁸³⁷ Cicerón, *De natura deorum* 1, 44.

⁸³⁸ Aristóteles, *Metaf.* IV, 4, 1006 a.

⁸³⁹ Latinos *trans*, *ultra*, *super*. Griegos (*yper*, *Yperexo*, (sobresalgo), *Yperoxonta* (lo sublime).

⁸⁴⁰ Cleanth Brooks, “S.T. Eliot”, en *El misticismo latente en la literatura moderna*: Hemingway, Faulkner, Yeats, Eliot y Warren, Buenos Aires, Nova, 1970.

⁸⁴¹ Gabriel Marcel, *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, 1954.

⁸⁴² Platón, *Menón* 77a.

humana. Autobiografía”. En muchos otros metafísicos hay más biografía de lo que parece. Teresa de Ávila concluye su autobiografía con capítulos finales sobre ‘la verdadera verdad’, que cautivan a Edit Stein, discípula hebrea de Husserl.

Como “fenomenología del espíritu poético” caracterizó Gyorgy Lukács (1940) ‘la ciencia de la experiencia de la conciencia’ que es la *Fenomenología del Espíritu* (1803) de Hegel, “cúspide de los sistemas integradores”⁸⁴³. En la universidad de Tubinga había tenido Hegel como compañeros al gran idealista Schelling⁸⁴⁴ y a Hölderlin, influido también éste por Schiller. El irracionalismo romántico, preperando en lejanía el advenimiento del existencialismo, declara por las nubes el aleteo de la razón lógica artificiendo verdad.

Hegel acusa recibo de lo que para él es ‘epidemia irracionalista’. “Punto central en la epidemia de nuestro tiempo en lo concerniente a la razón, al conocimiento, al saber, la *desesperación* respecto al conocer”⁸⁴⁵. Reacción dialéctica prerromántica, que procedía del seno mismo de la Ilustración⁸⁴⁶.

En pleno auge racionalista, Montesquieu mostraba su desconfianza hacia la Razón que la Revolución deificaba con atolondramiento: “¡Cosa singular! Casi nunca es la razón la que hace razonables las cosas, y casi nunca se llega a ella por ella”. Desesperación y desconfianza por vía metafísica que, en el romanticismo, y siempre, encuentra alivio poético. La super *Lógica* de Hegel es, aristotélicamente, *poiesis*⁸⁴⁷.

2. Poética trascendental

Schelling gesta en lejanía la fórmula sartreana “la esencia del hombre es su existencia”⁸⁴⁸. Y trascendido el impulso absolutista (ilustrado) de la razón, filosofía y poesía románticas se disputan la presidencia de la cultura⁸⁴⁹. Porque la trascendencia poética es, a ultranza, tan trascendente como la metafísica.

⁸⁴³ K. Jaspers, *o. c.*, 211). “De manera no superada hasta hoy día” (*Ibid.*, 240).

⁸⁴⁴ Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (1800).

⁸⁴⁵ Hegel, *El concepto de religión*, 108.

⁸⁴⁶ Horkheimer, M. / Adorno, T. W. *Dialectic der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. Cassirer, E. *Die Philosophie der Aufklärung*, Rubingen, 1932.

⁸⁴⁷ Emilio Lledó, *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

⁸⁴⁸ Schelling, quien influye a Kierkegaard, es primero en el empleo de ‘existencia’ contradiciendo el esencialismo filosófico. Éste es, para él, sinónimo de ‘filosofía negativa’, en contraposición a lo que llama *Filosofía positiva*. Leo Gabriel, *Filosofía de la existencia, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre*, BAC, Madrid, 1974. McTaggart, *La naturaleza de la existencia*, 1921. Paul Tillich, *El coraje de existir*, 129).

⁸⁴⁹ Esteban Tollinchi, *Romanticismo y modernidad*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989. Bousogno, *El irracionalismo poético*, 1977. A. Corno, “Razionalismo, clasicismo e romanticismo in Germania”, *Studi Philosophici* (Milano) X, 1949, 161 ss.

Contra la abstracción trascendental hegeliana (por las nubes), Kierkegaard propone la trascendencia de la vivencia de sentirse individuo: “Yo soy únicamente un poeta”. Novalis sentenciando en el ambiente: “La poesía es el arte supremo de suscitar la sanidad trascendente”. Realidad es que la filosofía regresa históricamente en busca de la poesía⁸⁵⁰. En el pensamiento filosófico contemporáneo sobresalen la intuición vital y la ‘metafísica de la vida’ de Bergson, Premio Nóbel de Literatura.

La metafísica occidental regresa a las fuentes⁸⁵¹. Parménides, poeta. Platón no sólo dedica uno de sus *Diálogos* a la *Iliada*, sino que es permanentemente homérico, y apoyándose argumentalmente en mitos y poetas⁸⁵². Lo mismo Aristóteles. No sólo hace crítica en su *Poética*, sino que no tiene nada en contra de quien prefiere el lenguaje poético al lógico, o al matemático⁸⁵³. A su escasa simpatía hacia Pitágoras (platonizado)⁸⁵⁴, suma su observación social y cultural. El éxito de un inspirado sobre el de un razonador es cosa de experiencia. “Aunque irracionales, consiguen incluso lo que corresponde al prudente y al sabio, a saber, la rapidez de la inspiración”⁸⁵⁵. El inspirado tiene el éxito grupal asegurado, no así el filósofo.

Consciente Aristóteles de que hay “filósofos ignorantes”⁸⁵⁶, le da reconocimiento al estilo “mítico o fantástico”, que cuenta con vetusta y venerable tradición⁸⁵⁷. Hay

⁸⁵⁰ J. Wahl, *Poesie, pensée, perception*, 1948.

⁸⁵¹ Sin interrupción en la historia del pensamiento filosófico occidental. Frutos Cortés, “Filosofía y Poesía”, *Insula* 92 (1953). H. Franenkel, *Dichtung und Philosophy ders Frühen Griechesnstum*, 1951. El pensamiento de Plotino es fruto neoplatónico del gnosticismo, caracterizado por multiplicar entidades de fantasía emanando unas de otras. Boecio filósofo en verso. En la filosofía contemporánea, Bergson es Premio Nóbel de Literatura (1927). Lo es Sartre, quien, una vez concedido, no lo acepta (1964). Lo es Nietzsche, con su prosa incendiaria; para quien la verdad es metafórica y su filosofía “rebaño móvil de metáforas”. Filósofo y poeta es G. Santayana, quien tiene como oyente en Harvard a Eliot. Etc., etc. Abundan las aproximaciones entre poesía y metafísica, como la de Jacobo Bogan, “Algunos enfoques metafísicos. Schelling y Whitehead”, en *Literatura y metafísica*, Buenos Aires, Nova 1971, 63-74; “Poesía y metafísica en Heidegger”, en *Ibid.* 75-103. Heidegger, “Para qué ser poeta” (1926), en *Sendas perdidas* (Buenos Aires, 1960, 222-264. Diego Gracia traduce ‘¿por qué ser poeta?’ (“Religación y religión en Zubiri”, *Filosofía e la Religión* (Fraijó), 495. Samuel Johnson había acuñado los términos “poetas metafísicos” para Donne, Cowley, Herbert, y otros, de principios del siglo XVII. José Ramón Ayllón, *Tal vez soñar. La filosofía en la gran literatura*, Ariel, Barcelona, 2009.

⁸⁵² E. Cassirer, *Die Begrifferformen im mythischen Denken*, 1922. W. Nestle, *Vom Mito zum Logos*, Stuttgart, 1942; W.A. Luijpm, *Myth and Metaphysics*, Martines Nijhoff Publishers, 1976; G. Gusdorf, *Mito y Metafísica. Introducción a la Filoofía*. K. Jaspers, *Die Frage der Entmythologisierung* (1954). W. Jaeger (*Cristianismo primitivo y paideia griega*, 50, y 71-72) quiere que se tenga en cuenta: “El propio Aristóteles había declarado que los viejos dioses de la religión popular griega eran lo mismo que su teología del Motor inmóvil, sólo que expresados en forma mitológica (*Metaf.* 1074 a); y que la teogonía de Hesiodo era un *sophizesthay* en forma mítica” (*Metaf.* 1000 b). Sin embargo, Aristóteles no es consecuente en relación a la utilización del mito. Lo rechaza como ilógico (*Metaf.*, 1000 a) y lo acepta como propedéutica. “Buscar una explicación de las cosas y admirarse de ellas es reconocer que se las ignora; por esta razón el filósofo es, hasta cierto punto, un hombre aficionado a los mito; porque el mito se construye sobre asuntos maravillosos” (*Metaf.*, 983 a).

⁸⁵³ Aristóteles, *Metaf.* XII, 3, 994b.

⁸⁵⁴ Aristóteles contra Pitágoras, en M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 69-112. Sin que le haya dado la razón a Aristóteles el éxito histórico de Pitágoras. (Ghyka, M. C. *Le nombre d’or. Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentalke*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1952, 9me. Edic.

⁸⁵⁵ Aristóteles, *Ética Eudemiána*, VIII, 2, 1248 a.

⁸⁵⁶ Id. *Metaf.* IV, 4, 1006a

⁸⁵⁷ *Ibid.* XIV, 4, 1091b. Reconocimiento que le da también Hegel. La filosofía especulativa no ha de alzarse sobre la religión. “Debe guardarse de considerar semejantes mitos y, en general, las representaciones religiosas como cosas viejas y sin valor, porque han sido honradas durante siglos por las naciones” (*Lógica*, p. 103). C. G. Jung / Karl Kerény, *Introducción a la esencia de la mitología*.

pensamiento respetable “bajo este velo de la fábula”, como el de que la Naturaleza está contenida en ‘lo divino’⁸⁵⁸. Aristóteles ‘platoniza’ más de una vez, aproximando su ‘filosofía primera’, o metafísica, a la teogonía de los “poetas teólogos”⁸⁵⁹.

No sólo filósofos ‘ignorantes’ le quitan venerabilidad y seguridad a la filosofía, sino también la larga historia de grandes filósofos y de sistemas que la desacreditan.

Historia del desacuerdo, y hasta del encono. Sócrates se hace inaguantable a los sofistas. Teodoro el Silógrafo, discípulo de Pirrón, arremetía contra cualquier filósofo (incluidos Platón y Aristóteles) que no fuera su maestro. Todos, menos su maestro, padecían de diarrea verbal. Malebranche habla de “filósofos estúpidos y ridículos”, así como de “el miserable Spinoza”⁸⁶⁰. Para Rosmini Kant es el sofista de Königsberg⁸⁶¹, y sabemos como subestima Ortega y Gasset a Rosmini. Julián Marías⁸⁶² refiere cómo “Ortega no pudo convencer a Cohen de que leyera a Bergson, a pesar de la magnitud de ambos pensadores hebreos. Y a la luz de la evaluación que hace Otto de Bergson, Cohen tenía sus razones”⁸⁶³.

K. Jaspers reconoce con amara ironía: “La ‘realidad’ parece mostrar que este proceso histórico descansa más, con el correr del tiempo, en la transformación de la ilusión que en el progresivo poder de convicción de la verdad. Los creyentes se expresan en el conocimiento teológico, los filósofos crean ideas y las categorías mentales; pero ni los unos ni los otros mueven el mundo, sino los hombres que las ponen en práctica, o les hacen oídos sordos, o, en fin, las entienden equivocadamente”⁸⁶⁴. Así desde su apogeo griego⁸⁶⁵ a “la razón de la sin razón”⁸⁶⁶, (*Don Quijote* precursor europeo de Kant), y a *La miseria de la Filosofía* (1847) del joven Marx. Miseria de la filosofía ‘alemana’, mayor a la cual, después de la griega, no se ha dado todavía otra.

No se para mientes lo suficiente en que, Platón y Aristóteles, quienes pasan a la historia como representantes máximos de la razón lógica, tuvieron en su medio

⁸⁵⁸ Aristóteles, *Metaf. XII*, 8, 1074 a. Como ejemplo de sacralización del mito en la mentalidad griega, Luis Cencillo alega versos de *Las Bacantes* de Eurípides: “Tradiciones ancestrales que poseemos / antiguas como el tiempo / que ningún razonamiento puede comprender / sin investigar siquiera sea con la cúspide de la mente, etc.”. (*Mito. Semántica y Realidad*, 287). Reconocimiento social de lo a-racional.

⁸⁵⁹ Zambrano, “La disputa entre filosofía y poesía sobre los dioses”, o. c. 58-68.

⁸⁶⁰ *Oeuvres*, t.10, 1011.

⁸⁶¹ Rosmini, *Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema*, traduc., de L. R. Aranda, Aguilar, Madrid, 1959, 2da. Edic. 29.1954

⁸⁶² J. Marías, *Biografía de la Filosofía*, 6.

⁸⁶³ “Los ‘conceptos fluidos’ de Bergson son, en realidad, ideogramas de intuiciones y sentimientos estéticos y religiosos. Al confundir los conceptos científicos incurre en la mezcolanza de ideas y experiencia que Schiller reprochaba a Goethe” (R. Otto, *Lo Santo*, 143). “Bergson debe ser visto como un poeta” (B. Russel, *Religión y ciencia*).

⁸⁶⁴ K. Jaspers, *La fe filosófica*, 331. “Toda mi ambición en el tema pictórico consiste en materializar con la precisión más imperialista, las imágenes de la irracionalidad concreta... que no se pueden explicar provisionalmente ni reducir por los sistemas de la intuición lógica, ni por los mecanismos racionales” (S. Dalí, *La conquista de lo irracional*, Paria-New York, 1935).

⁸⁶⁵ Joly, R. “La vie idéale et l’apothéose philosophique», *L’Antiquité classique* 25, 1956, 2, 77 ss.

⁸⁶⁶ Argimiro Ruano, “En el centenario del Quijote. Su razón de la sinrazón”, *Focus* IV, 1, 2005, 63-74.

ambiente más de reaccionarios que de influyentes. Fueron reacción vigorosa contra el irracionalismo vital y mitológico en la vida griega⁸⁶⁷, presidido por templos y estatuas monumentales, por artistas y por deportistas, por el deporte de los deportes irracionales, el de la guerra, y el no menos bélico de la lucha por el poder en la elocuencia populista de los sofistas.

Así, la lógica metafísica y el discurso vivencial y convivencial tuvieron, desde siempre, vidas paralelas. Intercambiadas más de una vez hasta nuestros días⁸⁶⁸. “Si quieres ser filósofo, escribe novelas” (Albert Camus). Y sugerente Max Scheler citando a Sofía Germain quien llama a la Filosofía “la novela de los pensadores”.

La fatiga de la razón lógica, y por arrogante, se alivia eutrapélicamente: con su toma de conciencia en tanto que razón lúdica⁸⁶⁹. Porque la historia del pensamiento filosófico occidental es historia de la Razón Perdida hasta que hace crisis en Hegel. ajena a que lo que hace es juego.

Sea que el tiempo juega al ajedrez como un niño (Heráclito), o que “Dios no juega a los dados en el universo” (Einstein), están en juego para este último la hipótesis ‘Dios’ y la infancia especulativa que la Filosofía no supera moviendo sobre el tablero fichas como las de las del ser posible y la del ser probable, que no se dejan encasillar.

Científico Niels Bohr, se expresa: La ciencia nos sitúa ante “cosas que sólo se puede bromear con ellas”. Juzgar científica, o ‘metafísicamente’ no se distancian de la metafísica implícita en todo juego, que es el riesgo entre el sí y el no, admitir o negar, acertar o equivocarse, ganar o perder.

Y con ser más juguetona la metafísica que la ciencia, diferencia es que en metafísica la jugada no es cuantificable. Marcusse (*Eros y civilización*) destaca una observación de Schiller⁸⁷⁰, quien atribuye al impulso liberador del juego la función de “abolir el tiempo”; de reconciliar el ser con el llegar a ser, el cambio con lo permanente. Extensible al juego la conciliación del hecho dado, concreto, con su ser en abstracto, existente intencional.

⁸⁶⁷ Erasmo, D. *Elogio de la Locura*, traducc., de P. V. Bou, Espasa Calpe, Madrid, 1963, 3ra., edic. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, 1960. M. Foucault, *Folie et deraison. Histoire de la folie á l’âge classique*, París, Plon 1961.

⁸⁶⁸ Paradigma, García Bacca, primero teólogo, después matemático y filósofo, finalmente... “corriendo los años –y muchos han tenido que correr para llegar a mis ochenta y cuatro-, me he resuelto, en cuestiones de Filosofía y Teología, ceder el paso y la primera palabra, a los poetas” (*Qué es Dios y quién es Dios*, p.11). Id., *Filosofía en metáforas y en presímbolos. Introducción literaria a la Filosofía*, México, 1945.

⁸⁶⁹ Sánchez de Muniain, “El comportamiento poético de la inteligencia humana”, *Revista de Ideas Estéticas* 70 (1960) 95-122. Pereda, *Crítica de la razón arrogante*. J. Huizinga, *Homo Ludens* (Harlem, 1938), traducción española, *Homo Ludens. El juego en la cultura*, FCE, México, 1943. O. F. Bolnow, *Das Wessen der Stimmungen*, Franfort, 1943, 3ra., edic. “Algunos pintores han tenido una conciencia tan aguda de la oposición entre artistas y científicos con respecto a la realidad, que expresaron su disgusto por los científicos en términos duros” (Gilson, *Pintura y realidad*, 247). Con hostilidad cómica en el caso de Eugène Delacroix.

⁸⁷⁰ Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*

La experiencia del animal racional es, de por sí, de carácter trascendente. En el sentido de que la totalidad de su información trasciende la razón lógica desde y hacia direcciones *meta*-físicas, como son la ‘totalidad’ y ‘la nada’.

Por algo es que los filósofos, (desde Platón, frecuentador de Homero) entrevistan el sentimiento poético. Kant degusta el eternismo alpino de Haller; W. James a Walt Whitman; Schopenhauer “las bellísimas fábulas literarias de Iriarte”; Heidegger, a Hölderlin⁸⁷¹ y a Rilke; Santayana a Lucrecio, Dante y Goethe. Como “sistemas conceptuados poetizados” ve Jaspers los de Kierkegaard, aficionado éste en su día al mitólogo Schelling.

Entre los méritos del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) bergosiano cuenta el de espaciar la conciencia. Logro de grandes místicos que Bergson reconocería⁸⁷².

Arte ‘poética’, por demás, en que sobresale Rilke, su contemporáneo. Tipifica en su *Weltinnerraum* (espacio interior), “la maravillosa mina del alma”⁸⁷³. Repite el término “paisaje”, sinónimo de interioridad: en absoluta invisibilidad, pero audible, sensible, en regiones de dolor, de sufrimiento⁸⁷⁴, o de amor. “Del mismo modo que la luna, la vida tiene también una cara que permanece siempre oculta para nosotros”⁸⁷⁵. Lado inaccesible de la vida y de las cosas desde la lógica.

3. La Razón frente a lo trascendente

Hasta su culminación en Hegel, la historia del pensamiento occidental es historia de la Razón Perdida. Confunde frecuentemente lo incognoscible, que no admite búsqueda, con lo desconocido⁸⁷⁶, que la promueve.

Hace crisis en el (lo) Absoluto (Schelling, Fichte, Hegel), fundiendo en el acto de conocer los eternos opuestos sujeto y objeto. Intento precedido por el viejo panteísmo y pansiquismo asiático y neoplatónico. En sus mismas vísperas hegelianas, por el *idealismo trascendental* de Kant, donde el sujeto, trascendente con relación a experiencia exterior, elabora desde ‘fuera’ de esa experiencia las reglas de juego para interpretarla. Nulas las objetividades ‘Dios’, ‘alma’, ‘yo’; nula

⁸⁷¹ M. Heidegger, *Ererläuten zu Hölderlins Dichtung*, 1951. Bousogno, El irracionalismo poético, Gredos, Madrid, 1977. Carrel. S. *The claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press of America, 1980. Chaublis, J. J. *Imagination and Reason in Plato, Aristotle, Vico, Rousseau and Keats. An essay on the Philosophie of experience*, Martinus Nijhoff Publishers, 1974.

⁸⁷² Delhomme, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris, PUF, 1965. Por encima de todos los místicos, opinaba Bergson, hay que colocar santa Teresa y a san Juan de la Cruz. Este último “resume la antinomia trascendencia-inmanencia: una escalera que ni sube ni baja” (En J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 143), porque se sube tanto como se baja por ella.

⁸⁷³ Rilke, *Orfeo, Eurídice, Hermes*. La inseparabilidad entre filosofía y poesía está, según Dilthey, en su objetivo común: el enigma del mundo; del mundo interior y del mundo exterior.

⁸⁷⁴ Argimiro Ruano, “Prometeo ensimismado”, *Atenea*, Revista de la Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1970, 23-49.

⁸⁷⁵ Rilke, *Cartas a la Condesa Sizzo*.

⁸⁷⁶ Platón, *Menón* 81b.

la ‘realidad exterior’. Todo, y en exclusiva, subjetivo; arrollando la escala *problema* (objetivable) *enigma* (problema del problema), y *misterio* (no objetivable)⁸⁷⁷.

Extraviada la razón en laberintos trascendentales, por ser como es psiquismo proteico que no le impide llevar nombre unívoco, uniforme⁸⁷⁸. Su designación y connotaciones, desde sus mismos orígenes en la cultura latina⁸⁷⁹ hasta el recorrido histórico en Hegel⁸⁸⁰, y sobre todo a partir de Kant, cuya *Crítica de la Razón Pura*, en realidad impura, invita a depurarla.

El ensayo de remodelación de la razón continúa constante después de Kant⁸⁸¹. *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer); de la razón *histórica* (Dilthey), de la razón *vital* (Ortega y Gasset); de la razón *soberana* (Nagel); *Crítica de la verdad lógica* (Husserl); *Crítica de la razón final*⁸⁸²; *de la razón dialéctica*⁸⁸³; *de la razón postmoderna*⁸⁸⁴, de la razón *arrogante*, de la razón *visitada*, etc.etc.

Sin crédito suficiente para convencer, insegura de su propia identidad, la razón anda en constante revisión y reivindicación⁸⁸⁵ con designaciones escurridizas, de una en otra⁸⁸⁶. “La ineficacia de la razón es uno de los aspectos más curiosos de la tradición filosófica, en donde todo gran sistema pretende cerrar el debate, no obstante que éste se reabre inmediatamente después [...]. Émile Meyerson, que ha consagrado una obra considerable a la dilucidación de la inteligibilidad de las ciencias, veía en su trabajo un ensayo por reducir todo el saber humano a una pura

⁸⁷⁷ En lo ‘numinoso’ distingue Otto (o. c. 146), ‘mirum’, ‘paradoja’, y ‘antinomia’.

⁸⁷⁸ E. Husserl, *Formale und Transcendentale Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*, Halle, 1929. La Harpe, *L'idée de la Raison dans les sciences et la Philosophie contemporaine*, Neuchâtel, 1930. A. Whitehead, *Modes of Thought*, 1938. H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, París, 1941. Blanshard, «Current Structures on Reason», *Philosophical Research* LIV, 1941, 360 ss. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, Klosterman, Frankfurt, 1952; Linderman, “Der begriff der conscience in Französische Denken”, *Berliner Beiträge zur Romanischen Philosophie* 8, 1938, 4 ss.; H. Flasche, H. “Das Worth ‘raison’ in 16 Hahrhunderst: Zur methodic der modernen Worthforsung”, *ZFRPH* 80, 1964, 291-315; K. Jaspers, *Vernunft in Wiedervernunft in unsere Zeit*, Munich, 1950; Goy, K. “La razón y lo otro de la razón”, traducción de M. Mendoza Hurtado, *Themata* 18, 1997, 91-100. J. Cruz, Cruz *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. 1982. X. Zubiri, *Inteligencia y Logos* (1983); Id. *Inteligencia y razón* (1983).

⁸⁷⁹ A. Yon, *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution a l'étude historique du vocabulaire latine*, Paris, 1933

⁸⁸⁰ Hegel, *La raison dans l'History*, traduit par Kostos Papainou, PUF, 1981.

⁸⁸¹ *Les conceptions Modernes de la Raison. Entretiens de l'été*, Amesfoort, 1938, París, Herman, 1939.

⁸⁸² P. Krauser, *Kritik der endlichen Vernunft. William Dilthey Revolution*, 1968.

⁸⁸³ P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, 1960.

⁸⁸⁴ José Luis Rodríguez García, *Crítica de la razón postmoderna*, 2006.

⁸⁸⁵ S. Sammay, *Reason revisited. The Philosophy of Karl Jaspers*, Dublin, 1971.

⁸⁸⁶ R. Eucken, *Geschichte der philosophischetherminologie*, Hildesheim, 1960, 2da., edic. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1989, tres vols. A. Pap, *Semántica y verdad necesaria*, FCE, 1974. Con la trayectoria del vocabulario formal, la de su abuso. “Hasta tal punto ha llegado la frivolidad en el empleo del lenguaje filosófico, que si no estabilizamos nuestra economía lingüística convertiremos la variedad de expresión exponente de la nobleza ontológica del objeto de la filosofía- en motivo de desorientación, y, a la postre, de desprecio”. A. López Quintás, *Metodología de lo suprasensible*, p.19. El término ‘metafísica’, entre otros más, es hoy objeto de semánticas populistas que la justifican en el sentido de ocupación y preocupación por el más allá de lo cotidianamente percibido. Tal como esoterismo, tarot, espiritismo, y demás (Bunge, M. *Pseudociencia e ideología*, Alianza Editorial, Madrid, 1985). José A. Marina, *La inteligencia fracasada*, Anagrama, 2004.

y simple tautología”⁸⁸⁷. Logomaquia, desde luego. Lucha por la palabra, multiplicando la que tiene lugar entre palabra y concepto. Lucha entre palabra y concepto. Acuerdos, desacuerdos, divorcios, reconciliaciones, convencionalismo, todo empalabrado, sin que se vea la forma de poder hacerlo sin palabras.

4. Insuficiencia de la razón lógica

La razón, perdida en su insuficiencia, tiene señalado el camino: trascenderlo. “Los hechos de la existencia empírica hablan a diario un lenguaje por demás borroso en contra. La total *anti*-razón dice asimismo demasiado. Que se da razón en absoluto en el mundo, es algo que no puede negarse. El hombre que filosofa vive de la certidumbre de la fe de que, aunque el mundo en su totalidad no sea ni racional ni absurdo, debe existir la razón en el mundo y de que yo escucho en mí la exigencia de seguirla sin reservas”⁸⁸⁸; pero no sin refuerzo.

Crítica de la razón pura es paralogismo trascendental desde sí misma. Porque la razón, imposible de ser conocida desde y por sí misma, pudiera serlo sólo desde ‘fuera’. La razón no se percibe a sí misma ‘racionalmente’, ni percibe sólo racionalmente. Sugerencia de Kant que hace suya Schelling: ver el pensamiento desde fuera; la razón desde más allá de sí misma: “ampliarla al horizonte de lo englobante y hundirla hasta el corazón de las raíces de ese mismo englobante”⁸⁸⁹. Por la vía del contacto inmediato, expandida en *supraconciencia* o enraizada en *subconciencia*, de cualquier modo, *sintiéndose*⁸⁹⁰.

Metafísica de la afectividad (Max Scheler, Louis Lavelle); “*metaphisique sensualiste*” (G. Marcel); ‘Inteligencia sentiente’ (X. Zubiri), y demás. Porque hay una percepción que precede a la del Ser, anunciándolo: “La percepción del valor precede a la del ser”⁸⁹¹. La intuición antecede a la comprensión; y puede ser comprendida, o permanecer incomprensible.

En Dilthey hay distancia entre comprender y explicar, y en Jaspers, por un lado hay percepción sensible y comprensión, y por otro comprensión genética y explicación causal. Preámbulos de la comprensión evidentes en el amor. El amor

⁸⁸⁷ Gusdorf, *o.c.* 258-259. “Esfuerzo, por lo demás, consagrado al fracaso –felizmente- porque el reintegro de lo múltiple en lo uno sería la supresión de toda realidad. ‘La razón, decía Meyerson, no tiene más que un medio para explicar lo que no viene de ella: reducirlo a la nada’. Habría, pues, una suerte de nihilismo absoluto de la exigencia racional, que hacía decir a Brunschvicg, criticando a Meyerson: ‘el ideal de la razón humana es quimérico, porque la idea de un éxito total de la razón es contrario a la razón’ (*Ibíd.* 259).

⁸⁸⁸ K. Jaspers, *o. c.*, 257.

⁸⁸⁹ A. Kremer, *o.c.*, 77.

⁸⁹⁰ T. Haecker, *Metafísica del sentimiento*.

⁸⁹¹ M. Scheler, *o.c.*, p.49. “La aprehensión de valores es fundamento de la aprehensión del objeto” (*Ibíd.* 149). ¿Trascendencia metafísica la imagen? Modalidad de conciencia ‘trascendental’. “Estamos en presencia de un hecho primario e irreducible que se da como una especificación contingente e irracional de la esencia *noemática* del mundo. Y muchos fenomenólogos llamarán ‘metafísica’ a la investigación dirigida a desvelar tal existente contingente en su conjunto. No es exactamente lo que nosotros llamaríamos ‘metafísica’ (Sartre, *L’Imaginaire*, 227-228).

es conocimiento que desafía todo razonamiento; disfrazado y contaminado de ideología éste⁸⁹² en más de una ocasión y en demasiados autores.

La metafísica contemporánea centra su atención en la existencia sentida; en el hecho primario de sentirse existiendo. Con precedente en Pascal, antes que en Kierkegaard. “Los principios se sienten”, escribe Pascal⁸⁹³. Concretamente, se sienten, según Goethe, el misterio, lo inefable, y la eternidad. Para Schleiermacher (creyente), y para Feuerbach (ateo) la esencia de la religión está en el sentimiento de dependencia. “Toda intuición religiosa [...] existe por sí misma [...] y nada sabe de deducciones y eslabonamientos lógicos”⁸⁹⁴.

Primero que nada, sentimos. Ideología contemporánea precedida por el ‘cogito’ cartesiano, en cuyo abanico de significados en el *Discurso del método para encontrar la verdad en las ciencias* entra el de ‘siento que..., estoy sintiendo que... existo sintiendo que pienso’⁸⁹⁵. Perfecta ecuación conciencia-sentimiento.

Pascal hace diferencia entre razón científica, ‘geometrizable’, y razón del sentimiento: ‘razón del corazón’, ‘ciencia del corazón’, ‘orden del corazón’. La máxima trascendencia, ‘Dios’, se capta sentida, “lo siente el corazón, no la razón”⁸⁹⁶. Tipología antropológica basada en tendencias axiológicas preferenciales. ¿Porque, cuál de los valores humanos supremos, ha de presidir: ¿La razón? ¿La libertad, (voluntad)? Vieja polémica escolástica entre intelectualistas y voluntaristas con vocabulario remodelado en el pensamiento contemporáneo.

El comentarista de Gabriel Marcel, le sigue: “El conocimiento del corazón es un modo de conocimiento intuitivo, adherente al sujeto y vivido más bien que objetivado, dentro del cual no puede introducirse la duda; al contrario de o que sucede en el conocimiento racional, que procede problematizando y descomponiendo lo oscuro y lo confuso, según la regla cartesiana, en largas cadenas de razones claras y simples’. Pero justamente por esta orientación del discurso racional hacia la inmediaticidad de la intuición, la heterogeneidad se resuelve finalmente en un complemento más bien que en una antinomia, no pudiendo la ‘raison’ adherirse a las propias ‘naciones simples’, es decir *intuirlas*, sino sintiéndolas y viviéndolas por medio del ‘coeur’, cuya ciencia viene a ser esencialmente, por lo tanto, la ciencia más alta en la que tiende a incluirse el mismo saber racional”⁸⁹⁷. En el énfasis de Pascal, “quisiera Dios que [...] no tuviéramos jamás necesidad [de la razón] y que conociésemos todas las cosas por instinto y sentimiento”⁸⁹⁸. El vitalismo de Nietzsche insistirá en el instinto.

⁸⁹² L. Kolakowski, *El racionalismo como ideología*, traducción de J. Muñoz, Barcelona, Ediciones Ariel, 1870.

⁸⁹³ Pascal, *Pensamientos*, 282.

⁸⁹⁴ Schleiermacher, *Discurso sobre la religión*. Dilthey, *Vida de Schleiermacher* (1870). M. Potepa, “Feuerbach und Schleiermacher”, en Manuel Cabada Castro, “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión de Feuerbach”, nota 16, en *Filosofía de la religión* (Fraijó), p. 296.

⁸⁹⁵ W. James, *El sentimiento de la racionalidad*, 1897.

⁸⁹⁶ Pascal, *Pensamientos* 278.

⁸⁹⁷ Pietro Prini, *l. c.* En san Juan de la Cruz, “un entender no entendiendo, toda ciencia trascendiendo”.

⁸⁹⁸ Pascal, *Pensamientos* 282

Se da, de hecho, información donde la razón no cuenta. Postulado de la mentalidad asiática⁸⁹⁹, reinstalada en la mentalidad occidental contemporánea. Max Scheler, (“sobre la ontogenia de Freud”⁹⁰⁰), considera mérito sobresaliente de éste el de haber hecho ontología de los sentimientos, descuidada hasta él poco menos que por completo. Las ‘razones del corazón que la razón no comprende’, pasan a ser lógica de los sentimientos⁹⁰¹; contradictorio en la antigüedad, no en la modernidad y postmodernidad.

5 Inspiración y trascendencia

Como la física la indeterminabilidad cuántica, la metafísica frecuente la indeterminabilidad de los valores sentidos⁹⁰². Tres de esos valores son, según Goethe, el ‘misterio’, la ‘inefabilidad’ y la ‘eternidad’.

Por tratarse de un orden que no es lógico, las “razones del corazón” son lógicamente irrefutables. Empatía y simpatía desbordan los dominios de la lógica. “Lo propio de la simpatía es realizar sin esfuerzo alguno lo que ningún esfuerzo de la inteligencia obtendría jamás”⁹⁰³. La percepción sentida, no conceptualizada ni verbalizada, puede ser mostrada, no demostrada. En palabra de Bergson, toda idea surgida de la experiencia inmediata es necesariamente indemostrable⁹⁰⁴. Es por lo que la mentalidad griega explicaba por vía mítica ese tipo de información.

Hay percepción proveniente de cuando y como ‘los dioses’ les retiran la razón a determinados individuos, instalando en ellos la ‘inspiración’⁹⁰⁵. Quizá no saben entonces ellos mismos lo que dicen; o dicen cosas comunes, como las que también dice Homero, pero no *como* Homero. El surtidor de su ‘decir, no es de naturaleza lógica. Procede de ‘fuera’ de la razón, y del hombre. Lo significa vagamente el pensamiento griego con *lo divino*.

Para Séneca “sagrado instinto” que impulsa hacia las alturas. Autorizándose con grandes razonadores, “el poeta no es tal si no está fuera de sí” (Platón); o “no hay

⁸⁹⁹ Osho, *Intuición. El conocimiento que trasciende la lógica*.

⁹⁰⁰ *Esencia y formas de la simpatía*, 256.

⁹⁰¹ L. Dugas, “La lógica de los sentimientos”, en *Nuevo Tratado de Psicología* (de George Dumas), tomo VI, 1956, pp. 2-23. McGil, V. J. *Emotion and Reason*, Springfield, Ill. 1954.

⁹⁰² “La historia del arte es en este sentido una marcha conquistadora del mundo de la intuición –del mundo interior y del exterior- para la aprehensión posible; y para una forma de aprehensión que no habría ciencia capaz de dar. Un sentimiento que, por ejemplo, hoy percibe en sí todo el mundo, tuvo que ser en otro tiempo arrancado para la percepción distinta a la pavorosa opacidad de nuestra vida interior por una clase de poetas; análogamente como en la vida económica es hoy ‘artículo de las masas’ lo que empezó por ser en otro tiempo un lujo (por ej., el café, el té, la pimienta, la sal, etc.). M. Scheler, *o. c.*, pp. 324-330. R. A. Smith, *Forms of Intuition. An historical introduction to transcendental Aesthetic*, Martinus Nijhoff Publishers, 1977.

⁹⁰³ L. Lavelle *Le Moi et son destin*.

⁹⁰⁴ Bergson, *Los datos inmediatos de la conciencia*.

⁹⁰⁵ “Yo he oído hablar a hombres y mujeres conocedores de las cosas divinas [...], cosas verdaderas, a mi modo de ver, y bellas. Se trata de sacerdotes y sacerdotisas llenos de interés por dar razón de las funciones que desempeñan; se trata también de Píndaro y de gran número de poetas, todos los que son realmente ‘divinos’” (*Menón* 81 b). La ‘adivinación’ es de naturaleza temperamental, hepática en el *Timeo* (72 a).

gran genio sin algún tipo de manía” (Aristóteles); con la energía mental, de momento, fuera de control. Diferencia con el alienado mental, racional inutilizado, es la dirección de ascenso⁹⁰⁶.

Hombre ‘divino’ es lo mismo que intérprete de los dioses; ver, sentir y percibir fuera de los sentidos comunes, que son los que abastecen a la razón. El *Ion* recurre, para explicarlo, al impulso ‘magnético’. Fuerza que saca de sí mismo al inspirado y que, a su vez, rebasa afectando a los no tan privilegiados por ella. “La Musa hace por sí misma inspirados, y por medio de estos inspirados hay otros que experimentan el entusiasmo: se forma así una cadena”⁹⁰⁷.

Que Platón localice la procedencia de la inspiración en tanto que “privilegio divino” y de “posesión” por parte de supuestas divinidades⁹⁰⁸, no es lo importante. Importante es que ese “verdadero misterio que llamamos arte o creación” (Octavio Paz), procede de misterioso, o, por lo menos, enigmático ‘fuera’ de la razón.

La dialéctica asiática insistió en la insuficiencia de la lógica racional. El universo de la intuición (*Katakâmara*), es de difícil (imposible) acceso para la lógica. *Shamadhi*, la llegada a la cesación del pensamiento, declara a éste impedimento para la experiencia mental de la totalidad.

Por otro lado, observa Aristóteles⁹⁰⁹ la convivencia –extensible a la cultura en general- le debe tanto, o más, éxito a los inspirados que a los razonadores.

6. La lógica racional sin última palabra

La astronomía clásica dividía el espacio exterior en el que quedaba de la luna hacia arriba y el sublunar. El de arriba supuestamente eterno e incorruptible; el de la luna hacia abajo efímero y corruptible. Concepción cósmica que trazaba raya tan cómoda como imaginaria.

⁹⁰⁶ “Ante un hombre semejante brota el sentimiento de que viene de otra parte trayendo el mensaje de que se siente a gusto entre nosotros, y garantiza frente a la contradicción de la realidad de cada día, este mensaje con su propio ser. Novalis parece haber sido un hombre así” (A. Schütz, *o.c.* 107).

⁹⁰⁷ *Ion* 533 c. “La divinidad, a mi ver, nos demuestra, a fin de prevenir y acallar nuestra dudas, que estos bellos poemas no tienen un carácter humano y no son obra de los hombres, sino que son divinos y provienen de los dioses, y que los poetas no son otra cosa que los intérpretes de los dioses, estando cada uno de ellos poseído por aquel de quien recibe la influencia” (*Ion* 535 e). Hecho mental (desmitificado) en Nietzsche: “Se oye, no se ve; se toma, no se pregunta quien da; como un relámpago fulgura un pensamiento, con necesidad [...] un estar fuera de sí con la más clara conciencia de una multitud de tenues estremecimientos [...], un exceso de luz [...], un instinto de relaciones rítmicas [...], la necesidad de un amplio ritmo es casi la medida del poder de la inspiración [...]. Todo sucede en el máximo grado y libérrimamente, pero como en un vendaval de sentimientos libertarios [...]. La forzosidad de la imagen, de la alegoría, es lo más extraordinario. Se ha perdido la imagen de lo que sea imagen y alegoría. Todo se ofrece como la expresión más próxima, más justa, más simple” (En Jaspers, *o. c.*, 35).

⁹⁰⁸ “El poeta es una cosa ligera, alada, sagrada; él no está en disposición de crear antes de ser inspirado por un dios que se halla fuera de él, ni antes de haber dejado de ser dueño de su razón” (*Ion* 534 c). “En fin, soy ese espíritu / desconocida esencia, / perfume misterioso / de que es vaso el poeta” (Bécquer).

⁹⁰⁹ “Aunque irracionales, consiguen incluso lo que corresponde al prudente y al sabio, a saber, la rapidez de la inspiración” (*Ética Eudemia* VIII, 2, 1248 a). Maritain, J., *Creative intuition in Art and Poetry*, New York, Pantheon Books, 1952.

El autor *De lo eterno en el hombre* hace con la antropología metafísica algo parecido. Desconecta el ‘yo espiritual’ de su contexto bio-temporal, adjudicándole autonomía fuera del espacio y el tiempo. Max Scheler elabora su ‘ontogenia’, o ‘encadenamientos ónticos’, bajo ese espiritualismo metafísico. Sin embargo, en la igualmente “persona absoluta”, de Marcel, no puede obviarse el “elemento anónimo y enmascarado que ella afronta”⁹¹⁰. Si el ‘Ser’ es misterioso, la subentidad ‘persona’ tiene que serlo.

En semejante trascendentalismo desbalanceado, ambos axiólogos no pueden eludir inseguridades⁹¹¹. Exageradamente espiritual el plano que desconecta el ser persona de la vida universal; como el puramente vitalista, desconectado del espiritual. Trascendentalismo diferencial en que, para espiritualizar al animal con razón, se le desanimaliza previamente⁹¹², y *des-animalizándolo* se le deshumaniza. Porque si el animal racional es animal siempre, no es siempre racional.

‘Encadenamiento óntico’ que incurre en la falacia de desconectar la esfera noética del instinto e impulsos vitales, sin completar el juicio acerca de las formas biomentales del saber, supuestamente heterogéneas. Sin embargo, la etapa noética del saber no se da desconectada. La ‘angelización’ del hombre, con base en Platón y Aristóteles, no acaba de ser genuina antropología.

El ‘alma’ habitando en la materia (Platón), y el ‘alma’ integrando la materia (Aristóteles) no son, en este punto, separables. Según el Estagirita, si no toda el ‘alma’, sí alguna de sus ‘partes’ (funciones) es inmaterial. Hay un área (función) anímica separable: la que llama ‘intelectiva’.

Al teólogo cristiano le viene de maravilla el texto aristotélico (en buena parte platónico): “el alma intelectiva está en los confines del tiempo con la eternidad”. El alma humana –comenta santo Tomás, puede irse alejando de los sentidos externos. Sucede en fenómenos como el del sueño, o el del éxtasis; fenómenos de frontera “que exceden rebasan la razón”. Falacia, no obstante, que la evolución de la función sensitiva implique desconexión neurofisiológica.

⁹¹⁰ Pietro Prini, *Gabriel Marcel*, p. 163. P. Ricoeur, *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie Paradoxe*.

⁹¹¹ “Es lícito suscitar la cuestión de un previo darse a priori el ‘tú’ en general [...] en la esfera de todas aquellas formas vitalpsíquicas del saber (instinto) y del tender (factores impulsivos con una ‘dirección’ primitiva) que poseen un ser, una esencia y unas leyes totalmente independientes de los actos noéticos y sus leyes” (K. Jaspers, *o. c.*, p.311). Algo más primitivo que el conocimiento lógico. Michael Dummet, *The logical basis of Metaphysics* (1991). Bohn, *La naissance de l’intelligence*, Paris, 1910.

⁹¹² ‘Persona’ es absoluta individualidad, fuera del espacio-tiempo (*O. c.*, p. 92). “Esencialmente transinteligible” (p. 94), en el sentido de que puede irse dando a conocer más y más (p. 297). En oposición, R. Riedl, *Biologie der Erkenntnis: Die Sammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin, 1979. J. Piaget, *Biología y conocimiento*, Siglo XXI Edit, Madrid, 1969; Id. *La epistemología genética*, traducc., de A. Redondo, Barcelona, 1970. H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkers*, Tübinga, 1908. G. Roffenstein, *Das Problem des psychologischen Verstehens*, Stuttgart, 1926. “En el hombre nada es únicamente biológico, como tampoco es meramente espiritual. Cada célula de su cuerpo participa de su libertad y espiritualidad, y cada acto de creatividad espiritual es nutrido por su dinámica vital” (Tillich, *o.c.*, 80). F. Heidrieck, *L’inspiration. Art et vie spirituelle*, PUF, 1961.

“Y esto sucede no sin razón. Porque como el alma humana está situada en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas como existentes en la frontera de la eternidad y del tiempo, amparándose de lo ínfimo, se acerca a lo supremo. Por eso, cuando está totalmente separada del cuerpo, se asemejará totalmente a las sustancias separadas en el mundo del entender y recibirá su influencia con abundancia”⁹¹³.

Con todo, previa con relación a su máxima potencialidad noética, hay naturaleza ‘primitiva’ en el hombre desde la que, si el hombre necesita a la Naturaleza, ésta no necesita en absoluto del hombre.

La especie humana es totalmente innecesaria en la Naturaleza⁹¹⁴. Las interpretaciones que luego ha ido haciendo esta especie biológica de su puesto en la Naturaleza, no pueden darle superioridad de origen ni de independencia. La Naturaleza está en el hombre tanto como él en ella. No puede dejar de ser ‘natural’. No hay nada en el individuo y su especie que no sea ‘natural’. Despertamos al mundo natural como entes psicofísicos integrantes del mismo, reconoce Jaspers, no del todo consecuente con su aquilatada espiritualización.

Una fusión del individuo biológico racional con la Naturaleza, no es, sin embargo inteligible de forma incondicional. Biológicamente, madre e hijo, sin que sean la misma entidad viva, no dejan de ser Naturaleza idéntica. Son la misma vida accidentalmente ‘diferencial’. La misma Naturaleza en diferente edición. Queda margen individual sin salir de la especie biológica a la que pertenecen. Pero, ¿se da la misma proporción ‘accidental’ entre Naturaleza y naturaleza ‘humana’?

La explicación monista minimiza, y hasta elimina, la esencia y existencia de la individualidad⁹¹⁵; mientras que Kant ve al hombre, por el hecho de ser libre, trascendiendo a la Naturaleza (biológica); ya que puede prescindir de sus leyes básicas (comer, defenderse, reproducirse). Es naturaleza ‘especial’. Opinión que no comparten orientalistas occidentales, como Schopenhauer y Nietzsche, quienes ven al hombre como naturaleza común, biológica e instintivamente indiferenciada. Naturaleza especial, pero sin dejar de acentuar ‘naturaleza’; si bien la ‘especiación’, fácil de enfatizar y de proclamar no es, en el mismo grado, fácil de clarificar⁹¹⁶.

Ni la actuación de la especie a través del individuo, ni la del individuo a través y dentro de su especie, son metafísicas. Como tampoco la actuación de la persona, hormonal y fisiológicamente condicionada, es metafísica. Es -bio-electro-química en su base. El espiritualismo exagerado elude algo tan verificable.

⁹¹³ S. Tomás, *Suma Contra Gentes*, lib. 2, cap.81.

⁹¹⁴ Argimiro Ruano, “La Tierra que estaba y el hombre que vino”, *Focus*, Revista semestral del Recinto de Bayamón, Universidad Interamericana de Puerto Rico, año II, Núm.2, 2003, 53-63.

⁹¹⁵ Defiende “la existencia metafísica de un ser supraindividual y suprapersonal”; a lo que se opone el espiritualismo (occidental) tradicional. “Por el contrario, el fenómeno prohíbe toda metafísica que suprime una diversidad real y sustancial de los centros concretos de actos que llamamos ‘personas’ a favor de un ente metafísico” (M. Scheler, o.c., p.91).

⁹¹⁶ “Las personas, aun cuando prescindamos de sus cuerpos y de la distinción de éstos en el sistema del espacio y el tiempo, y una diferencia en el *contenido* posible de su conciencia (de todas las esferas posibles de conciencia del mundo interior, del mundo exterior y el mundo humano), se distinguen siempre por *su propia esencia* como centro concreto de actos” (O., c., p. 91).

La actuación de la ‘persona’, de ‘cada’ persona, se da dentro de una especie; de la propia especie. La ‘especiación’ no tiene procedencia individual, sino al revés, el individuo procede de ella. Al individuo le trasciende su originación ‘natural’⁹¹⁷, desde fuera de sí. Es sustituible en su especie; insustituible la especie en relación a él, que no existiría sin ella; pero suprimible, intrascendente también la especie en relación con otras especies. No hay individualidad trascendente en la especie; no hay entre las especies una trascendente.

7. Oscuridad en lo trascendente

Aristóteles verificaba la variedad de preferencias respecto de la verdad en la convivencia, más realista que el fundador de la sociología moderna, y del positivismo, cuyo propósito es “sustituir en todas partes lo relativo por lo absoluto”⁹¹⁸, Aristóteles fue más realista, “porque nunca se alcanza del todo la verdad, ni nunca se está del todo alejado de ella”⁹¹⁹. Se está, y únicamente, en camino hacia ella.

Lo que cada cual acepta como verdad, puede ser para el interlocutor verdad a medias, o ninguna. En la calle, y no sólo ahí, verdad es lo que cada cual cree de ella. “¿Tu verdad?/ No: la verdad. /Ven conmigo a buscarla. / ¿La tuya? Guardatela” (A.Machado).

Creyentes en la verdad, de cualquier nivel, la comparten con ‘creyentes’. Sin ese intercambio, el caminante no avanza. “No hay que dar, por tanto, las gracias tan solo a aquellos cuyos puntos de vista compartimos, sino también a quienes han tratado los problemas con cierta superficialidad. También ¿estos han contribuido con algo al saber: ejercitaron de antemano nuestro espíritu crítico e investigativo”⁹²⁰. Con respecto a la verdad nunca se pisa terreno firme diferencial. *Saber, creer y opinar* es una de las obras de Schleiermacher. Y *Del opinar, saber y creer* es el capítulo tercero en la Metodología Trascendente de Kant. ¿Cómo precisar la frontera en esos verbos?

Platón graduaba la seguridad mental en *opinión*, (con ignorancia de por medio); verosimilitud, u *opinión verdadera*, (excluida la ignorancia); y *ciencia*, lógicamente certificable. Son cosa distinta saber y creer, ciencia que creencia. El orador, por ejemplo, inspira creencia, no demuestra⁹²¹. Lo suyo es convencer como sea, aunque sólo sea emocionalmente.

La *opinión verdadera* “brota como un sueño”⁹²²; pero pasa la prueba de la veracidad. “*Opiniones verdaderas* que, despertadas, se convierten en ciencias”⁹²³. Terminan

⁹¹⁷ Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, Kösel-Verlag. Manchen, 1961, 2da., edic.

⁹¹⁸ Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*.

⁹¹⁹ Aristóteles, *Metaf.* 2, I, 992b.

⁹²⁰ *Ibid.* II, 1, 993b.

⁹²¹ Platón, *Gorgias* 454b; 455d.

⁹²² Id. *Menón* 86 e.

⁹²³ *Ibid.* 86b.

convenciendo, aunque no por vía lógica, porque no surgen por esa vía, ni son lógicamente transmisibles. Proceden de la *reminiscencia* de existencias anteriores.

Proceden de pretérito indefinido. “Recuerdo que los hombres llaman saber”⁹²⁴. Desmitificada la explicación, permanece su contenido: hay conocimiento anterior a re-conocimiento, a reflexión. Anterioridad subconsciente que puede eclosionar en ‘inspiración’⁹²⁵. Manifiesto en quienes llamamos ‘sabios’, no necesariamente científicos.

Para decir que tal saber fuera de lo común se da sin explicación, Platón llama ‘divino’ al fenómeno.

“Con razón llamamos ‘divinos’ a esos hombres de que estamos hablando, los profetas, los adivinos, todos los que son agitados por el delirio poético, y tampoco dejaremos de llamar divinos e inspirados más que a nadie a los políticos, puesto que gracias al soplo inspirador del Dios que los posee, llegan a decir y hacer grandes cosas sin saber nada de aquello de que hablan”⁹²⁶.

Propio de gente en contacto con determinada certeza, pero sin claridad lógica. “Sin conocer nada de las cosas de que hablan”⁹²⁷.

Platón personifica la verosimilitud en Sócrates. Es antagonista de la elocuencia populista de los sofistas, gente maestra creando opinión para manipularla. Confundiendo saber con lo que creen que saben, arrastran a la masa votante, sin capacidad para ir más allá de lo que parece verdad, que es *la opinión*. Porque para triunfar en sociedad, objetivo sofista, no siempre hay que saber en realidad, sino dar la impresión de que se sabe⁹²⁸.

Sócrates sabe que no sabe (hasta dónde no sabe); inspirado por un genio misterioso (*daimon*) que le acompaña siempre. Le debe lo que sabe. Y a tal saber ‘exterior’, lo llama Platón *divino*. De ese tipo de saber (*opinión verdadera*), proceden nociones como la de la ‘virtud’, o ‘inmortalidad’, “porque el alma nunca se destruye”⁹²⁹. Siempre ha sido y seguirá siendo. Verdades que están en el ‘alma’ previamente a que ella las re-conozca. Sin claridad apodíctica, ésta (deseada y procurada) siempre queda en anhelo⁹³⁰. Las largas conversaciones de Sócrates sobre determinada cuestión, no

⁹²⁴ Ibíb. 81b. J. P. Vernant, “Aspects mytiques de la mémoire en Grèce», *Journal de Psychologie*, 1959, fasc. 1 y ss.

⁹²⁵ La *eudemonía* platónica, inspiración, es don (pasivo). El agraciado no puede acceder a él por sí mismo (Festuguière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936).

⁹²⁶ *Menón* 100b.

⁹²⁷ *Ibíd.* 98 e

⁹²⁸ El adagio popular: “coge fama, y échate a dormir”. En nuestra larga experiencia universitaria hemos visto crecer, junto a escasos sabios, la hierba abundante de quienes triunfan aparentándolo, entusiasmando a muchachas y a muchachos. En el diario madrileño *El País* (febrero, 2007), presentaba Vargas Llosa el reciente libro de Pierre Boncenne, *Pour Jean-Francois Revel*, resaltando esto: “Contra la jerigonza filosófica, la charlatanería sociológica o psicoanalítica que, detrás de unos lenguajes supuestamente especializados, oculta la nimiedad o el puro vacío intelectual. Este es un aspecto del quehacer intelectual de Revel que convenía celebrar [...]. Nadie antes que él se atrevió a señalar que buena parte de los escritos de Lacan, Derrida, Pierre Bourdieu y otras estrellas de la inteligencia francesa no eran incomprensibles por profundos, sino porque detrás de su tiniebla verbal, sólo había pretensión, vacío y lugares comunes emperifollados de inextricable retórica”.

⁹²⁹ *Menón* 81b

⁹³⁰ N. Rescher, *Plausible Reasoning. An introduction to the Theory and Practice of Plausibilistic Inference*, Humanities Press Inc. 1976. J. J. Chaublis, *Imagination and Reason in Plato, Aristotle, Vico, Rousseau and Keats. An Essay on the Philosophie of Experience*. Martinus Nijhoff Publishers, 1971. C. Bachelard, *La poétique de la reverie*, P.

agotan el tema (el tema es el que agota argumentativamente a él y al grupo); por lo que lo deja abierto para ulterior conversación.

El racionalismo ideológico, y la misma ciencia cuántica no están inmunes a tal platonismo⁹³¹ que pudiera achacarse en exclusiva, y desdeñosamente, a la inspiración poética. Gabriel Marcel, no duda en subestimar a Heidegger, por su neblina⁹³². De tan metafísico como aspira a ser, consigue, como Hegel, andar por las nubes. Aristófanes se lo recriminaba a Sócrates. La comprensión lógica no es apropiada a la hora de interpretar inspirados.

En la pluma de Aristóteles, “como dice el proverbio, ‘los poetas mienten muchas veces’⁹³³; aunque no siempre a propósito. No es lo mismo engañar que mentir. No decir verdad, creyendo sinceramente que se tiene, no es lo mismo que engañar a conciencia de que no se tiene.

Tenemos que lo trascendente, tanto por vía metafísica poética, como por vía lógica, puede invocarse con el mismo riesgo de ambigüedad. Como no puede obviarse que la oscuridad puede originarla también la inadaptación. Ni el murciélago está hecho para el día, ni el día para el murciélago, escribe Aristóteles en su *Metafísica*. Además, la inspiración (enigmática en sí misma) requiere intérpretes calificados⁹³⁴; inspirados en la inspiración de otro.

El hebreo Freud, anegado en empatía étnica, pasa horas sentado frente al *Moisés* de Miguel Ángel. Y no sólo una vez, sino viajando a Roma repetidamente para clavar la silla en el mismo sitio. La intuición que empezó por extraer el icono del bloque amorfo de mármol, prevalece sobre todo comentario posterior, tesis doctorales, o psicoanálisis como el del propio Freud⁹³⁵. La reflexión lógica posterior no llega a la intuición de Miguel Ángel. La inspiración agota a la interpretación. La interpretación no puede reconstruirla.

U. F., 1960. E. Husserl, *Phantasie. Bildbewusstsein. Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

⁹³¹ “La física de las partículas elementales es singularmente platónica” (Barrow, *o. c.* 45). Louis de Broglie, *Certitudes et incertitudes de la science*, Albin Michel, París, 1966. A. Mach, *La connaissance et l'erreur*, París, 1908; Id. *Das neu Denken der Modern Physik*, Ronohl-Hamburg, 1957. Argimiro Ruano, “Filosofía de la ciencia hoy”, *Focus*, Revista semestral del Recinto de Bayamón. Universidad Interamericana de Puerto Rico, 79-95.

⁹³² “La terminología heideggeriana tiene, en primer lugar, el gran defecto de ser intraducible. Comprendo muy bien los motivos que obligaron al autor de *Sein und Zeit* a adoptarla. Tengo no obstante para mí que lo que Heidegger intenta es convertir en viables unas sendas literalmente impracticables, y que el filósofo ansioso de hacerse realmente comprender se ve impulsado a proceder por caminos indirectos que, en ciertos casos, pueden ser metáforas, y en otras experiencias concretas que no se vuelven a cerrar sobre sí mismas, sino que apuntan hacia un más allá” (G. Marcel, *Carta-prólogo* a la obra de Pietro Prini, p.6).

⁹³³ Aristóteles, *Metaf.* I, 2, 983^a.

⁹³⁴ “Las grandes obras a veces son ambiguas, pero no confusas. Al haber alguna frase cuya aparente claridad se admira, se adivina su verdadero sentido, como si hubiera en ella un íntimo misterioso sentido que sólo al final se deja descubrir” (Pierre de Boisdeffre, *Metamorfosis de la literatura*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, I, 246-247.)

⁹³⁵ Freud, *Moisés el hombre y el monoteísmo religioso*, 1937-1939.

“Brota como en un sueño”, según Platón, pero se impone en su verosimilitud⁹³⁶. Quienes llama Aristóteles “teólogos míticos”⁹³⁷, entre los que se encuentra Platón, acrecentan prestigio en místicos posteriores.

Según santo Tomás de Aquino, el profeta está por encima del lógico que lo comenta, o teólogo. Evidentemente, depende del Profeta. El Aquinatense no puede ignorar a san Pablo⁹³⁸, quien establece⁹³⁹ que la profecía es el mayor y más deseable de los ‘carismata’, después de la esperanza y la caridad (no menos alógicas). Alógica sobre todas la ‘agapé’, único carisma con eternidad, desaparecidas con la muerte la creencia y la esperanza.

La llamada revelación bíblica se origina en profetas. El Profeta es el agente revelador acerca de lo que luego se traerán entre manos la teología judeo-cristiana, o la islámica. Pero la fuente profética no fluye clara. “Est quaedam cognitio obumbrata et obscuritate admixta”⁹⁴⁰: *conocimiento poco claro, mezclado con oscuridad*. La oscuridad caracteriza a la máxima trascendencia religiosa. No sólo porque ‘Dios’, ajeno a toda lógica, máxima lejanía, es la máxima arbitrariedad, que dice Jaspers. Y como el teólogo depende del profeta, la profecía queda por debajo de la ‘visión’ del vidente⁹⁴¹ y de su llegada tangencial a ‘eternidad’ (mental).

El máximo teólogo cristiano, coincidiendo con Platón, dice que el Profeta no siempre conoce lo que ‘ve’ o, incluso, lo que está diciendo⁹⁴²; ni siquiera distingue siempre (menos podrán distinguirlo sus oyentes, o lectores) lo que es de origen sobrehumano de lo que procede “de su propio espíritu”. El canal de la revelación, psíquicamente diversificado (palabra, imaginación, sueño, signos y señales, entendimiento)⁹⁴³ habla de posibles infiltraciones de la propia psique en lo que cree estar viendo o entendiendo.

En Hegel “Dios consiste en hacerse manifiesto al espíritu, y el revelarse es, a la vez, producción del espíritu”. *Dios producido*. En la comunicación ‘inspirada’ cabe el producto del propio instinto, había dicho santo Tomás⁹⁴⁴.

⁹³⁶ O. P. Occia, *Inmediacy: The Dialectics and Non-Rational consciousness-Prophet, Poet and Phisicist*, University Press of America, 1980. Bousogno, *El irracionalismo poético*. De Alejandro, “Gnoseología de lo irracional”, *Pensamiento* 23 (1967) 437-452.

⁹³⁷ Aristóteles, *Metaf.* III, 4, 1000a.

⁹³⁸ *II-II*, 171, prólogo.

⁹³⁹ *I Co* 14, 1.

⁹⁴⁰ S. Tomás, *De Veritate* XII, 2.

⁹⁴¹ “No es que, insiste santo Tomás, el profeta bíblico vea la eternidad, como tampoco el profeta natural, en sentido estricto, ve el futuro. Así como el ‘profeta natural’ ve algo *presente* que es *significativo* del futuro, así el ‘profeta sobrenatural ve algo presente que es significativo de la eternidad, o mejor, cuyo significado y sentido están, en última instancia, en la eternidad. Por eso santo Tomás adopta la frase tradicional: el profeta ve *in speculo aeternitatis* (*II-II*, 173, 1; *De veritate* XII, 6), insistiendo en que debemos entenderlo como ‘el espejo de la eternidad’, no como el espejo que es la eternidad, aunque no sea más que porque la eternidad no es un espejo, sino lo reflejado. Y aun en el caso de que fuera un espejo, el profeta no lo podría ver. Espejos de la eternidad son precisamente los acontecimientos en el tiempo” (V. White, *o. c.* 199-200). Afirmación la última, neoplatónica.

⁹⁴² *I-II*, 173, 4.

⁹⁴³ *Ibid.* 174, I, 2, 3.

⁹⁴⁴ Santo Tomás, *Ibid* 171, 5.

Llega a decir más el gran escolástico, y en esto se aproxima más a nosotros que Platón. Para ser profeta no se necesitan tanto buenas costumbres como “buena imaginación”. *Divina dona non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque aliis, qui sunt optimi quantum ad doni perceptionem* (tales dones divinos no necesariamente se dan a los mejores, sino circunstancialmente a otros, más aptos en cuanto a la percepción del don).

Puede darse desvinculación entre personalidad moral y personalidad carismática⁹⁴⁵. El hecho de que una persona sea ‘buena’ no implica excelente aptitud mental. Hay personas ‘malas’ de mente penetrante. Además, la persona llamada ‘buena’ puede estar sometida a ‘fijaciones’ que la descalifican como receptora del todo confiable.

Se clarifica la indeterminación acerca de la información trascendental que Platón, de acuerdo con el lenguaje coloquial ateniense, calificaba como ‘divina’; es decir, indeterminable.

8. Lo ‘trascendente’ sentido

Por corresponder más verdad a mayor constatación, se incrementa paradójicamente la inverificabilidad en la medida que se avanza hacia más totalidad. Los dinamismos cognitivos de una razón animal no están diseñados para verificaciones totales⁹⁴⁶. La desproporción entre totalidad y conocimiento hay que compensarla con suposiciones. Por eso, la física es hoy *metafísica*. Da por ciertas dimensiones no verificables por el momento.

Pronosticaba Whitehead cuando emergía en los años treinta del siglo pasado la física cuántica: “El mundo físico, tal como lo conocemos en el presente, acabará por parecerse a un pequeñísimo chapoteo apenas distinguible de la nada”⁹⁴⁷. Está claro que satélites y telescopios espaciales nos han obligado a rectificar la cosmología anterior.

La experiencia integral implica científicamente la de los sentidos externos, seguida a continuación por la interpretación⁹⁴⁸. La primera se encamina hacia la segunda; la física, trascendiendo dimensiones conocidas, hacia meta-física (in-espacial, in-temporal, abstracta, in-objetiva, matemática), donde, según Platón, echa raíces lo universal⁹⁴⁹.

⁹⁴⁵ Ibíd. 172, 2.

⁹⁴⁶ Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits* (1948).

⁹⁴⁷ A. N. Whitehead, *El porvenir de la religión*.

⁹⁴⁸ Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, PUF, 1949.. Le Senne, *Les idées et leurs sources*, Paris, 1938. F. N. Sibley, “Buscar, escudriñar, ver”, en *La Filosofía de la Percepción*, recopilación e introducción de G. J. Warnock, Traduc., de C. Pacheco, FCE, 1974, 2da., edic. 233-73. Contra G. Ryle, quien estudia los verbos hacia dos tipos de episodios: tareas y logros, Sibley aduce verbos de observación, de atención, de averiguación, de escrutinio, etc.

⁹⁴⁹ E. Cassirer, *L'origine de la géométrie*. Wolfgang Strobl, “Las corrientes actuales de la filosofía de la aritmética”, *La Cantidad*, C. S. I. C., Zaragoza, 1963, 230-233.

Anotación platónica acerca de la procedencia de lo verosímil (opinión verdadera); bajo la designación de ‘inspiración’ de origen preconsciente (“brota como en un sueño”).

Si el hecho de la inspiración es verificable, no lo es la totalidad trascendente (materia, energía, vida) de donde procede. La energía pensante es genérica antes que específica⁹⁵⁰, y lo más inmediatamente sentido puede ser lo más difícil de explicar. “Lo que soy cuando estoy siendo/ es lo que veo más claro/ y lo que menos entiendo” (José Bergamín).

Metafísica del ser, y metafísica del sentimiento llevan de la mano a la fórmula del gran inspirado: “Este saber no sabiendo / es de tan alto poder, / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer, / que no llega su saber / a no entender entendiendo/ toda ciencia trascendiendo”⁹⁵¹. Condensa en lengua románica largos milenios disertando acerca de lo mentalmente inalcanzable⁹⁵², Experimentable en tanto que incognoscible.

Fundamentalmente, “los principios se sienten” (Pascal); “los valores se sienten” (M. Scheler). Otra cosa, y posterior, es razonarlos. Hegel, que en un primer momento escribe “siento a Dios”, tacha y corrige: “yo tengo y *siento* gratitud hacia Dios”⁹⁵³. Más seguridad cuanto la referencia es menor.

El paso de ‘sentir’ a ‘idea’, gradual para Spinoza y para Schopenhauer, no lo es para Max Scheler, que los ve de naturaleza diferente. En lo que no se puede diferir es en su *contigüidad*, si es que esta analogía espacial aclara las cosas. “La intencionalidad del sentir”, terminología que Gabriel Marcel toma prestada de los datos inmediatos de la conciencia de Husserl, deja ver ‘sentir’ dirigiéndose a ‘conocer’. Porque sentir ya es cognición, si bien de naturaleza prelógica, no re-presentativa, no eideativa (M. Scheler).

Aquilatar satisfactoriamente la graducación cognitiva primaria con relación a la siguiente, pone a titubear al autor *De lo eterno en el hombre* en su intento por categorizar innegables “modos altamente primitivos de comportarse emocionalmente”⁹⁵³. Por una parte, “no hemos podido negar a la simpatía una

⁹⁵⁰ Una de las abstracciones empíricamente inverificables, precisamente porque son manifestaciones energéticas cuya referencia, ‘energía’, es, en sí, otra incógnita más (K. Jaspers, *o.c.*, 277. Lector de Heisenberg, acepta de él que “las manifestaciones fácticas naturales permanecen fuera del ámbito de la explicabilidad, e incluso del cuestionamiento mismo”. Metafísica trascendental acreditada hoy por la Física. “Desde el punto de vista de la mensurabilidad, la energía ha sido abarcada en todas sus transformaciones. Su esencia, empero, aunque haya sido reducida a la multiplicidad de su manifestación a un número reducido de constantes fundamentales del ser natural, y aclarada, desde luego, en algunos aspectos, sin embargo permanece en sí misma sumida en la oscuridad”).

⁹⁵¹ San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndice por Lucinio Ruano, BAC, Madrid, 1994, 14ta., edición, pp. 79-81. En la fórmula hay leves variables: “quedéme no sabiendo /toda ciencia trascendiendo”; o, “un entender no entendiendo / toda ciencia trascendiendo”.

⁹⁵² Lo objetivamente inalcanzable es objeto de conocimiento indirecto, objeto, según Jaspers, no de saber (*wissen*, *savoir*), sino de esclarecimiento (*Erklärung*, *éclaircissement*). López Quintás, *o.c.*, 39.

⁹⁵³ M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 203. “Los impulsos son tan sólo los correlatos en parte subconscientes, en parte conscientes de los actos parciales de la actividad vital unitaria en su sentido objetivo” (*Ibid.* 49). F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, The Force Press C. New York, 1963. Levy-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962. Levy-Brühl, *The ‘soul’ of the Primitive*, New York, 1926; Id. *Primitive Mentality*, New York, 1923.

función cognitiva metafísica”⁹⁵⁴; precisamente por tratarse de un fenómeno que no se caracteriza exclusivamente por sintonizar emocionalmente con otra persona. En la ‘simpatía’ de Max Scheler, lo emocional es lo de menos. Lo que la caracteriza es su ‘intencionalidad’, o direccionalidad hacia más allá del sí mismo⁹⁵⁵. Es la interpersonalidad que, según Marcel, caracteriza el amor a profundidad. Pero, por otra parte, quizá porque reserva ‘certeza’ para contextos lógicos, Max Scheler rechaza la terminología “certeza intuitiva”, de Johannes Volkelt.

Fenómenos sentidos, como los de amor-odio, son “intuibles, pero no definibles”⁹⁵⁶. Porque antes, y aun después del conocimiento en fase lógica, prima lo in-definible. Nada perceptible fuera de la pantalla ‘conciencia’, cuyo primer riguroso momento cognitivo es sentirse activada. Todo a partir de *sentirse*.

Localizado el principio fundamental por el que se rigen absolutamente todas las operaciones mentales, Aristóteles⁹⁵⁷ pasa a reflexionar que principio tan evidente, mentalmente omnipresente, patente y fácil de mostrar, es indemostrable, omnipresente. El principio con que todo se demuestra no puede demostrarse.

Los filósofos que exigen que se les demuestre todo, son, para Aristóteles, ‘ignorantes’. Y lo repite. “Porque es realmente ignorancia no saber qué cosas necesitan ser demostradas, y qué cosas no. Es absolutamente imposible demostrarlo todo, ya que eso supondría caminar hasta lo infinito, y total para que ni así diéramos con la demostración”⁹⁵⁸. Siempre se necesitaría la demostración de la demostración. Por lo que tanto la demostrabilidad (relativa), como la indemostrabilidad (absoluta), son hechos de experiencia.

La demostración final, en que se basarían todas las anteriores, es trascendental en el sentido de inalcanzable. A no ser –advierte Aristóteles-, que quiera llamarse demostración a la irrefutabilidad, o a la imposibilidad de hacer lógica sin el primero de los principios lógicos.

La distancia (in-finita) en la cadena de demostraciones, hasta un eslabón infinitesimal (ya metafísico), nos remite a la verosimilitud platónica, donde la constatación fáctica de un hecho, como el de la inspiración, no viaviliza su verificabilidad (lógica). En la reducción fenomenológica, “las puras verdades esenciales no contienen la menor

⁹⁵⁴ M. Scheler, o. c., p. 88

⁹⁵⁵ *Ibíd.* p. 92.

⁹⁵⁶ *Ibíd.* 207-208

⁹⁵⁷ “El más cierto de todos los principios aquel sobre el cual es imposible engañarse. Es preciso que éste sea en grado máximo conocido –pues en aquellas cosas que se desconocen se engañan todos- y que no sea hipotético, puesto que el principio, cuyo conocimiento es necesario para la comprensión de las cosas, no es una hipótesis [...]. Es evidente, por tanto, que este principio es por excelencia el más cierto. Digamos ahora a continuación qué es este principio. Es éste: es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto un mismo atributo” (*Metaf.* IV, 3, 1005 a). Es el principio de identidad-contradicción. Una cosa es igual a sí misma y, por lo tanto, no puede, simultáneamente, no ser ella misma. O es, o no es. Heidegger, *Le principe de raison*, trad., par H. Kuhneman, París, 1962.

⁹⁵⁸ Aristóteles, *Metaf.* IV, 4, 10^o6 a y b.

afirmación sobre hechos⁹⁵⁹. Son anteriores y primero que los hechos. Los hechos remiten a ellas, porque en ellas se sostienen. No serían ciertos sin ellas⁹⁶⁰.

Objeto de la meta-física aristotélica es el Ser (uno, universal y omnipresente)⁹⁶¹. Trasciende todo intento de aprehensión y de comprensión. Gabriel Marcel traslada la misteriosidad teológica a esa meta-física: ‘*El Misterio del Ser*’ es in-expresable, indefinible; porque definir es, según el mismo Aristóteles⁹⁶², fijar diferencias dentro de algo genérico (grupo, conjunto). Y ‘ser’, incluídos todos los géneros, lo trasciende todo.

Presente en todas y en cada una de las realidades, se da a conocer, no obstante, en su omnipresencia. Que sucede también con otro aspecto de la trascendencia: el de la verdad. Conocemos infinidad de verdades, mas no la verdad en sí misma. Y haber confundido uno de los aspectos de la verdad, su aspecto lógico, con la verdad, ha resultado milenariamente tan equivocado⁹⁶³ poco menos que como sucede con el sistema geocéntrico.

‘El’ ser, y ‘la’ verdad, son máximos inverificables; excepto en su omnipresencia, constatable y contactable; pero cuyo contacto por vía lógica no es tan confiable como milenariamente vino vendiéndolo la fe (aristotélica) en él. Entre las denuncias, *El tema de nuestro tiempo*, de Ortega y Gasset. Primera de las creencias es la fe en la razón; creencia cándidamente normativa de esperanza y de salvación en y por la razón.

Sin ironía, en su coetáneo (y sintonizado) Karl Jaspers. Creencia que nos lleva al caos, o a sistemas gigantescos, como los de Aristóteles, o el de Hegel, “que han resultado científicamente falsos en su conjunto”⁹⁶⁴. Además, la historia del animal con razón es más de animal predador de semejantes que de racional: historial de instintos biológicos, alimentación, reproducción, agresividad. ¿Sobrevivir? A la fuerza. ¿Qué frontera hay de nación (haciendo retórica sobre los derechos humanos en la ONU) que no haya sido trazada a partir de matanzas salvajes de uno y otro lado? La paz, siempre y dondequiera, decidida por las armas. No hay lógica de la paz que no esté subsidiada por la fuerza.

Antes que lógicos, ‘ser’ y ‘verdad’ son *pre*, y *a*-lógicos. Según Jaspers, Kant se plantea algo que no resuelve. “¿Se fundamenta lo lógico en un algo no lógico? He

⁹⁵⁹ ahusserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

⁹⁶⁰ “Como ha demostrado de manera excelente uno de los más notables científicos de nuestro tiempo [años cincuenta], de esas intuiciones primeras proceden nuestras irreductibles certezas” (I. Lepp, *o. c.* 208)

⁹⁶¹ “La pregunta constante de qué es el ser, objeto de las inquisiciones de todos los tiempos, pasados y presentes” (*Met.* VII, 1, 1028 b). Pregunta retocada por Jaspers, más que ontología, perientología; “no tanto saber del ser, sino cercioramiento de lo envolvente” (*O. c.*, 144). Que Ortega traduce (existencialmente) como ‘circunstancia’.

⁹⁶² *Metaf.* VII, 12, 1037 b.

⁹⁶³ Lo denuncia Gabriel Marcel en contemporáneos como el idealista Léon Brunschwig: “Riesgo de desconocer una distinción que ha tenido para mí una importancia cada vez más grande. La distinción entre las verdades particulares que, efectivamente, se dejan disociar del proceso verificador, y la verdad, que es un espíritu que no se deja poseer, sino solamente participar” (G. Marcel, *l. c.*, p.6).

⁹⁶⁴ Jaspers. *o. c.*, 322. Quevedo (*La cuna y la sepultura*) ya había propuesto el nombre de *creyentes* para los respectivos seguidores fanáticos del pensamiento griego.

aquí una cuestión que, pensada lógicamente, produce vértigo”⁹⁶⁵. La razón llama lógico cuanto recorta a su medida. Si hay realidad desde dentro o desde fuera del cerebro; si la realidad es anterior a su percepción (realismo), o simultánea con ella (idealismo), vuelve loca la brújula de los metafísicos orientales y occidentales⁹⁶⁶. Pero lógica y dialéctica racionales se basan en contacto y constatación reales, anteriores a la razón⁹⁶⁷. Rondando lo instintivo, o la ‘adivinación’, que los metafísicos puristas prefieren llamar ‘intuición’⁹⁶⁸.

La intuición, “problema filosófico básico”⁹⁶⁹, avoca a enciclopédicas diferencias, a que inician los grandes vocabularios de filosofía⁹⁷⁰; moverse entre significados equívocos.

Lo advertimos a propósito de la trascendencia. “¿Cómo abordar el problema de la intuición si no sabemos a qué atenernos, pongo por caso, respecto a vocablos como objetivo, in-objetivo, mediato, inmediato; interno, externo; discursividad, in-temporalidad, etc.”⁹⁷¹. Verdad lógica descartable desde la intuición; intuición que no requiere verificación. Prolegómenos imprescindibles a propósito de la razón trascendida; de la especulación lógica deficiente en información, con nuevos (y diferentes) problemas ésta de clarificación⁹⁷².

9. Trascendiendo con la fantasía

La ‘persona’, enjaulada en temporalidad, puede imaginarse fuera de la jaula. Es creencia órfico-platónica vigente en la Era del Espacio. Primero que nada, atisbar la circunstancia del encierro. El origen hipotético de la razón (*nous*) fuera del mundo, la mantendría añorando ese ‘afuera’ desde ‘dentro’ de sí misma. La propia prisión produciría el sueño reparador de la liberación⁹⁷³. Ensueño de recobrar la existencia

⁹⁶⁵ *Ibid.*, 267.

⁹⁶⁶ L. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant. Realismo empírico e idealismo trascendental en el criticismo. Los niveles de su uso y participación*. Valencia, Editorial Gules, 1985.

⁹⁶⁷ De donde parten las verdades de hecho, o de razón, base, punto de partida del discurso racional y sus deducciones, según los mismos idealistas, como Descartes, Locke, o Leibniz.

⁹⁶⁸ Según Lalande, (*Vocabulaire de la langue philosophique*) puede ser prospectiva, de futuro, o retrospectiva, recomponiendo pasado. Michael Dummet, *Elements of intuitionism* (1977).

⁹⁶⁹ López-Quintás, *o. c.*, p.7

⁹⁷⁰ Como los citados de Lalande y Foulquié. *Anschauung*, intuición, denota y connota visión instantánea, inmediata, sin intermediario, sin discurso ni razonamiento. Y con modalidades irreductibles: *empírica*, la de la sensación; *psicológica*, la del fenómeno de conciencia; *racional*, en las relaciones conceptuales; *metafísica*, frente a entidades límites, como son el ‘yo’, o ‘Dios’; *prolongada*, extensión imaginaria, analógica, a dominios diferentes a los de los tipos anteriores.

⁹⁷¹ López Quintás, *o. c.*, p. 3

⁹⁷² “A diferencia de la lógica, no juzga ni se realiza según principios claros e inteligibles, sino según principios oscuros que no se desarrollan en premisas, sino que son meramente sentidos. Kant aplica en ocasiones, para tales principios oscuros que brotan del puro sentimiento, la denominación de ‘principios in-desarrollados’ (Otto, *o. c.* 188).

⁹⁷³ Platón, redivivo, se hubiera encontrado reeditado en la Era Atómica. Escribe el autor de *La bomba atómica y el futuro de la Humanidad*: “Desasidos de todo ser mundano, tocamos fondo en la trascendencia. En ella está el refugio; partiendo de ella, de vuelta al mundo, nos hacemos cargo de las misiones que nos salen al encuentro en nuestras situaciones a través del mundo” (K. Jaspers, *o. c.*, 136).

sin tiempo, tenida alguna vez, y olvidada, que emerge, al menor descuido, de la conciencia del encierro en el tiempo.

La conciencia de clausura en el espacio-tiempo sugeriría “la posibilidad del salto de la conciencia a la trascendencia”⁹⁷⁴. La trascendencia, en contigüidad de conciencia con la inmanencia⁹⁷⁵. De una a otra, de una en otra. Profundidad horizontal, o vertical, que puede causar ilusión de penetración trascendental, en realidad estado de flotación.

Valga la analogía de la energía solar. Trasciende su núcleo ardiente en todas direcciones. En lejanísima periferia, resulta tolerable, agradable, utilizable. Recurso vital insustituible. Pero, invertida la dirección, de la irradiación periférica hacia su origen, se torna progresivamente hostil, mortalmente desalentadora. Ni ella tolera el acercamiento, ni nosotros el intento. Conocida página aristotélica. “De igual manera que los ojos de los murciélagos parecen ineptos para la luz del día, así parece serlo la inteligencia de nuestra alma respecto de cosas que por naturaleza se manifiestan con la más cegadora evidencia”⁹⁷⁶.

Sucede con la energía mental. Se deja utilizar si no enfilamos hacia su origen. Permite que nos refiramos a ella como a cosa familiar. Pero si tratamos de internarnos en su trascendencia, se nos desvanece, y desactiva toda comprensión. Nos queda la fantasía en acción⁹⁷⁷, y a nivel exponencial, evadiendo, aspirando, suponiendo, interpretando, sustituyendo.

En la metafísica hegeliana la nebulosa ‘espíritu’ flota mentalmente (con mayúscula y con minúscula) a años luz de toda precisión. El ‘telescopio’ de Jaspers, como el de tantos otros metafísicos, ‘modeliza’ ahí constelaciones: 1. La del Ser englobado en la existencia empírica (*Dasein*); 2. La de la conciencia universal⁹⁷⁸, y 3. La de ‘Espíritu’, el Ser-en-sí, el englobante original (divinidad, o como prefiera llamarse), englobante de todas las manifestaciones anteriores⁹⁷⁹. Todas, y cada una, a cuál más

⁹⁷⁴ *Ibid.*, 135. La existencia pensada (Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion 1951) conlleva la conciencia de límite e imaginación del ‘salto’. La existencia pensada puede elaborar eternidades impersonales, como la del mar (Gabriel Miró, *Humo dormido*).

⁹⁷⁵ “Mundo e historia son el todo en que ocupamos nuestro lugar. Uno y otro son la plenitud sin fin de lo presenta a nuestros sentidos y a nuestra conciencia concreta de existencias empíricas. Mundo e historia reciben el nombre de inmanencia, por oposición a la ascendencia. Pero, dado que en la percepción, en la experiencia, en las vivencias, en el existir, aquello que es ‘real’ no se agota con lo que conoce empíricamente, sino que queda, por decirlo así, traspasado de luz en su actualidad, por eso se habla de trascendencia inmanente” (Jaspers, *o. c.* 271).

⁹⁷⁶ Aristóteles, *Metaf.* II, 1, 993b.

⁹⁷⁷ “El sujeto del espíritu es la fantasía. Ella juega en sus creaciones, crea los significados, hace comprensible en símbolos, dota de expresión a todo lo que puede ser. El sujeto del espíritu no es el ‘yo pienso’ de la conciencia en general, sino el individuo irremplazable en cada caso que en la figura personal se sabe limitado por un algo” (Jaspers, *o. c.* 109). Por un algo indeterminable, in-objetivo, impersonal.

⁹⁷⁸ “En el espíritu nos orientamos hacia la unidad cósmica. En la conciencia universal se trata de reducir las antinomias” (A. Kremer, *o. c.* 101)

⁹⁷⁹ Si considero el espíritu (Geist) que conserva como un todo el pensar, el sentir y el hacer a la vez, observo que éste constituye una realidad englobante, forma y fondo der lasd ideas, las cuales están animadas de un movimiento incesantemente renovado de autocreación. Mientras que el *Dasein* puede llegar a ser objeto de estudio en biología, psicología y sociología, mientras que la conciencia universal puede objetivarse no en sí misma sino en sus producciones, el espíritu que lo hace respecto a la conciencia universal pierde el carácter de lo englobante, no se deja conocer más que a través de sus actos y permanece insensible en tanto que espíritu. Su objetivación, qwue aparece en

indeterminada e indeterminable. ‘Espíritu’ con mayúscula, o con minúscula, nebulosamente hegeliano.

Más acá de tan inaccesible englobante universal (‘trascendente’ en terminología escolástica), le queda al ‘espíritu’ (con minúscula) el entretenimiento dialéctico: constatar fenómenos y describirlos.

Para Dilthey (Spranger, Jaspers), las ciencias son, o descriptivas, o explicativas⁹⁸⁰, y en ninguna de ellas entra como objeto de estudio la ‘trascendencia’. No es ‘objeto de conciencia’ (desde la fenomenología) y muchísimo menos físicamente objetivable. Flota y fluctúa en la ‘pantalla’ de la fantasía trascendental con las mismas características de la razón: se deja circunscribir, no definir⁹⁸¹, ni determinar. “Trascendencia es el ser que no constituye ni la experiencia empírica ni la existencia (en sí), sino que trasciende todo”⁹⁸². Nada, víspera de todo; todo, a partir de nada.

Incitación a que se establezca la diferencia entre trascendencia en absoluto y trascendencia concreta, de/en determinado valor. La primera, abstracción en tal grado, que lo trascendente en sí mismo “no es pensable y, no obstante, debe ser pensado; es tanto ser como nada”⁹⁸³. La razón, por sí misma, se aventura a escribir Jaspers, “no es nada”; a no ser que por ella entendamos “el vínculo envolvente que nos permite unificar lo que quiere disgregarse”. Cuando no está invitada al arbitraje queda en el desempleo, hasta inexistente.. No es ‘cosa’, es función. Fantasía ‘constructora’ equiparable a ‘espíritu’, a sentir la acción, *sintiéndose* en acción.

10. La desproporción sentimiento pensamiento

Las formas que toma la vida mental⁹⁸⁴, o como cada filósofo las ve y ordena para entablar su propia dialéctica⁹⁸⁵, y acomodada a semánticas personalizadas⁹⁸⁶, cuenta

las obras intelectuales, artísticas, poéticas, jurídicas y sociales, no es el espíritu. Estas creaciones no constituyen más que intermediarios entre mi saber y mi espíritu” (A. Kremer, *o. c.* 88-89).

⁹⁸⁰ “La descripción de un fenómeno es el enunciado de sus propiedades y de sus relaciones con otros fenómenos. La explicación es el enunciado de ciertas relaciones entre un fenómeno y los otros fenómenos, tales que ellos permitan deducir racionalmente, a partir de la ocurrencia de los últimos, la recurrencia del primero” (R. Musso, *Falacias y mitos metodológicos de la psicología*, 77).

⁹⁸¹ Meinong, *Sobre la suposición*, 1902. A. Kremer, *o. c.*, 68. Sartre, *o. c.*, 76) converge en sus análisis con la confesión de ‘conjetura’, y de ‘probabilidad’.

⁹⁸² K. Jaspers, *Filosofía*.

⁹⁸³ Jaspers, *La fe filosófica...*, 411. La universalidad, escribe Hegel, es in-imaginable, i-representable (Hegel, *El concepto de religión*, 162). Con más razón es in-imaginable la trascendencia, que trasciende, inclusive, la universalidad. Aunque Dios no es la totalidad física (panteísmo imposible para Hegel), sí es la la ‘esencia’, o ‘universalidad’ (Hegel, *o. c.*, 237-38); pero en el sentido de que trasciende la totalidad de las existencias singulares. Porque la universalidad, a su vez, es trascendida por otros de sus atributos; como puede ser el de ‘eternidad’.

⁹⁸⁴ Delacroix, H. *Les grandes formes de la vie mentale*, París, 1941. Norton. *Frames of Mind. Constraints of the Common-Sense conception of the mental*, Oxford University Press, New York, 1980. Husserl, *Phantasie Bildbewusstsein. Erinnerung. Zur Phänomenologie der ausschaulichen Vergegenwärtigungen*, Martinus Nijhoff Publishers, 1980. Sarabia, *L’imagination selon Husserl*, Martinus Nijhoff Publishers, 1970.

⁹⁸⁵ Merlau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

con una particularmente revolucionaria⁹⁸⁷, la de Hegel; es discurso sostenido sobre la indeterminación e indeterminabilidad del Ser.

Su marullo terminológico no consiente aislarle determinada palabra que tenga autonomía significativa fuera del contexto. “*Inteligencia es esencialmente conciencia y conciencia es un contenido que ha devenido objeto*”⁹⁸⁸. “El *pensamiento* representado como *sujeto* es el *ser pensante* y la expresión simple que designa el sujeto existente como ser pensante es *yo*”⁹⁸⁹. ‘Corazón’, ‘espíritu’⁹⁹⁰, son zonificaciones virtuales elásticas, incrustables unas en otras, a conveniencia del instante gramatical. Hombre “es una *sustancia pensante* de objetos que se presentan como *sentimiento*, como *creencia* o como *representación*”⁹⁹¹. Como ‘eso’, otras formas más.

El impreciso ‘conciencia’ dando significado a las cosas⁹⁹², y sobre todo a sí misma, se deja entender en Hegel como continente de contenidos, o de ‘formas’. “El contenido de la conciencia, de cualquier especie que sea, puede determinarse como *sentimiento*, como *intuición*, *imagen*, *representación*, *fin*, *deber*, etc., y como *pensamiento y noción*”⁹⁹³. Determinadas formas en tanto que designables, que, analizadas una por una resultan indeterminables. Indeterminable, por lo mismo, su proporcionalidad en el ámbito de la ‘conciencia’.

La temporalidad y su trascendencia pueden analizarse pensadas, imaginadas, recordadas, deseadas, pero sobre todo, *sentidas*. La preferencia, o predominio, correspondientes emergen en y desde talante individual y sus diferencias. Venimos ocupándonos, a propósito de lo trascendente, de su base sentimental. De lo que Otto llama ideogramas para *conceptuar* sentimientos.

El vitalismo, en cuanto reacción contra el esencialismo y el positivismo, cuenta con ‘conversos’, como Bergson. Le da la espalda al positivismo (científico), oponiéndole la lógica de la vida. La intuición (vital) le ofrece mejor y mayor oferta criteriológica que la abstracción; ésta distante de su objeto, aquélla inmediata, de contacto.

Entrevistado Oliver Stone con motivo de su película sobre Alejandro Magno, “la inteligencia no es la respuesta. Saber más que el prójimo no es la respuesta. Tener

⁹⁸⁶ Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1959. “Reforma de la inteligencia” (pp. 61-72); “Sobre el concepto de sensación” (pp. 73-98); “Sensación, construcción e intuición” (pp. 99-117). Smith, R. A. *Forms of Intuition*, Martinus Nijhoff Publishers, 1977.

⁹⁸⁷ Gennaro, R. *La rivoluzione della dialettica hegeliana*. Marcusse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad., de J. Fonoma de Sucre, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

⁹⁸⁸ Hegel, *Lógica*, II, 18, 23, 30. Subrayamos nosotros.

⁹⁸⁹ *Ibíd.* 73

⁹⁹⁰ “Un corazón que pertenece a un espíritu, que del espíritu viene la fuerza del corazón y que esta fuerza no podría existir sino renovándose el propio espíritu. Esta renovación del espíritu por el cual se liberta de su estado natural de ignorancia y de error, se hace por la enseñanza y por la creencia a la verdad objetiva, creencia que sigue al testimonio del espíritu” (*Ibíd.* 23).

⁹⁹¹ *Ibíd.* 31.

⁹⁹² Whitehead, *Process and Reality* (1929), traducción española *Proceso y Realidad*, Edit. Losada, Buenos Aires, 1956. Maldinier, G. *Conscience et signification*, PUF 1941

⁹⁹³ Hegel, *l. c.* 31

grandes sentimientos, alma. Esa es la razón de vivir”. Es por lo que a Bergson le interesan grandes e intensas vivencias de grandes místicos.

En la zonificación de la interioridad, bajo la que trabaja la gran mística de Ávila, “el alma no es el pensamiento”⁹⁹⁴. Pensamiento es lo menos que es ‘alma’. En consecuencia, el progreso de interiorización “no está en pensar mucho”⁹⁹⁵. Ancla su empirismo trascendental en la afectividad (voluntad). Su verbo más recurrente es *sentir*, y sinónimos (gustar, gozar). “Todo es gustar”⁹⁹⁶: crecimiento y acrecentamiento de ‘sentir’ hasta declarar inservibles las palabras.

Tiene su importancia histórica contrastarlo con Hegel, sumo esencialista, eternista de signo diferente. Las ‘formas’ mentales, indeterminables⁹⁹⁷, evolucionan, según él, a la forma ‘pensamiento’. “La forma verdadera es su transformación en pensamiento”.

Es el caso de la experiencia religiosa. Religión es teoría *racional*. Sin un credo no es válida.. Es por lo que no hay que enemistarla con la filosofía. Se la enemista si se la sentimentaliza, porque el sentimiento impide el desarrollo del espíritu. Sin contenido racional, el sentimiento es “muy seco y frío”; paradoja que ultima biologizándola. El sentimiento es el grado más ínfimo de conciencia, ‘forma del alma’ que también le pertenece al animal⁹⁹⁸. Veremos cómo no puede sostener este punto de vista, al tener que distinguir entre el sentimiento animal y el espiritual.

La manifestación psíquica de ‘sentir’ puede ascender hasta límites estéticos, musicales, místicos (extáticos). Paul Sartre se refiere a la omnipresencia de ‘sentir’ en la energía espiritual, en el sentido de que toda percepción se acompaña de una sensación ‘afectiva’⁹⁹⁹. Envolve en ese océano de la percepción con relación a las ‘islitas’ ‘pensar’ y ‘querer’. Theodor Haecker lo desarrolla en la *Metafísica del sentimiento*¹⁰⁰⁰. Su reivindicación del sentimiento consigue acentos vigorosos. En analogía oceánica¹⁰⁰¹, “la esfera del sentimiento –escribe- es inmensa como el Ser”

⁹⁹⁴ S. Teresa de Ávila, *Fundaciones*, 5.

⁹⁹⁵ *Ibíd.*, y *Moradas* 4, 1.

⁹⁹⁶ *Id. Comentario al Cantar de los Cantares*, 5.

⁹⁹⁷ “Formas diversas de un solo y mismo contenido que permanece el mismo, ya que se tenga de él una intuición, ya se le represente, ya se sienta con o sin mezcla de pensamientos, etc., o se le piense fuera de toda mezcla” (Hegel, *l. c.* 35).

⁹⁹⁸ *Ibíd.* 19.

⁹⁹⁹ Sartre, *o. c.* 15. “Todo sentimiento es sentimiento de alguna cosa, proyecta sobre ella cierta cualidad. Tener simpatía *por* implica que la simpatía viene *por, de...*”

¹⁰⁰⁰ En *Lógica y Mística* nos ocupamos de la contextura afectiva, incluidos Spinoza y Malebranche. “El silencio es su morada más bien que el conversar; la música, mejor que la palabra. Es el mundo que corresponde al núcleo mismo del ser antes de la expresión y del lenguaje”. El sentimiento (espiritual) es “modo ontológico primordial del ser perfecto, que es espíritu y subjetividad” (p. 72). Alejandro Roldán, *Metafísica del sentimiento. Ensayo de Psicología Afectiva*, Publicaciones de Ontología y Axiología, C. S. I. C., Madrid, 1956.

¹⁰⁰¹ “Pese a las prevenciones formuladas contra el uso de imágenes y sus peligros, debo reconocer, empero, que existe una imagen representativa de la esencia del sentimiento y no, por consiguiente, del tejerse y destejerse de los tres elementos de la vida del espíritu: pensamiento, sentimiento y voluntad), que por su extraordinario vigor no puede ser preterida ni desestimada. De acuerdo con ella, podemos decir: todo lo subjetivo termina por desembocar en la mar inmensa del sentimiento. La imagen del mar no es aplicable al pensamiento o a la voluntad como atributos del espíritu. Hablar de los torrentes, los ríos y los arroyos del pensamiento tal vez no será desacertado; y en cuanto a la voluntad, si alguna imagen le conviene, es la del torrente. Mientras que el símbolo natural del sentimiento está en el mar, irresistible por su empuje y misterioso en sus profundidades; el mar que cambia, alternando la calma con la tempestad y el silencio

Entusiasmo metafórico. Pero, ¿qué es lo que precisa más allá de la metáfora? ¿Qué es eso de ‘espíritu’, cuya manifestación principal es el sentimiento? La ‘*espiritualización*’ de la felicidad nos lleva al péndulo dialéctico aristotélico entre *meta-física* y *meta-ética*, y al desiderátum eternidad.

La vida del espíritu la integran tres tipos de sentimiento: sentir que se está pensando, sentir autónomo, y querer. Pensar y querer no influyen en ‘sentir’ en la medida que el sentimiento influye y está presente en ellos. Lo dicen sus objetivos respectivos. Si el objeto del pensar es la verdad, y el bien el de la voluntad, quedan minimizados ambos ante el objeto del sentimiento ‘espiritual’. Su objeto y objetivo es ahí la felicidad. Pérdida del objetivo, la desesperación. El sentimiento no tiene en su mira la contemplación estética de Kant, sino la ‘cima’ y el ‘abismo’ del sentimiento, que es la felicidad¹⁰⁰². Contexto aristotélico: la felicidad es la razón de ser de existir.

En lenguaje afín al de Hegel, Haecker insiste en que ‘sentimiento’ es sinónimo de pura e inmediata subjetividad. Y así como Hegel antropofiza la metafísica tradicional en la ‘eticidad’, y a ésta, a su vez, la consume en ‘Dios’, el hegelianismo de Haecker, en el mismo camino¹⁰⁰³, trazado inicialmente por Aristóteles, sólo cambia rótulos. “Si el ser divino se halla siempre en esta felicidad que nosotros gozamos breves instantes, es bien digno de admiración, y si su felicidad es aún mayor, es con más razón aún merecedor de nuestra admiración”¹⁰⁰⁴.

En la hipótesis aristotélica del ‘algo divino’, se mitologiza “el placer supremo”, fundido en “vida perfecta y eterna”, en sumo ser-existir, sumo entender, sumo gozar¹⁰⁰⁵. Un psicoanálisis cualquiera no dudaría en señalar *el sentimiento de felicidad* como culminación del sentimiento¹⁰⁰⁶; y culminada la vitalidad, a dos pasos de la hipótesis del *diserátum* aristotélico ‘vida eterna’.

Desde intuición vivencial (y paranormal), no desde la hipótesis metafísica, Teresa de Ávila recurre también a terminología oceánica para expresar el contacto con la plenitud in-verbalizable. Tal cosa es sentir la *inmersión en* la vida de Dios, profundidad adentro (engolfarse), anegarse, ‘entrañarse’, ahogarse, sentirse absorbida por algo tan pletórico, paradójico “divino infierno”.

con sus bramidos fragorosos; el mar incierto, impenetrable y plagado de peligros. La imagen del mar manifiesta con fortuna verdades del sentimiento aparentemente contradictorias entre sí. El sentimiento es un estado de calma absoluta, el fondo abisal y primigenio de la subjetividad de todo ser; la manifestación originaria y cambiante siempre del ser como subjetividad, movimiento perpetuo, la esencia de la inquietud que se inicia en el tenue estremecimiento de la piel, del gata como un hálito, de la superficie, y crece hasta desencadenar la conmoción revolucionaria del espacio y del tiempo, de ese fondo abisal y primigenio, que es siempre el sentimiento. No está lejos de alcanzar aquí una unidad de reposo y de movimiento: como el mar. Y como el mar, que es el poder elemental más grande de este planeta, el sentimiento colma y plenifica, penetra e impregna, extensiva e intensivamente, la casi totalidad del continente de la sustancia humana” (Th. Haecker, *o. c.* 83-84). Sentir influye más en pensar que al revés (p. 124).

¹⁰⁰² T. Haecker, *o. c.*, p. 152.

¹⁰⁰³ “El sentimiento es, en general, el modo de ser de la subjetividad, y la meta de la facultad de sentir, su consumación, su ‘forma’, por así decirlo, es la felicidad. Desde toda y para toda la eternidad es en Dios donde se consuma esta forma y se alcanza esta meta” (*Ibid.*, 78)

¹⁰⁰⁴ Aristóteles, *Metaf.* XII. 7, 1073 a.

¹⁰⁰⁵ Gómez Caffarena, “La noción tomista de ser como revelador de lo ético”, *Pensamiento* 18 (1962) 63-76.

¹⁰⁰⁶ José Ignacio Alcorta, “El sentimiento como revelador de lo ético”, *Sapientia* (Buenos Aires) 35 (1955).

Personificado el 'libre albedrío', Teresa se dirige a él: "¡Cuándo será aquel dichoso día (en) que te has de ver ahogado en aquel mar infinito donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser (libre), porque estarás naturalizado con la vida de Dios!"¹⁰⁰⁷, desvanecido todo angustioso existencialismo temporal. "Mientras dura esta vida mortal, siempre corre peligro la eterna"¹⁰⁰⁸. Vida eterna, sentimiento de felicidad a la enésima potencia.

Hegel, filósofo del espíritu, no podía sostener puntos de vista absolutamente intelectualistas. Porque hay 'formas' de espíritu, como son la de 'libertad', 'espíritu', y 'Dios' que quedan fuera de toda especulación científica¹⁰⁰⁹.

Para Hegel son sinónimos hombre y 'espíritu', Y dentro ya de 'espíritu', son convertibles 'ser', 'yo', y 'pensamiento'. El pensamiento de tan gran filósofo acerca del ser 'yo', no tiene, en cuanto a aguante dialéctico se refiere, contendiente. Su advertencia de 'indeterminabilidad' metafísica le proporciona un grado de contemporaneidad ejemplar, anterior al descubrimiento de la indeterminabilidad-cuántica. La indeterminabilidad es barrera infranqueable en torno a la trascendencia:

"Acercas de la determinabilidad del yo, que constituye el contenido del sentimiento, ya hemos visto que se diferencia del yo puro, sino que se ha de diferenciar también del sentimiento en su movimiento, de forma que el yo se encuentre como determinado como contra sí mismo. Pero esta diferencia también *ha de ser puesta* como tal, de forma que entre en acción el yo, para rechazar esta determinabilidad como no suya, para ponerla fuera, objetivarla. Hemos visto, además, que el yo en sí se ha enajenado de sí mismo en el sentimiento y posee en sí, en la universalidad que lo contiene, la negación de su existencia concreta particular. Pero, en la medida que el yo exterioriza desde sí su determinabilidad, se enajena de sí mismo, supera en general su inmediatez y penetra en la esfera de lo universal"¹⁰¹⁰.

Razonando a base de indeterminables ('yo', espíritu) Hegel se deja ver como Himalaya metafísico. Que no lo haga a gusto de todos no le quita originalidad enfocando hacia la valoración de lo determinable e indeterminable¹⁰¹¹. Es verdad que, como Kant, contribuye a que la *psyché* griega latinizada por la escolástica y neoescolástica (*anima, animus, mens, spiritus*), se complique con la terminología filosófica germana, así como con la topología del psicoanálisis. Pero la filosofía sigue condenada a continuar elaborando malogradas concordancias, una tras otra.

¹⁰⁰⁷ S. Teresa de Ávila, *Exclamaciones*, XVII

¹⁰⁰⁸ Existencialista monoteísta, Berdiaev dramatiza, como Kierkegaard, la posibilidad de que un instante temporal cambie de signo la eternidad. "La más profunda tragedia de la existencia humana reside en que el acto realizado en el instante presente nos liga con el porvenir para toda la vida; tal vez por la eternidad. Aterradora adjetivación del acto consumado que por sí mismo no tiene a la vista esta adjetivación".

¹⁰⁰⁹ Hegel. *l. c.* 43.

¹⁰¹⁰ Hegel, *o.c.*, 318. "Primeramente, no obstante, la determinabilidad del espíritu, el objeto, son puestos como algo externo en general y en la determinación completamente objetiva de la exterioridad en la especialidad y en la temporalidad, y la conciencia que lo pone en esta exterioridad y se relaciona con él, es la *intuición...*".

¹⁰¹¹ Para Le Senne (*Introduction à la Philosophie*, (1939), la 'razón' se hace 'espíritu'; impulso viviente, esfuerzo, búsqueda. La tradicional dirección ascendente, de alma y razón a espíritu, queda así nivelada, inviscerada. Lavelle, hegeliano en esto, distingue entre alma y espíritu. Y éste, culminando en Espíritu Absoluto, o Acto Puro, el Todo, que posee la universalidad concreta (Ver anterior nota 223). Gabriel Marcel 'personaliza' esa metafísica, cristianizándola, con la Persona Absoluta, la Presencia Absoluta, el "Tú absoluto". Para Lavelle, 'alma' no es tanto sustancia como poder ser de una relación con el (lo) Absoluto. Las almas se unen y reencuentran en (con) él, en su participación. El Espíritu Absoluto, relación que envuelve a las almas, aparece así como la fuente y el principio unificante.

Fatigosa tarea especulativa para dar con el contenido mental diferencial¹⁰¹² entre sentir la percepción, pensarla, y expresarla.

La dialéctica en torno a duda-certeza, enfrenta a Hegel con el binomio pensamiento-sentimiento; a certeza representativa (lógica), con certeza por la vía del sentimiento. En “el ámbito del sentimiento” (corazón, ánimo) es donde se da lo indudable¹⁰¹³. “Dios está presente en el saber inmediato”¹⁰¹⁴, que es el sentimiento. Certeza es sentimiento de saber inmediato, y sentimiento de dos cosas reducidas a una sola¹⁰¹⁵; por donde la unión del ‘espíritu’ con ‘Dios’ se da certificada en el sentimiento. “La convicción debe encontrarse en el alma en el espíritu que siente”¹⁰¹⁶.

Lutero le había despejado el camino a Hegel. “Dios es inconcebible [...] y sin embargo se siente”¹⁰¹⁷. De donde Otto deduce que lo inconcebible no es reconocible. Se deja reconocer como imposible de conocer. Y comprensible Unamuno por ‘luterano’: “Lejos de mí, Señor, el pensamiento / de contenerte en la idea. / La impiedad de querer con racionios / demostrar tu existencia. / Yo te siento, Señor, no te conozco. / Tu Espíritu me envuelve [...] /, ¿cómo he de conocerte, Incognoscible?”

Es en el sentimiento, y por su medio, donde se capta máxima trascendencia, por donde ‘Dios’, entra en la conciencia. “El lugar en el que Dios se encuentra en mí ser es el *sentimiento* [...]. Se trata de lo más íntimo, de la base de lo absolutamente cierto”¹⁰¹⁸.

Al sentimiento, englobante, aunque indeterminado, lo van determinando contenidos diferenciales: sentimiento *de* esperanza, *de* temor, etc. Y la diferencia en cuanto a contenidos en el pensamiento o en el sentimiento está en que, en el sentimiento, el contenido se personaliza, se hace propio, vivencial e indubitable¹⁰¹⁹. Diferente con lo que ocurre a propósito de los contenidos del pensamiento. “Cuando pensamos, nos olvidamos de nosotros, no tenemos ante nosotros nuestra autoconciencia, sino el

¹⁰¹² “La profundidad de la filosofía catésiana de lo sensible consiste en afirmar el carácter irracional de la sensación, idea por siempre sin claridad ni distinción, que revela el orden de lo útil y no de lo verdadero. La fuerza de la filosofía kantiana de lo sensible consiste igualmente en separar sensibilidad y entendimiento, en afirmar, aunque negativamente, la independencia de la ‘materia’ del entendimiento con relación a la potencia sintética de la representación. Al postular las cosas en sí para evitar el absurdo de apariciones sin que haya nada que aparezca, Kant, ciertamente, deja atrás la fenomenología de lo sensible, pero al menos reconoce, por ello, que lo sensible es, por sí mismo, una aparición sin que haya nada que parezca” (Levinas, *o. c.* 154).

¹⁰¹³ Hegel, *o. c.* 152.

¹⁰¹⁴ *Ibid.* 145.

¹⁰¹⁵ *Ibid.* 146

¹⁰¹⁶ *Ibid.* 251 Hegel autoriza su ‘sentimentalización’ con la de Federico Enrique Jacobi, 1743-1819). Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Volständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Jacobi cuenta con un ensayo monográfico en castellano de R. Panikkar (“F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento”, *Sapientia*, Buenos Aires) 1948.

¹⁰¹⁷ Lutero, *Conversaciones de sobremesa*.

¹⁰¹⁸ Hegel, *o. c.* 146. El místico experimental san Juan de la Cruz había escrito: “Dios no se comunica propiamente al alma por el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento” (*Cántico Espiritual* 2, 12).

¹⁰¹⁹ Hegel, *Ibid.* 150.

contenido objetivo”¹⁰²⁰. La realidad *pensada* no está incorporada a ‘espíritu’ en la medida que lo está la realidad *sentida*.

Pero, ¿un ‘sentimentalismo’ fuera de control? Requisito de buen funcionamiento en la determinabilidad del sentimiento es la “purificación del corazón”¹⁰²¹; entrenamiento que requiere de la colaboración del pensamiento, puntualiza Hegel. Tarea de purificación interior tenida en cuenta por Platón y el neoplatonismo, así como por el pensamiento cristiano que permea las páginas de Hegel.¹⁰²² La visión está condicionada, en cristiano, a la transparencia interna. “dichosos los limpios de corazón, *porque verán ...*”¹⁰²³.

Los tres elementos que integran el ‘espíritu’ (se) interaccionan. Pero ‘pensar’ no tiene el monopolio de la certeza ni de la certificación absoluta.

La metáfora de los místicos sobre la compenetración entre espíritus (‘matrimonio espiritual’), llevada al hegelianismo, da que la unión del Ser con la ‘subjetividad’ tiene lugar, exclusivamente, en intimidad; y grado superior a pensarla es ‘sentirla’.

11. Preocupación de minorías

Sófocles lleva al teatro la distancia entre la minoría que reflexiona y profundiza su existencia, y la mayoría, que la banaliza. Porque la existencia trascendental, entre inimaginable e innecesaria, no es artículo de primera necesidad mental entre mayorías. Primero, principal (y hasta único), es el arte de sobrevivir biológicamente.

Antígona opta por el suicidio trascendental mientras que su hermana Ismena, en detrimento de principios mentales que valen más que la vida, prefiere salvar su biología. A Antígona le interesa más el tiempo eterno entre sus muertos que un día más de vida biológica con mala conciencia¹⁰²⁴.

No obstante, a propósito de vida biológica, y ‘otra’ (desconocida), el ‘eternista’ supone (como los predicadores que viven de eso) que todo el mundo lo es: “Los hombres saben que su vida es una fase preliminar de la vida eterna; pero no se imaginan nada de lo que es la eternidad. Les interesa más el corto presente que la

¹⁰²⁰ *Ibíd.* 152.

¹⁰²¹ *Ibíd.* 157.

¹⁰²² “El razonamiento como una función cognitiva limitada, desligada del centro personal, jamás podrá crear valores” (P. Tillich, *o. c.* 15). “El sentimiento es el “órgano de la captación del valor” (M. Scheler, *o. c.*, 23), y ‘eternidad’, según Goethe, es uno de tales valores que se sienten Sin embargo, “un denso velo de tiniebla encubre el influjo del pensamiento y del sentimiento” (Th. Haecker, *o. c.* 156). “El sentimiento no es un órgano de la inteligencia, pero es una *conditio sine qua non* del conocimiento del valor” (*Ibíd.*, p. 130). “El sentimiento puro no conoce, pero combinado con la inteligencia crea un conocimiento específico de valores estéticos, éticos o religiosos” *Ibíd.*, p. 140). La triple estructura de la unidad del “espíritu” (pensar, querer, sentir) “inclina a admitir al que se para a pensarlo que la voluntad conoce y siente, que el entendimiento siente y quiere o que el sentimiento quiere o conoce” (*Ibíd.*). Pero tal cosa es ilusoria. “En realidad, es sólo el entendimiento el que conoce, como sólo es la voluntad la que quiere y sólo el sentimiento el que siente”.

¹⁰²³ *Mt* 5, 8.

¹⁰²⁴ “Si has de vivir manchado, hijo, no vivas” (José Martí, *Ismaelillo*).

larga eternidad”¹⁰²⁵. Son incontables las mayorías que no perciben su vida biológica como ‘preliminar’ de otra diferente.

El texto bíblico registra el menosprecio del cínico hacia la hipótesis ‘eternidad’¹⁰²⁶. La existencia es monótona; “el día de mañana será como el de hoy. Venid, voy a sacar vino y nos emborrachemos de licor”¹⁰²⁷. “Comamos y bebamos, que mañana moriremos”¹⁰²⁸. Morir es la fecha de nada. “Paso de una sombra es el tiempo que vivimos; la muerte no torna sobre sus pasos; una vez puesto el sello [sobre el sepulcro] nadie regresa”¹⁰²⁹.

Con todo, hay escuelas bíblicas, como las de los Testigos de Jehová y Adventistas, del Séptimo Día que le hacen atractiva a sus adeptos una ultratumba novelada, paraíso vegetal y zoológico, con las fieras domesticadas. Infieles a su propia biblia, urden una utopía; porque el Dios destruirá la comida y el vientre¹⁰³⁰. En su reino celestial no habrá comer y beber¹⁰³¹, ni emotividad sexual¹⁰³². También el Corán, con su festival eterno de cuerpo a cuerpo con el de las huríes, invalida para sus adeptos esos textos.

La mayoría que vive hasta morir (y nada más), piensa su intervalo existencial en términos de ‘único’. Los símbolos de más allá sobre las tumbas. Sus epitafios pueden corresponderse con mentalidad de ‘por si acaso’, de ‘quizá’, de ‘puede ser que...’ Si el sepultado, tal vez, no ponía objeciones, su existencia no la mantuvo preferentemente enfocada a intereses eternos. No vivió para hipotético *después*, a pesar del consabido qué somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos.

La mayoría piensa el tiempo, y en él, como duración en que se encuentra envuelto, y sin otra puerta de salida que la distracción y el entretenimiento.

Séneca menciona ejemplares funcionarios romanos en su gestión cívica, pese a que eran alcohólicos hasta la embriaguez. Pasaban la vida distraídos entre su empleo y con el vino. “Algunas veces es agradable perder el sentido”, escribe en *De la Brevedad de la vida*. La misma función anti-tedio tiene todo entretenimiento vital y, sobre cualquier otro la estimulación erótica¹⁰³³.

La capacidad de valorizar *metafísicamente* la existencia física no es propia de mayorías que se encuentran biologizadas de nacimiento. Transcurren indiferentes hacia otro tipo de valor que no sea el de poder disfrutar de la vida¹⁰³⁴. Hiper

¹⁰²⁵ Noé Wagner, *Muerte y vida*.

¹⁰²⁶ *Sb* 2, 21.

¹⁰²⁷ *Is* 56, 12.

¹⁰²⁸ *Is* 22, 18; *I Co* 15, 32.

¹⁰²⁹ *Sb* 2, 5

¹⁰³⁰ *I Co* 6, 13.

¹⁰³¹ *Rm* 14, 27

¹⁰³² *Mt* 22, 30

¹⁰³³ A. Ruano, “El comportamiento de la libido entre poetas romanos”, *Focus* I, No. 2, 2002, 35-46.

¹⁰³⁴ Tillich, *o. c.* 170. “Aprovechémonos de las criaturas con ahínco como en la juventud. Llenémonos de vino generoso y de perfumes; y que no se nos pase una flor primaveral. Coronémonos de capullos de rosas antes que se marchiten; que ninguno de nosotros falte en nuestro desenfreno. Dejemos por doquier señales de alegría; porque esta es nuestra parte, y esta es nuestra herencia” (*Sb* 2, 6-9).

concienciados por el valor ‘biología’, transcurren indiferentes ante otra hipótesis de vida.

Por otro lado, ‘vida eterna’ se deja imaginar fácilmente como perenne biología. Así imaginada por el Islam, y por sectas cristianas mencionadas. Si no es biológica, es inconcebible. Sin embargo, tenga o no carácter religioso, propia del universo de la utopía¹⁰³⁵, la indeterminada e indeterminable identidad humana se presta para tales recursos¹⁰³⁶. Es comprensible que la imaginación nos acerque lo imimaginable.

Se explica que la vida desconocida sea objeto de insistencia afanosa por parte de minorías académicas y religiosas. Mayorías, como minorías, están expuestas a pronunciar, oír, o escribir ‘eternidad’ como le pasaba a Amado Nervo con los nenúfares, quien versificaba la palabra sin identificar la cosa.

De paseo con Unamuno, pregunta al ‘Maestro’ por la flor que, delante de ellos, flota sobre el agua. El ‘Maestro’ responde sin remilgos: “Nenúfares, amigo, nenúfares, eso que sale tanto en sus poemas”¹⁰³⁷. Con el fonema ‘eternidad’ ocurre algo similar; más repetición que noción.

12. Lo trascendente vitalmente frágil. La nada sentida

Kant resume la existencia racional, acentúa en qué puede *saber*, qué debe *obrar*, qué le cabe *esperar*. El existencialismo se encargó de acentuar ‘esperar’¹⁰³⁸.

La esperanza tiene, sin embargo, que superar la prueba del tesón y de la angustia (*Job*, *Qotelet*), entre tirar o no tirar la toalla. Es difícil no arrojarla de una vez¹⁰³⁹ cuando la vida asfixia con sus absurdos y sinsentidos.

Los ‘esencialismos’ idealistas de predicadores que viven de ellos, resultan entonces insuficientes para mantener sobre sus pies a quien se siente succionado hacia las fuerzas constrictoras de la desesperación. Una fatalidad irreversible puede interrumpir la ‘ilusión vital’ (Gabriel Marcel) esperando contra viento y marea en plena tempestad, o en la oquedad de un desierto arenoso sin horizonte.

¹⁰³⁵ “La más hazañosa aventura es llegar hasta donde está la utopía” (C. K. Chesterton, “La evolución eterna”, en *Ortodoxia*, Edit. Alta Fulla, Barcelona, 2006, 119 ss.).

¹⁰³⁶ En *La rebeldía de los brujos*, I. Pauwels y J. Bergier planean en cinco tomos la historia y prehistoria del tiempo ‘humano’. El primero (*El hombre eterno*), acerca de su procedencia extraterrestre. El segundo (*El hombre infinito*), con sus hipótesis sobrehumanas.

¹⁰³⁷ Félix Ovejero Lucas, Profesor de Ética y Economía, Universidad de Barcelona, *El País* 5 / 7 / 2007.

¹⁰³⁸ “Es comprensible que toda vida humana sea interpretada como un auténtico evitar la desesperación. Y este intento tiene éxito casi siempre” (P. Tillich, *o. c.* 55).

¹⁰³⁹ La tiran demasiosos vivientes en desesperación. Para el pintor irlandés F. Bacon la vida es un absurdo entre dos vacíos. De ahí que los terapeutas de la mente estén en misión constante. “No se nos pide eliminar las contradicciones; se nos pide que las superemos. Hemos de integrarlas en una síntesis superior; y eso sólo es posible mediante un compromiso total y la entrega a algo más grande que todas ellas y que nosotros mismos” (Ignace Lepp, *Riesgos y osadías del existir*, Fax, Madrid, 1967, 211). Escribe un jesuita ‘converso’, procedente del marxismo ateo.

La Parábola del Rico Epulón en los infiernos se refiere al abismo que se interpone entre bienaventurados y desesperados. “Entre vosotros y nosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí [bienaventurados] a vosotros [desesperados] no pueden: ni de ahí pueden pasar a donde nosotros”¹⁰⁴⁰.

Hombre es conciencia de encontrarse empujado en dirección irreversible. Quien consigue mantener un horizonte mental, no importa que sea artificial, puede seguir caminando. Pero si el sinsentido interrumpe el horizonte, pueden quedar reducidas a escombros mentales la trascendencia y la ‘intencionalidad’.

Se dice en el *Protágoras* que “la vida humana tiene necesidad de ritmo y de armonía”¹⁰⁴¹. La alternativa es el caos. “El tormento de las cosas sin sentido se aproxima al sentido del caos”¹⁰⁴². Júpiter se lo inyecta a quienes quiere perder (*quos vult perdere Júpiter dementat*), y lo propio hace Yahvé, sacando de circulación a dirigentes engreídos.: “Yahvé ha infundido en ellos espíritu de vértigo que hace dar tumbos [...] como se tambalea el ébrio en su vomitona”¹⁰⁴³.

Sucede lo opuesto en biografías ‘rítmicas’, predestinadas por ‘los dioses’, por la razón, o por ‘Dios’, a la ejemplaridad¹⁰⁴⁴. Correspondiente ontología en Spinoza, para quien el Ser es conato armonioso e inmutable de continuidad. Aunque para el humano de a pie, eso puede quedarse en metafísica inservible, en su conciencia se da el colapso, con la nada victoriosa, sin después que valga la pena¹⁰⁴⁵.

El danés fundador del existencialismo filosófico, transcribe páginas bíblicas a la filosofía contemporánea la angustia del absurdo vital¹⁰⁴⁶. Catastrofismo mental que provoca toda una ‘sideralización’ cultural nihilista, (filosofía, arte, novela, teatro, poesía)¹⁰⁴⁷.

Y no es nada de escritorio, de catequesis o de salón de clase, académica. Es sentirla invadiendo el propio ser, que deja de ser *ontológico*, revelándose *nadalógico*. El

¹⁰⁴⁰ Lc 16, 26.

¹⁰⁴¹ *Protágoras* 326e

¹⁰⁴² Antal Schutz, o. c. 51. “Secretos aún no descifrados no es lo mismo que sinsentido” (*Ibid.* 47). Convendrá distinguir, no obstante, entre secretos científicos (impersonales), y la propia descodificación de la conciencia en el desesperado. Séneca es clarividente en cuanto a los primeros. Para él, lo tenemos mencionado, la verdad completa queda siempre en futuro. Esperanza científica que nada tiene que ver con la obnubilación (psicológica y moral). “La nada en su aspecto moral debe ser distinguida, pero no separada de la nada óptica y espiritual. La nada está mezclada en su autoafirmación moral como lo está en su afirmación moral y óptica” (P. Tillich, o. c. 52).

¹⁰⁴³ Is 19, 14.

¹⁰⁴⁴ “Entre los capítulos más brillantes y heroicos del espíritu humano figuran los que reseñan los esfuerzos que éste hizo para liberarse de las redes en que le envolvieron las redes de las cosas faltas de sentido” (Antal Schutz, o. c. 107).

¹⁰⁴⁵ “Se expresa en la pérdida de dirección, en reacciones inadecuadas, en falta de ‘intencionalidad’. La falta de un objeto sobre el cual el sujeto (en el estado de la angustia) pueda centrarse. El único objeto es la amenaza misma, pero no la fuente de la amenaza misma, porque la fuente de la amenaza es la nada” (P. Tillich, o. c. 37-38).

¹⁰⁴⁶ Qo 8, 14.

¹⁰⁴⁷ Sartre, Heidegger, Camus; *El páramo* (primer poema de Eliot), *La era de la angustia* (Auden), Tennessee Williams, A. Millar, Beckett “No es invención de un filósofo bohemio o de un novelista neurótico; no es una exageración sensorial realizada por el interés o la fama; no es un juego morboso con las negatividades”. Es algo de todo eso, pero “penetrando en todas las esferas de la creatividad. Es la expresión de la angustia del absurdo total fuera de centro espiritual” (Tillich, o.c. 133).

nihilista, observa el autor de *Metafísica del sentimiento*, comienza por *sentirse* desesperado donde, al no ser lógico el sentimiento, la lógica nada tiene que hacer.

Sin embargo, contactar la nada, puede dar lugar al reclamo más enérgico del Ser. “El hundimiento puede ser el momento más sublime del hombre”¹⁰⁴⁸. La reacción a sentirse hundiendo cuenta con biografías más inspiradoras que las de quienes terminan hundidos.

13. El hundimiento trascendental

La existencia vital la constituye un mosaico de contrastes, idilios...¹⁰⁴⁹, contradicciones, tragedias. Heterogeneidad que ayuda a comprender la analogía con ‘el infierno verde’ de la selva: éxtasis panorámico, árboles exuberantes, exitosos, y árboles enclenques; bellas hierbas venenosas, o medicinales, olorosas y pestilentes: víboras preciosas, alimañas horripilantes, mariposas decorativas; pieles invitando a la mano, que la destrozarán si siguiese adelante. Cabe protegerse, arrinconarse, refugiarse, aislarse; como también perderse, fundirse y confundirse, sumergirse en semejante inmensidad vital irracional.

Freud vio la acción-reacción biológica regulada por *El principio del placer* (1911): que buscar el estado placentero, y retenerlo, evitando lo que lo dificulta o impide. Pero Freud no se queda con ese hedonismo clásico en *Más allá del principio del placer* (1919). Lo lleva por estratos biológicos de “eterno retorno de lo mismo”; hundiéndolo, reiterativo, en oscura preconsciencia. Determinismo, condenación al placer.

En la médula del placer hay desoladora celeridad, burlona eternidad con la contradicción de cesación anunciada.

En la pulsión génito-sexual al servicio de la especie (sustituible el individuo) hay muerte anunciada. Anterior y posterior a la aparición-desvanecimiento del placer, hay vida muriendo. “Existen, efectivamente, en la vida psíquica –escribe Freud- una pulsión de repetición que se ubica más allá del principio del placer”. Sensación de usufructuar vitalidad mortal. Ninguna garantía en la satisfacción biológica; entre sentirla y su sinsentido¹⁰⁵⁰.

Transferible de subsuelos arracionales a la convivencia socio-mental¹⁰⁵¹, porque, de todas formas, vida, a cualquier nivel, primario o último, es ‘sensibilidad’. La vida es

¹⁰⁴⁸ Padovano, *Existencialismo y creencia religiosa*.

¹⁰⁴⁹ “¡Qué maravillosa es la vida! Sumerge al hombre en la profundidad de tenebroso abismo, le pisotea en el fondo de una tumba abierta, y luego, de repente, le levanta, le envuelve en una luz resplandeciente y le deja al fin en un baño tibio y blando...” (Lajos Zilahy, *El desertor*).

¹⁰⁵⁰ Lo mismo en el plano lógico, Merlau-Ponty, *Sens et Non-Sense*, Paris, 1948.

¹⁰⁵¹ Roberty, E., de, *Sociologie de l'action. La genèse sociale de l'action et les origines rationales de l'action*, Paris, 1981.

suma y simultaneidad sentimental ¹⁰⁵² ; omnipresente, en variedad de especificaciones¹⁰⁵³ que culminan en esperanza o en desesperación.

El desenlace puede consumarse en autoaniquilación, dintiéndose engullir por la nada (Sartre, Camus); trajeada de culpa y de condenación abrumadoras (Gabriel Marcel) cualitativamente infinitas (Paul Tillich). En semejante desenlace de previos estados de ánimo, el caos y el vacío, dueños de la conciencia, extinguen toda inteligibilidad.

Reseñamos en su lugar la opción por el suicidio, de por medio la crisis que Jaspers llama *shipwerck* (hundimiento).

Al borde de la autoaniquilación, no obstante, puede darse ‘conversión’, cambio de dirección; restrospección que, gracias a la presencia del caos mental, puede transformarse en retractación, en recuperación tan vigorosamente positiva como había estado a punto de ser definitiva la desesperación.

Lavelle ve ese fenómeno como oportunidad para la ‘purificación de la memoria’¹⁰⁵⁴. De un estado de abismal desesperación puede emerger “la bendita desesperación” (Lutero). Oportunidad de opciones, según el luterano Kierkegaard, para darle la espalda al abismo de la oscuridad final.

Entre opciones en la conversión (opción estética, opción ética, o la religiosa;) Goethe ve la opción religiosa como más global: “Quien tiene ciencia y arte, ya tiene religión; quien no tenga ciencia o arte que tenga religión”. No fue la teología, sino Virgilio quien salvó a Dante del hundimiento.

La noche oscura del alma, donde el poeta teólogo san Juan de la Cruz describe la experiencia con la nada¹⁰⁵⁵, es análoga a la de los consultorios de psiquiatras y de psicólogos con el sufrimiento mental inaguantable, en cualquiera de sus formas¹⁰⁵⁶. De la forma que sea, experiencia humana límite. “Las situaciones límite son insoslayables, no podemos rebasarlas [...].-La grandeza del hombre depende de

¹⁰⁵² “El sentimiento es el insondable fondo de todo ser en cuanto vive. Fuera de la vida no hay sentimiento; pero en la vida, *en cuanto vida* de todo sujeto, el sentimiento es, vale decir, el interior y el exterior, lo primero y lo último, lo más profundo y lo más superficial. Existe en forma inconsciente en los niveles ínfimos de la vida, -y de este modo participan de él en alguna manera la planta, que es un ser vivo-; existe en diversos grados ascendentes de conciencia, en la vida del animal, del hombre y del espíritu puro, y existe en el sobreconsciente del Dios Trinitario” (Th. Haecker, *Metafísica del sentimiento*, 35-36). Gradua la sensibilidad en corporal (placer-dolor), anímica (alegría-tristeza), y espiritual (felicidad-desesperación).

¹⁰⁵³ Hegel, *o. c.* 318

¹⁰⁵⁴ L. Lavelle, *Du temps...* 291-301, El intento de salida por el éxtasis placentero engañoso hacia lo material, descendente, puede cambiar de dirección. El asiático *smiriti-suddi* (purificación de la memoria) es más bien preventivo del caos mental.

¹⁰⁵⁵ D. García Bacca, “El sentido de la nada en la fundamentación de la Metafísica, según Heidegger, y el sentido de la nada como fundamento de la experiencia mística según san Juan de la Cruz”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, no-dic. 1944.

¹⁰⁵⁶ Porque el hundimiento puede adquirir caracteres extravagantes, y hasta clínicos. De los que el psiquiatra-filósofo K. Jaspers (analista de Strindberg, Van Gog, Hölderlin, Swedemberg) cree que pueden sacarse aportaciones filosóficas útiles. Porque “las investigaciones científicas concretas llegan a ser filosóficas si se remontan conscientemente hasta los límites y las fuentes de nuestro ser” (Kremer-Marietti, *o. c.*, 31-33).

aquello que llega a ser en la experiencia de situaciones límite”¹⁰⁵⁷. O hundimiento irreversible, o re-conversión.

¹⁰⁵⁷ Debilidad, azar, culpabilidad, soledad, desaliento, enfermedad terminal, tragedia. “denominamos situaciones límite a lo inevitable de la lucha, del sufrimiento, de la muerte, de la culpa” (K. Jaspers, *La fe filosófica*, 338). .En el poeta español esta situación límite: “La soledad es esto: / una sala con veinte hombres callados; / yo, acariciando mi reloj parado / y una monja entregando los termómetros/ y hay más gente que nunca, / también más Dios que nunca”.

SEGUNDA PARTE

ETERNIDADES COMPARADAS

VI Historial

VII Religiología

VIII El origen del concepto-palabra ‘dios’

IX Los clásicos en eternidad

X Declinación cultural de la-eternidad

XI Bergson contra la eternidad

VI

Historial

- 1. La palabra griega**
- 2. La palabra grecorromana**
- 3. ‘Aeternitas’ occidentalizada**
- 4. De la Escolástica a Hegel**
- 5. La Biblia latina de por medio**
- 6. La eternidad del Destino**
- 7 Eternismo e inmortalismo egipcios**
- 8. Eternismo mosaico**
- 9 Eternología aristotélica**
- 10. Eternología greco-bíblica**
- 11. Eternismo e inmortalismo estoicos**
- 12. Asemejarse a ‘lo divino’, ideal estoico**
- 13. La semejanza con lo divino, ideal cristiano**

1. La palabra griega

En la pedagogía platónica, “esforzarse por analizar las cosas a fondo”¹⁰⁵⁸; comienza por el lenguaje en el análisis. Hablar es ir poniendo nombre a cosas, a ideas, a innumerables modalidades reales o mentales¹⁰⁵⁹. Anda de por medio el ajuste entre la palabra y la idea¹⁰⁶⁰, a propósito del cual se confunden constantemente problemas reales con problemas verbales¹⁰⁶¹.

Entre las ideas y palabras familiares, ‘eternidad’ es (en el discurso occidental) heredada¹⁰⁶². Cuando la filosofía occidental hablaba sólo griego, vocalizada y escuchada por griegos, circulaba más familiar e inteligible¹⁰⁶³ que cuando pasó a ser políglota. Tarea de la filosofía internacional es investigar desde idiomas exóticos posteriores lo que quisieron decir los filósofos fundadores.

Palabras tan familiares como *ón* (ser) o *me ón* (no ser); *hylé* (materia¹⁰⁶⁴); *fysis* (naturaleza)¹⁰⁶⁵; palabras conversacionales de contexto tan variable *áletheía* (verdad), *doxa* (opinión), o *mythos*¹⁰⁶⁶; palabras abstractas, cercanas a *es*, o *no es*, como *ousia*, que Séneca traduce al latín como *substantia*¹⁰⁶⁷, la cosa que está ahí, y la que no está ni es (*mé eínai*); *nous* (entendimiento), *idéa*, *arjé* (principio); *lógos*, *dianoia* (razón discursiva, raciocinio), eran designaciones de uso diario a puerta cerrada o en la calle. Lo mismo la referencia (*aión*) a lo perpetuo, a duración indefinida en el tiempo, o después de la muerte¹⁰⁶⁸; como había la referencia a lo físicamente ilimitado e indefinido (*àpeiron*).

¹⁰⁵⁸ *Cratilo* 388 b.

¹⁰⁵⁹ “La esencia misma del lenguaje consiste en deshacere en todo momento la frase [...], en desdecir lo dicho, en intentar decir de nuevo lo que ya se ha dicho, mal comprendido en el inestable ceremonial en que se complace lo dicho” (M. Levinas, *o. c.*, 55-56).

¹⁰⁶⁰ Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936).

¹⁰⁶¹ K. Popper / J. Eccles, *o. c.*, 9-11.

¹⁰⁶² L. Brunschvicg, *Heritage de mots. Heritage d’idées* (1945).

¹⁰⁶³ Emilio Lledó, “El lenguaje filosófico griego”, *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos* (1966)

¹⁰⁶⁴ L. Cencillo, *HYLE : origen y sentido del concepto de materia en el ‘Corpus Aristotelicum’*, Madrid, CSIC: 1958.

¹⁰⁶⁵ R. Panikkar, *El concepto de Naturaleza*, Madrid, CSIC, 1951.

¹⁰⁶⁶ Podía significar ‘palabra’, ‘conversacion’, ‘discurso, proverbio, palabra pensada no pronunciada (plan, proyecto), historia, relato, saga, fábula, historia inventada, relato antiguo. (Joseph Piafer, *Los mitos platónicos*, traducc., de Claudio Gancho, Herder, Barcelona, 1984, p. 15). En sentido estricto “son los relatos acerca del origen del cosmos, de la historia primitiva de la felicidad y la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y recompensa en el más allá” (*Ibid.* 18). Amplia información de mitos diversificados, concretos, en L. Cencillo, *Mito. Semántica y Realidad*, BAC, Madrid MCMLXX; particularmente, pp. 287-301.

¹⁰⁶⁷ Roig Gironella, “La noción de sustancia”, *Pensamiento* 18 (1962) 387-406. Noción básica de la escolástica desautorizada por la filosofía analítica. “Sustancia es una noción derivada de la sintaxis, y la sintaxis se deriva de una metafísica más o menos inconsciente de las razones primitivas que determinaron la estructura de nuestras lenguas. Las oraciones están compuestas analíticamente de sujeto y predicado, y requieren que, mientras algunas palabras pueden presentarse ya como sujeto o ya como predicado, hay otras que, en un sentido muy obvio, pueden figurar solamente como sujetos; estas palabras -de las cuales los nombres propios son el mejor ejemplo- se supone que denotan sustancias. La palabra popular para las mismas es ‘idea’, o ‘cosa’, o ‘persona’ cuando se aplica a los seres humanos” (B. Russel, *Religión y Ciencia*, 80).

¹⁰⁶⁸ Eternidad, *ãdiotes*, *aión*, *áthanasía*. Enviar a la eternidad, *áthanatíso*, *ápathanatíso*. Lo eterno, *èis*, *aíonia*, *aidios*, *aíonios*, *áthanáthos*.

Lo que hacían sus filósofos era destacar determinado nombre en la ‘parvada’, o ‘cardumen’ de la conversación¹⁰⁶⁹ según lo exigiera el caso. “Hay que someter a análisis *pensamiento, comprensión, ciencia*, y todos esos bellos nombres”¹⁰⁷⁰. Entre ellos, *àion* (duración sin fin), con derivados como *aidios* (perpetuo), *àidiótes* (perpetuidad).

El discurso filosófico, o el político, exigían del adversario precisión¹⁰⁷¹; y “hay que esforzarse por analizar las cosas a fondo”¹⁰⁷²; esfuerzo inicial griego con tumultuoso seguimiento occidental.

El discurso filosófico pierde crédito cuando no discurre con significados previamente aclarados. De hecho, de la Escolástica para acá, la filosofía (occidental), por políglota, ha terminado en la Torre de Babel. Cuando todavía era monolingüe, tenía la ventaja (internacional) que, a costa de nacionalismos filosóficos posteriores, fue perdiendo. Pedirle hoy claridad lingüística a la Filosofía es un contrasentido¹⁰⁷³. Con los separatismos lexicográficos, la filosofía ha tenido que resignar su antiguo imperio en el emergente de su hija y sucesora, la Ciencia¹⁰⁷⁴. Problema añadido es que la ciencia no es sólo física y matemática, sino ciencia del lenguaje mismo.

2. La palabra grecorromana

Roma literaliza *aión* y *éis* como *aevietas*, *aetas*, o *aeternitas*. Su sincretismo¹⁰⁷⁵ incorpora, a su vez, a *Kronos*, (el Tiempo)¹⁰⁷⁶ personificado y divinizado en antiguas mitologías. Para significar que no duerme, se le representa con cuatro ojos: dos delante, dos detrás. Y para dar a entender que es ahora y continuación se le iconiza con dos alas plegadas y dos desplegadas.

La iconografía romana personifica el tiempo como deidad que tiene en la mano el sol y la luna; o cual matrona con velo cubriéndole el rostro; todo, en un círculo con estrellas (totalidad cósmica); o bien como ave fénix con la inscripción griega (*aión*).

Los clásicos romanos recitan la eternidad del tiempo. *In aeternum* (Tito Livio), por siempre jamás. Como indeseables son las eternas guerras, deseable es el *amor aeternus* (Cicerón). Hay que familiarizarse con lo eterno, o *aeterna molliri* (Id.). Y

¹⁰⁶⁹ Michael Dummet, *The Seas of Language*, 1993.

¹⁰⁷⁰ *Cratilo* 410c.

¹⁰⁷¹ “Precisión es lo que le falta a la filosofía. Los sistemas filosóficos no están hechos a la medida de la vida. Le vienen demasiado grandes, vastos, abstractos, con lo imposible al lado de lo real, como si el mndo estuviera deshabitado, o donde la vida ni come ni bebe, ni duerme ni sueña, y demás” (Bergson, *La pensée et le mouvant*, 13).

¹⁰⁷² *Cratilo*, 422a

¹⁰⁷³ Problema de los problemas filosóficos es el vocabulario. . “Wittgenstein, el filósofo más famoso de este siglo, dijo: ‘la única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje’ (S. W. Hawking, *Historia del tiempo*, 223).

¹⁰⁷⁴ Reconocido por Rudolf Carnap: “La filosofía tiene que ser reemplazada por la lógica de la ciencia que no es otra cosa que la sintaxis lógica del lenguaje en la ciencia” (*Logische Syntax der Sprache*, 1934), en DOF, 149.

¹⁰⁷⁵ Georges Dumézil, *L’Héritage indo-européen à Rome*

¹⁰⁷⁶ La etimología de ‘tiempo’ que propone Azorey, común con la de ‘templo’, no parece segura: de *temno* (dividir, cortar) en ‘instantes’ (J. Verde Azoray, *El tiempo y la palabra*, Mileto Ensayos, 2003).

sobre toda eternidad, la *Roma aeterna* (Tibulo). Las monedas imperiales la simbolizan en una joven con el sol y la luna en la palma de la mano. Duración inalterable del Imperio en que creen cristianos tan recios como san Jerónimo. No se puede imaginar el futuro de la humanidad sin Roma, -escribe-cuando comienza a ver que se tambalea.

La filosofía romana del tiempo no aporta novedades sobre la griega. Séneca habla al respecto de “la escasez romana”, en idioma y en pensamiento. Pitágoras es filósofo con estatua en el Palatino, y poco menos que con honores divinos. Y con el culto pitagórico, el de Homero, “el poeta de los dioses”¹⁰⁷⁷.

Griegas era la sempiternidad del *logos*, así como la del cosmos, de los estoicos. Panecio, el pensador griego que introduce el estoicismo en Roma, es platónico. Y divide la ‘teología’ del maestro en *física* (especulativa), *práctica* (política) y *poética* (mítica). Platón es enciclopedia.

En la declinación del Imperio, Plotino todavía hace filología platónica. Deriva *aíon* (eternidad) de *áei* (siempre), y de *on* (ser)¹⁰⁷⁸; es decir, lo incesante, que siempre es; imposible que deje de ser.

De *áei* (o *áei*), *on*, *aíon*, provienen *eón* y *eones* (latinos *aevum* y *aevitas*, edad, era), en duración incalculable¹⁰⁷⁹. Para el pensamiento gnóstico, además, eones son individualidades de naturaleza espiritual irradiadas por/desde ‘lo divino’ en cantidades infinitesimales¹⁰⁸⁰.

La filosofía romana depende del diccionario griego¹⁰⁸¹. Es la fuente de su léxico culto. Los matices en que el latín no puede competir con el griego, dan presencia en Roma a la riqueza idiomática griega: *aéi* (siempre), *aídiotes*, y *aíon* (eternidad); *aídios*, *aíonios*, *eis aíona* (eterno)¹⁰⁸²; *diaonixo* (eternizar)¹⁰⁸³, *aionixo*, volver eterno.

Pensadores sobresalientes reflexionan el lenguaje coloquial de los *Diálogos* de Platón, que entretiene primero al pensamiento grecorromano y luego al de siglos siguientes.

¹⁰⁷⁷ M. Zambrano, *o.c.* 87

¹⁰⁷⁸ Plotino, *Enéadas* III, 7

¹⁰⁷⁹ Remanente en la geología. La geología se divide en periodos alargadísimos en la formación de la tierra, divididos y subdivididos en *eras*. “Eras y periodos, en geología, no equivalen, en absoluto, a eras y periodos en los tiempos de la historia (a partir de documentos escritos). Una cosa es historia y otra historia geológica. Las llamadas eras geológicas, han de ser medidas en *eones* (mil millones de años), o en milésimas partes de esa unidad, los *kronos*” (Rafael Alvarado, “El tiempo en física y en biología”, *ABC* 2 / 81 /, 1989, p. 24).

¹⁰⁸⁰ Para Jean Charon (*El espíritu de la materia*) la física cuántica es neo-gnóstica. Sus mónadas incalculables son eones-electrones que echan raíces en una *X* sin descifrar.

¹⁰⁸¹ Malingrey, A. M., de, “*Philosophia*” *Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle après J. C.*, Kliracksieck. Paris, 1961. Cornelii Schrevelii *Lexicon Manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum*: studio atque opera Josephii Hill, Johannis Entik, nec non Gulielmi Bowyer, vocabulorum undecim quasi millibus auctum; et insuper quoque ad calcem adjectae sunt sententiae graeco-latinae, quibus omnia gr. ling. primitiva comprehenduntur. Item tractatus duo: alter de resolutione verborum, de articulis alter uterque perutilis, et aequae desideratus. Editio XVI, Prioribus multo auctior et emendatior. Londini. Ex officina M Brown, MDCCXCVI.

¹⁰⁸² H. Sasse, “Aíon, aionios”, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (TWNT), Stuttgart, pp. 933 ss.

¹⁰⁸³ Diferente del concepto ‘inmortalidad’, que pertenece a la *aevitas*: *athanaxia* (inmortalidad), *athanatixo*, y *apathatixo* (inmortalizar). No obstante la inseguridad filológica permite combinaciones. ‘Eterno’, derivado de ‘aetas’, tiempo de la vida, edad. (Foulquié, *Dictionnaire de la Langue philosophique*, 236).

Cautela, sin embargo con la filología. Que originalmente fuera dicho en griego, puede revelar orígenes, no necesariamente aciertos. “Acudir al griego es aquí, como ocurre a menudo, la confesión de la propia insuficiencia...”¹⁰⁸⁴. La filología no siempre revela. En este caso, su deficiencia emerge del tema mismo; el tiempo bajo observación. Y si “todo está impregnado de flujo y devenir”¹⁰⁸⁵, la lexicografía, como molde fijo que es no procede.

Observando la concatenación de las cosas que duran hay que dar por supuesto un primero y un último eslabón. Primero, un “todo divino que se basta a sí mismo”¹⁰⁸⁶. “Hay que admitir que existe una primera realidad: lo que tiene una forma inmutable, lo que de ninguna manera nace ni perece, lo que jamás admite en sí ningún elemento venido de otra parte, lo que jamás se transforma en otra cosa, lo que no es perceptible ni por la vista ni por otro sentido alguno; lo que sólo el entendimiento puede contemplar”¹⁰⁸⁷. Eso, ‘primero’. Y acerca de lo ‘último’ la misma suposición metafísica.

Eternidad polarizada: Un polo fijo, sin transición, y otro en transición eterna. Una primera entidad lógica (inmutable) para Platón, el Padre del Cosmos, Primer Motor de la duración y de la transformación para Aristóteles.

Es la respuesta a la pregunta frente a inverificables comienzo y sin fin de la duración: “¿Cuál es el ser eterno que no nace jamás y cuál es el que siempre nace y no existe jamás?”¹⁰⁸⁸, (aparentando que existe).

Tres hipótesis en (perpetua) espera de comprobación: (1) la del ser absoluto que *existe* sin comienzo; (2) la del tiempo que *existía* y *existirá*¹⁰⁸⁹, siempre comenzando, siempre terminando; con un tercer género de permanencia: (3) la del lugar en que se genera y transcurre el ser que aparece-desaparece irreal, el tiempo. Pero el espacio (hipotéticamente) no puede desaparecer. “Perceptible por una especie de *razonamiento híbrido* que percibimos como en un sueño, porque lo que no está en algún sitio es absolutamente nada”.

Duración observable sin criteriología firme, en plano triple: (1) el exterior (visto) bajo la experiencia de los sentidos, siempre en movimiento, de una forma en otra, accesible a la opinión unida a la sensación. Está después (2) el plano de la movilidad interior, (mentalmente percibida) y, entre ambos, mentalmente falibles, (3) la hipótesis del espacio¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁴ R. Otto, *Lo santo...*, 148.

¹⁰⁸⁵ *Cratilo* 440 b.

¹⁰⁸⁶ Platón, *Timeo* 89b.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.* 53b

¹⁰⁸⁸ *Ibid.* 88c

¹⁰⁸⁹ *Ibid.* 53 a; 36d.

¹⁰⁹⁰ H. Bergson, *Quid Aristote de loco senserit*, Lutetiae Parisiorum, Alcan, Paris, 1889. Id. *Melanges: L'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, Correspondence, Pièces diverses, Documents*, P U F., París, 1972.

Tales son los pañales filológicos de la *aeternitas* grecorromana. Hipótesis de un Ser Absoluto; ‘fuera’ del Ser absoluto, el ‘espacio’, segunda hipótesis para enmarcar lo que perdura.

Mas, ¿por qué el dualismo, eternidad sin tiempo y tiempo eterno? Otra hipótesis platónica más para explicarlo: la del demiurgo. Entidad de fantasía que habría ‘copiado’, (en realidad caricaturizado), la eternidad en algo que no es ni puede ser eterno. Su espacio-tiempo, irreal, es imagen distorsionada de la eternidad; porque es “imposible adaptar enteramente esta eternidad a un mundo generado”¹⁰⁹¹. Irreal, porque lo que siempre comienza y termina sólo tiene eternidad aparente.

El eternismo en tiempo ‘copiado’, hace eco en Ático y en Plutarco, de donde pasa al pensamiento judeo-cristiano pasando, sobre todo, por san Agustín, quien hace la corrección eternidad increada y tiempo ‘creado’.

La eternidad cósmica griega, sin comienzo ni fin, tiene a los estoicos romanos como portavoces poderosos.

Aristóteles divide el cosmos en dos áreas: la celeste y la sublunar; con diferente perpetuidad. Mientras la sublunar conlleva la mezcla de los cuatro elementos especificados por Empédocles, la celeste es única, simple. La constituye un quinto elemento, el *aithér*, o *quintaesencia*. En realidad primer elemento, anterior a todos, en desacuerdo con ‘físicos’, como Anaxágoras, que le daba esa atribución al fuego, superelemento presente en todos los demás.

Aristóteles exalta el *éter* en cuanto divino y eterno. “De manera que, dado que el primer cuerpo es algo distinto de la tierra y el fuego, el aire y el agua, llamamos éter al lugar supremo, tomando el nombre del mismo de *siempre corre* en un tiempo eterno”¹⁰⁹²; concepto que impone durante milenios¹⁰⁹³. Platonizando, Cicerón ve tan hipotética *quintaesencia* como ‘materia’ del alma¹⁰⁹⁴; ésta, por lo tanto, de naturaleza ‘ultra’, ‘divina’.

Tal es el eternismo griego que Roma trasvasa al latín, y que complica al contacto con eternismos como el judeo-cristiano¹⁰⁹⁵.

Diferente, sin embargo, el eternismo mosaico del cristiano. Porque, si coinciden en que ‘Dios’ tiene la exclusiva en eternidad, el cristiano (a diferencia del mosaico) mantiene afinidad con el inmortalismo platónico.

¹⁰⁹¹ *Timeo*. 36d

¹⁰⁹² Aristóteles, *Del Cielo*, 270b.

¹⁰⁹³ El *éter*, para Aristóteles presente en la memoria de los siglos, pasa como concepto físico a la Edad Media y al Renacimiento. Para Ramón Lull es el elemento desconocido, en la base de los cuatro conocidos, como el alcohol está en la base del vino. Fuera del concepto físico, pasa de la filosofía escolástica al lenguaje coloquial como la pura esencia de cada cosa. Frontera física inalcanzable, hoy antimateria.

¹⁰⁹⁴ Cicerón, *Tusculanas* 1, 26.

¹⁰⁹⁵ “La palabra hebrea *ôlam*, diversamente traducida (siglo, mundo, eternidad), designa una duración de la que no se tiene experiencia, que rebasa la medida humana” (Léon Dufour, *Vocabulario de la teología bíblica* (1962), Barcelona, Herder, 1965, p. 783).

Moisés se distancia de Platón por cuanto, bíblicamente, el ser absolutamente eterno es ‘persona’. Pero diferente, a su vez, el pensamiento mosaico del cristiano, por cuanto en Moisés no hay eternidad participable por el mortal¹⁰⁹⁶, mientras que en el Evangelio el mortal sí tiene participación en la inmortalidad de Dios.

3. Eternidad occidentalizada

La teologización de la ‘aeternitas’ no mejora su imprecisión filológica de origen. Eternidad es palabra indispensable –escribe el autor de *El misterio del Ser*–, pero a la cual es imposible asignar un contenido figurable. La dimensión hipotética de la duración (¿cuantitativa, cualitativa?), no aporta precisiones lógicas ulteriores a la griega, ni supera sus ambivalencias¹⁰⁹⁷. La filosofía escolástica (cristiano-islámica) deja el problema metafísico en manos de la *fe*; no suficientemente lejos de lo que Platón tenía como argumentación lógicamente ‘híbrida’.

La inseparabilidad entre eternidad filosófica y la que proviene de la teología, data de los presocráticos y de Aristóteles. Aunque el Estagirita se excluye (“ciertos teólogos de nuestro tiempo”), sabe que, a ratos, es uno de ellos. Se diferencia en que él es teólogo lógico; y ellos (todavía lo era Platón), mitólogos. Pero unos y otros, aunque por diferente camino, enfocan hacia los límites de lo imaginable, pensable y racionable; a traspasar, como titanes meta-físicos, la frontera del espacio-tiempo, abriéndola a más allá, donde, (supuestamente), se encuentra “la esencia eterna e inmutable, separada e independiente de los seres sensibles”¹⁰⁹⁸. Se encaminan hacia la fuente y procedencia: “los principios de las cosas eternas”¹⁰⁹⁹.

Metafísica y teodicea reunidas en lo que Max Scheler denomina *protoser*, o *protoente*¹¹⁰⁰, ontoteología.

El origen especulativo de la temporalidad, Aristóteles lo pone en la hipótesis de un primer motor universal¹¹⁰¹. Y solemniza tal más allá (*meta-físico*), como meta final

¹⁰⁹⁶ Cl. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebraico*, 1953.

¹⁰⁹⁷ “La palabra ‘eterno’ viene del latín *aeternus*; procede, pues, de *aevum*, tiempo, y está representada con el griego *aion* y el gótico *aiws*, de donde viene el alemán *ewig*. En todas estas formas se usa para designar tanto el tiempo como la eternidad” (F. König, *Diccionario de las religiones*, 462). “La mayoría de los pensadores cristianos a partir del siglo IV (a diferencia de los autores de la Biblia) sostienen que Dios existe fuera del tiempo, pero desde su región atemporal simultáneamente actúa sobre, y conoce, cada momento del tiempo. Es, sin embargo, dudoso que ésta sea una afirmación coherente: si Dios ve algún evento en 500 años a. C., tal como sucede, y ve algún otro evento en 2000 d. C. tal como sucede, y todas las percepciones divinas son simultáneas entre sí, entonces el 500 a. C. debe ser el mismo año que el 2000 d. C., lo cual es absurdo” (R. G. Swinburne, “Eternidad”, *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (1955), p. 346.

¹⁰⁹⁸ Aristóteles, *Metaf.* XII, 7, 1073 a.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.* II, 993b

¹¹⁰⁰ K. Heim, *Ontologie et Theologie*, 1930.

¹¹⁰¹ Unamuno abre *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) de esta forma: “Busqué muchos años a Dios por camino lógico y Dios se me deshizo en su idea. Con razonamientos y pruebas teológicas, llegué a la idea de Dios, no a Dios mismo. Y Dios se me veló tras la idea que de él logré, y quede sin Dios. Esa idea de Dios no es sino la idea aristotélica de un Ser Supremo, primer motor de cuanto existe; un Dios por remoción. Quitando de esa idea de Dios todo lo humano, todo lo finito, todo lo pasajero, la idea se iba idealizando al punto que perdía toda realidad. Ese Dios de cuya existencia se nos dan pruebas y argumentos no es más que una hipótesis, un concepto”.

de toda sabiduría y de toda investigación. Si nos atuviésemos a la simple sensación (concreta, particular, como los animales), declararíamos innecesario lo ‘universal’ y eterno. “Es imposible que llegue a existir aquello que es imposible que haya existido. Y lo que ha devenido es preciso que existiera cuando comenzó a devenir”¹¹⁰². La simple sensación no llega ahí.

El acento en ‘cuándo comenzó’, y cómo, paradójicamente, a Aristóteles se lo diluye la aporía ‘movilidad’ (eterna) de todo, movida por inmovilidad eterna, o Primer Motor. Sus hipótesis metafísicas (carentes de todo empirismo) se sostienen en cadena ficticia..

“No habría nada eterno e inmutable. Porque las cosas sensibles están todas sujetas a la corrupción y al cambio. Y si no hay nada eterno, tampoco es posible que exista la producción y la generación. Es necesario, en efecto, que lo que se hace sea algo igual a aquello de que se hace, y que el último anillo de esta cadena no haya sido engendrado ni producido, puesto que la generación subsiste, y es imposible llegar al ser desde el no ser”¹¹⁰³.

Entre los significados de ‘divino’, primero en Platón, después en su discípulo, está el de calificativo para vida plerónica de felicidad sin fin¹¹⁰⁴. Emblemática en supuestas entidades designadas como ‘dioses’.

Aristóteles supera el politeísmo ambiental que, socialmente, le envuelve reduciendo la heterogeneidad diosera a la unidad (monoteísmo metafísico). Todos los dioses habidos y por haber, lo son desde una misma cualidad y calidad: su ‘divinidad’.

4. De la Escolástica a Hegel

El teólogo escolástico Eckart distinguía entre ‘dios’ y ‘divinidad’, concepto este último por el que Dios es ‘dios’. “El ser divino – tenía escrito Aristóteles- es un ser animado, eterno y perfecto”¹¹⁰⁵. Y el mortal en quien aparecen valores sobrehumanos (vigor y excelencia atléticos, bondad platónica), refleja autosuficiencia ‘divina’, por analogía.

La inseparabilidad platónico-aristotélica, entre la idea de lo ‘divino’ y la de ‘lo eterno’ con que se encuentran los pensadores cristianos (Clemente de Alejandría, san Agustín) pudiera parecer hoy arcaica. Pero en el siglo XX, Whitehead sigue llamando “objetos eternos” a las ideas.

¹¹⁰² Aristóteles, *Metaf.* II, 3, 999 b.

¹¹⁰³ *Ibid.* 999 a.

¹¹⁰⁴ Id. *Ética a Nicómaco* 1074b. *Aion* con artículo, *é aion*, significa *la vida* (*Cornelii Schrevelii Lexicon*). Karl Rahner, entre los máximos exponentes católicos en teología del siglo XX, muere sin esa seguridad filosófica. “Confieso – escribía a sus ochenta años- que, a mi juicio, una tarea atormentadora y no lograda del teólogo de hoy es descubrir un mejor modelo representativo de la vida eterna” (en Ruíz de la Peña, *Escatología*, BAC, Madrid, 1996 cap. VII, pp. 197-223).

¹¹⁰⁵ Aristóteles, *Metaf.* XII, 7, 1073^a.

Leer ciertas afirmaciones del autor *De lo divino en el hombre*¹¹⁰⁶, lleva a que nos imaginemos a Platón, o a Aristóteles escribiendo en alemán. Como leer determinadas páginas del autor de *El Misterio del ser* puede hacer pensar en un Hegel griego que escribiera en francés¹¹⁰⁷.

Hegel no reconoce línea de demarcación entre metafísica y teodicea. Tampoco la había trazado la Escolástica aristotélica¹¹⁰⁸. El supremo de los valores *Primera Causa* (universal), causa de las causas, *Primer Motor* del universo, es de naturaleza metafísica. Cosas como esas, o como la naturaleza del alma, son accesibles únicamente por inducción-deducción lógica metafísica¹¹⁰⁹. Es a lo que se dedica la filosofía primera (Prima Philosophia); sinónimo aristotélico y escolástico, por igual, de metafísica que de ‘teología’.

Santo Tomás de Aquino da el visto bueno a todo eso: “El fin último del conocimiento humano y de sus actos es el conocimiento de Dios”¹¹¹⁰. Su obra, dirigida al Islam, se mueve en el mismo aristotelismo de referencia. Comienza la *Suma contra Gentes*¹¹¹¹ con esta recomendación: “Por referirse el discurso filosófico precisamente al conocimiento de Dios y de lo divino, es preciso que la metafísica, entre todas las demás partes de la filosofía, sea, y es a la que, en última instancia, hay que aplicarse”. Difícil tarea que comienza enfocando la especulación hacia más allá de la temporalidad.

La demostración aristotélico-escolástica del máximo eterno (lo ‘divino’ en Aristóteles, ‘Dios’ en la escolástica), es prueba que llega por vía cronológica exterior. De la observación de los sentidos, (efecto-cause, movimiento-móvil, contingencia-necesidad, perfecto-más perfecto), deduce que la realidad va y viene desde y hacia más allá de lo observable. Y al ‘desde’, ‘hacia’, que Aristóteles llama Primera Causa y Primer Motor, “nosotros lo llamamos Dios”, escribe santo Tomás iniciando la *Suma Teológica*.

¹¹⁰⁶ “Toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna obra de Dios [...]. Es por su quiddidad y por el contenido del destino que se sigue de ella”, que no queda en imagen (temporal) de la divinidad, sino que el alma espiritual descansa –no por su existencia, pero sí por su esencia eterna- eternamente en Dios” (Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 162-163). El estoicismo no lo diría de otra forma.

¹¹⁰⁷ “La dimensión de profundidad no interviene, al parecer, sino cuando el futuro se enlaza misteriosamente con el más alejado pasado. Se diría, por oscura que sea semejante idea, que el pasado y el futuro se mueven en el seno de lo profundo, se estrechan en una zona que yo llamo el presente, y que sería un Aquí absoluto en el aquí contingente; esta zona donde el ahora y el entonces tienden a fundirse como hace un momento lo próximo y lo lejano, no puede ser más que lo que llamamos eternidad, y esta palabra indispensable, pero a la cual es imposible asignar un contenido figurable, adquiere aquí toda su significación” (L. Lavelle, *Le Mystère de l'être* (1951), 1, 209).

¹¹⁰⁸ “La filosofía escolástica viene a ser una misma cosa que la teología; ésta es filosofía y la filosofía es teología” (Hegel, *El concepto de religión*, 99). Aunque Hugo de San Victor distinguía, con otros escolásticos, entre teología mundana (filosofía) y teología divina, la revelada. En el siglo XV surge con Sabunde la “teología natural”, no revelada, y en el siglo XVII la “teodicea”, con Leibniz. Teología natural en los filósofos ingleses, y luego en Hegel. Simone Weil, sincretista, autora de *La espera de Dios* (1950), distingue entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, no lejos del último del intuitivo y sentimental (*El conocimiento sobrenatural*, 1950).

¹¹⁰⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*, lib. I, cap.2. Campo de sabiduría único para llegar al reino de la inmortalidad (*Ibid.*).

¹¹¹⁰ *Summa contra gentes*, lib. 3, cap. 35

¹¹¹¹ *Ibid.*, libro 1, cap. 4.

Argumentación poco convincente para filósofos modernos. Malebranche¹¹¹² ve equívoca y confusa la manera de deducir que tiene la escolástica; por lo que “algunas de sus demostraciones dan pena”. De hecho, Descartes, autoridad para Malebranche, prefiere otro tipo de prueba, que no sea la cosmológica.

La existencia de ‘Dios’ es un hecho de conciencia. Se deduce del hecho mismo de estar pensando. La conciencia le dice a su yo que no se ha creado a sí mismo. De haberse creado a sí mismo, se hubiera producido con cualidades que ve que no tiene. Por lo tanto, es efecto de algo anterior y más perfecto que ‘yo’. De perfecto, a más perfecto, y de aquí a la precipitada deducción cartesiana de lo más perfecto, (o ‘Dios’); un dios de conciencia.

De otra noción escolástica y cartesiana, la de sustancia¹¹¹³, Spinoza, cartesiano¹¹¹⁴, deduce que *sólo se da una sustancia* autosuficiente, independiente, sin accidentes, autónoma, absoluta y universal, que es Dios.

Hegel interpreta ese Spinoza a su manera. Spinoza no quiere decir que ‘Dios’ sea cuantitativamente el Todo cósmico, porque tal panteísmo nunca ha existido¹¹¹⁵. Bajo el “nombre insulso” de *panteísmo*, escribe Hegel, lo que Spinoza quiere significar es que “Dios es concebido como sustancia y lo finito como accidente”¹¹¹⁶. Dios es entidad lógica. Krause, discípulo de Hegel, salvando el dualismo (no todo Dios, sino Dios en todo), acuña el término *panenteísmo*.

Según Hegel, Spinoza no es panteísta porque reconoce la diferencia entre ‘lo divino’ y el hombre. Lo que caracteriza al espinosismo es “tener a ‘Dios’ como meta, no afirmar diferencias, o contraponerlas. Constante “hacia Dios” de parte del hombre. El mal consiste en cuestionar esa dirección; en detenerse y entretenerse con diferencias.

Sin embargo, la lectura más ajustada de Spinoza es de naturaleza ontológica. Al final de su *Ética*¹¹¹⁷ le sugiere al ‘alma’ que re-conozca en su ser el de ‘Dios’, y *sub specie aeternitatis*; es decir, en contexto de eternidad. Conciencia de enraizamiento en eternidad, productora de lo que el pensador holandés llama alborozo de eternidad, amor espiritual (*intellectualis*) liberado de pasiones temporales¹¹¹⁸. Exhortación meta-física que el gran pensador reconoce que queda lejos del alcance de la gente¹¹¹⁹, resignada a consumirse existencialmente mortal, sin salvación filosófica, por lo mismo.

¹¹¹² Malebranche, *Recherche de la vérité*, passim.

¹¹¹³ Que se basta a sí misma, frente al accidente, dependiente de la sustancia.

¹¹¹⁴ Si Spinoza hubiera vivido antes de Descartes, habría pensado y escrito diferente (Bergson, *La pensée et le mouvant*, 123). Pero Descartes tenía lo suyo de ‘escolástico’. (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1951.

¹¹¹⁵ Hegel, *o. c.*, p. 238

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ Spinoza, *Ética*, 5, propos. 30

¹¹¹⁸ *Ibid.*, prop. 35.

¹¹¹⁹ Paul Tillich, *o. c.*, 26

En la línea de san Anselmo y de Spinoza, Hegel también juzga “insatisfactoria e inadecuada” la prueba cosmológica de que Dios existe¹¹²⁰. Tal ‘Dios’ es *derivado*, dice él: es “nuestro saber acerca de Dios”, no precisamente Él. Dios *no es* representación¹¹²¹. Dios *es*, queda ‘fuera’ de ella. Es lo que no es. Distinción y distanciamiento entre ser y re-presentación sobre las que insistía Kant¹¹²², y en las que ‘eternidad’ se reduce a concepto negativo: *no ser tiempo*.

Mérito del argumento *ontológico* de san Anselmo, (para Hegel “este gran pensador especulativo”) es que pasa de un ‘Dios’ lógico a un Dios ontológico¹¹²³; como es mérito de Spinoza definir la “causa absoluta, la sustancia, como lo que no puede ser pensado sin existencia; como aquello cuyo concepto contiene existencia”¹¹²⁴. Argumentación y dirección en las que san Anselmo se había adelantado.

¿Pero en qué grado es óptica una existencia metafísicamente ‘deducida’? Conocida la afirmación de Husserl: ‘las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos’¹¹²⁵.

El juego lógico-metafísico de Hegel (finitud-infinitud, indeterminación-determinación), hasta fundir (idealísticamente) opuestos es, desde imposible fidelidad al teísmo, invitación al panteísmo y transteísmo orientales. Como es dudoso el monoteísmo de Lavelle desde su “metafísica del eterno presente”, o “l’être tout entier dans un unique regard”¹¹²⁶, con margen (¿?) para la perspectiva existencial de lo múltiple y diferente.

5. La Biblia latina de por medio

Por más que se quiera separar metafísica de religión¹¹²⁷, si la metafísica puede hacerse sin religión, (detestable ésta para Lucrecio Caro), objetable para Whitehead¹¹²⁸, la religión necesita la metafísica porque es metafísica. La origina la metafísica y no da un paso sin metafísica.

¹¹²⁰ Hegel, *o. c.*, 248-249.

¹¹²¹ Dios representado, *Dios nada*, tenido en cuenta por la escolástica. El grado sobreeminente con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no pueden expresarse por nombres nuestros. Si no es, o por negación, como cuando decimos Dios es eterno, o infinito, o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos causa primera o sumo bien. En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con Él guardan los otros seres” (S. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*, lib. 1, cap. 30).

¹¹²² Hegel, *o. c.*... 260

¹¹²³ *Ibid.* 259-65. Plantinga, A. (Edit.) *The ontological Argument*. MacMillan, London, 1968.

¹¹²⁴ Hegel, *Ibid.* 263

¹¹²⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

¹¹²⁶ L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, 421

¹¹²⁷ Lo hace René Guenon en *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*: “Mientras que el punto de vista religioso implica esencialmente la intervención de un elemento de orden sentimental, el punto de vista metafísico es exclusivamente intelectual”. Apreciación cuestionable a la luz de la metafísica del sentimiento.

¹¹²⁸ “La religión no es necesariamente un bien; puede ser, incluso, un gran mal [...]. El dios con quien nos aliamos puede ser un dios destructor, un dios que, deliberadamente, se desinteresa del mundo. No debiéramos estar obsesionados con la idea de que la religión es un bien. Es una ilusión peligrosa. Lo único que hay que retener es el carácter eminentemente importante del fenómeno religioso. La historia lo prueba sobradamente” (A. N. Whitehead, *El*

La metafísica origina la religión tanto como puede negarse a originarla. De hecho, el ‘dios’ de Whitehead no es teologal. No lo es el de científicos contemporáneos que siguen utilizando esa palabra, pero vaciada de su contenido religioso tradicional. “La chispa de Dios’, ‘La fórmula de Dios’, ‘La partícula de Dios’ se refieren a la millonésima de millonésima de segundo (el tiempo más breve calculable por la ciencia) que precede al hipotético Big Bang. El precedente ‘Dios’ es una incógnita *X* más, científicamente decorativa. Pertenece, como el Acto Puro, Primer Motor de Aristóteles, (o como el de Hegel), al “reino inagotable de las formas abstractas”.

Religión, para el citado matemático y filósofo inglés, no tiene nada que ver con ‘religación’ (Cicerón), ni con adoración o veneración (Biblia, Corán); ni siquiera con el sentimiento de dependencia (Schleiermacher, Feuerbach). *Religión es lo que cada cual hace de su soledad.*

Es (puede serlo sin dios) reflexión y decisión existenciales. La ‘realidad absoluta’, de que habla también nada menos que Edgar Allan Poe, puede variar cerebro por cerebro. Es tan relativa, que cada cual puede localizar su razón de existir en formas y en fórmulas diferentes. Aristóteles extrae de la observación convivencial diferentes razones para vivir y convivir: para unos el placer, para otros el dinero, o el poder, o todo eso reunido.

Ambas, religión y metafísica (esencial o existencial)¹¹²⁹, se reúnen a propósito, de la pregunta fundamental acerca del por qué, desde dónde, y hacia dónde, del tiempo. “La primera cosa por hacer de quien quiere llegar verdaderamente al conocimiento metafísico, es situarse fuera del tiempo, o, diríamos de buena gana, en el no-tiempo”¹¹³⁰. Y por ser bíblica la religión de Occidente, y occidental, sobre todo, la Filosofía¹¹³¹, las aproximaciones resultan inevitables, tanto concienzual como culturalmente.

porvenir de la religión (1939). E. Bloch, “Una religión atea”, en J. A. Gimbernat, *Filosofía de la religión* (Fraijó), 601-616.

¹¹²⁹ “Especulación pura” que excede posibilidades de experiencia. “La metafísica es un esfuerzo por conocer la realidad en su conjunto, no sus diversos modos de manifestarse; va más allá de la física, de la experiencia, por lo que sus conocimientos son vagos e inciertos, puesto que le falta la comprobación empírica; cuando ésta se logra con respecto a algún problema particular, deja de pertenecer a la filosofía y reconvierte en otra rama de la ciencia, como ha ocurrido con la Psicología, que antes era una indagación sobre la naturaleza del alma. Pero la metafísica no dejará de existir jamás, porque la ciencia responde siempre hasta cierto límite a los problemas que se plantea el hombre y no es probable que responda nunca a todos ellos” (J. Bogan, *Literatura y Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971, 11-12). Kant desemboca la metafísica en la ética, Hegel en la lógica, Schleiermacher en la religión. (p. 8).

¹¹³⁰ René Guenon, *Metafísica Oriental*, (1951).

¹¹³¹ Brentano, *Religion und Philosophie: ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben*, Bern: Francke, 1954.

Eminencias en la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard...), llevan a ella su cristianismo. Sus respectivas metafísicas¹¹³² tienen que ver con la región religiosa a que pertenecen. La Biblia, evidentemente, les influye.

Por milenios, la religión hebrea no pasó de ser globalmente insignificante, provinciana. Es el cristianismo quien la internacionaliza. Y no sólo eso. Al encontrarse con moldes terminológicos (y contenidos) grecorromanos anteriores a los Profetas, lee a éstos fuera de su idioma propio, helenizados tres siglos antes en Alejandría. Andando el tiempo, Yahvé, Moisés y los Profetas, acaban siendo leídos en el contexto de la metafísica griega.

Mas, por el hecho de ser ideológico todo documento religioso, lo ‘teologal’, en eternología, no aporta novedades filosóficamente valiosas que no estuvieran previamente presentes en el método desmitificador y reduccionista de la metafísica griega. Porque si las ideologías divergen, la metafísica que a barca más desde menos, máximos desde mínimos, es reduccionista. Y a la luz del pensamiento griego, la eternología mosaica encuentra marco de precisión conceptual superior al hebreo.

A la luz de las ‘revelaciones’ comparadas, éstas no coinciden. Hasta en una misma ‘revelación’, la proliferación de interpretaciones la vuelven insegura¹¹³³. La misma Biblia la componen mentalidades opuestas. “Morada eterna” en la mentalidad hebrea es el sepulcro¹¹³⁴. Bajo influjo greco-cristiano, sin embargo, esa morada ‘eternamente’ lúgubre, se transfiere a “una morada eterna en los cielos”¹¹³⁵. Son incontables las sutilidades ‘teologales’ bajo las cuales se deja leer esa fuente de sectas sin fin que es la Biblia.

El Eterno bíblico no lo es en todos los aspectos. Hay en Él temporalidad temperamental. “No estará “enojado eternamente”¹¹³⁶. Cambia de talante. Es creador iracundo¹¹³⁷. La ira sobreale como atributo del Yahvé mosaico. Su criatura,

¹¹³² Como es el caso del mismo Lavelle. “Toda la producción del filósofo francés cuenta con este ingrediente importantísimo: a la propia *conciencia*, al *mundo*, al *tiempo*, a la *eternidad*, al *Absoluto*, a *Dios*. La atención -más o menos cultivada- descubriría al hombre de vida vulgar y al de vida auténtica” (García Caffarena, *o.c.* 58).

¹¹³³ Contribuyen no poco, además del problema del mal, la paleontología y astrofísica contemporáneas, tentadas de incluir a ‘Dios’ en la dinámica del evolucionismo cósmico. “Entre esas concepciones hay algunas extrañas, propiciadas por la existencia del mal. Por ejemplo, se ha llegado a suponer que Dios es fundamentalmente bueno, pero que, como dice el Antiguo Testamento, sufre ataques de ira que le perturban, o que va mejorando con el paso del tiempo, de modo que todavía tiene poco éxito en su lucha contra el mal. En modelos de ese tipo, Dios es finito y sólo puede adivinar el futuro de manera probabilística. Este punto de vista fue defendido por el filósofo americano Charles Hurstshorne, profesor de la universidad de Chicago, recogiendo el pensamiento de los italianos Lelio Socini (1525-1562) y su sobrino Fausto (1539-1604), que sostenían que Dios apende y crece a medida que pasa el tiempo. El físico angloamericano Freeman Dyson, nacido en 1923 y uno de los creadores de la electrodinámica cuántica, se manifiesta también como sociniano” (Rañada, *Los científicos y Dios*, 45-46).

¹¹³⁴ *Qo* 12, 5.

¹¹³⁵ *2 Co* 5, 1.

¹¹³⁶ *Is* 57, 16. Compasivo, según las circunstancias. Difícil de concordar impasible con compasivo en fórmula de san Bernardo. *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. En ese dios hay *pathos*. Los escolásticos no aclaran cuando afirman que el amor de Dios no es afectivo, sino efectivo. Jesucristo Dios sufriendo trae a la teología un problema insoluble lógicamente. Porque, “la Biblia no permite eludir la cuestión del sufrimiento de Dios” (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, p. 221).

¹¹³⁷ *Sal* 90, 4-11. “Yahvé desde lo alto ruge” (*Jr* 25, 30).

el ‘hombre’, transcurre atrapada entre dos frentes violentos: el de la ira divina que (según el poeta salmista) lo creó, y el diablo, principio del mal¹¹³⁸.

Con textos realmente crueles, como el de Pinjás quien sorprende en la carpa de campaña a un israelita en pleno coito con una ‘extranjera’, y los atraviesa con la lanza por los genitales. Yahvé, satisfecho. “He desviado mi cólera de contra los hijos de Israel por haber mostrado su celo por mí en medio de ellos; por eso yo, en mi celo, no he aniquilado a los hijos de Israel”¹¹³⁹. Tales cambios de talante en el Eterno, le temporalizan. La mentalidad mosaica, está ahí; difiriendo en la colección con mentalidades opuestas.

La división de la colección teológica israelita en hebrea y alejandrina, supone reescribirla y releerla en un idioma desconocido por sus creadores originales.

Ambos, hebreos y griegos, hacen frente al ‘siempre’ temporal. Yahvé es el Eterno “desde siempre hasta siempre”¹¹⁴⁰, y a la biología (mortal) del hombre sabemos la morada (sepulcral) que (mosaicamente) le aguarda *para siempre*. Común denominador, ‘siempre’, con significados opuestos. Uno constatable, temporal, dimensionable y otro especulativo. El Eterno es (metafísica ‘revelada’) *desde siempre*¹¹⁴¹.

No le debe gran cosa la filosofía a la especulación hebrea. Su metafísica, sacralizada, (lo había sido la mitología griega antes de que la superara la lógica), se mantiene en ‘revelación’ impositiva. Tiempo antes, tiempo después. Referente inamovible, el tiempo; y desde inaccesible ‘antes’. “Priusquam montes fierent, aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus”¹¹⁴² [antes de que nacieran las montañas y la tierra y el orbe se formaran, *de una a otra eternidad* eres tú Dios]. Superlativo ‘*siempre*’.

El traslado de *aion* a *aeternitas*, a *saeculum*, (desde siempre hasta siempre, *ab aeterno in aeternum*, o *in saeculum saeculi*)); a *aevitas*, y a *aetas*, deja ‘eternidad’, a merced de sentidos acomodaticios¹¹⁴³. La evocación romántica de la *aeternitas*, más allá de siempre, en énfasis musicales litúrgicos y monacales occidentales, pone a resonar la indefinición. “Dominus regnabit *in aeternum et ultra*” [Yahvé reinará para siempre jamás]; literalmente, hasta más allá de eternidad¹¹⁴⁴.

¹¹³⁸ *Sb* 2, 23-24.

¹¹³⁹ *Nm* 25, 10.11.

¹¹⁴⁰ *I Cr* 29, 10.

¹¹⁴¹ *Sal* 93, 2.

¹¹⁴² *Sal* 89, 2.

¹¹⁴³ “Eterno se dice en la Biblia de tres maneras: (1), en cuanto algo existe sin término y sin fin ni sucesión [...] y así sólo Dios es eterno. (2) (coevum) expresa también la totalidad de una edad. Así, el marido es eterno [incambiable] ‘para la esposa, y ella para él; o la ley de la circuncisión para Abraham. La circuncisión del prepucio es signo de ‘alianza eterna’ (Gn 17, 13) [permanente]. (3), puede significar también lo que no será sustituido por ninguna otra cosa, como el sacerdocio de Cristo. ‘Nueva Alianza en mi sangre’ (Lc 22, 20), nuevo y eterno Testamento. ¿Si nuevo, cómo es que es eterno? Porque sustituye al Viejo, y eterno porque no será sustituido. (4), también en la Biblia se denomina eterno, en sentido figurado, a un gran período de tiempo, como el de la Iglesia; o expresiones como acerca de los levitas: ‘servirán eternamente’; o como la asignación de comarcas: ‘la tierra establecida para siempre’, etc.”. (Didacus Ximenez Arias, *Lexicum Ecclesiasticum latino-hispanicum, reservata ubique vera etimologiae ratione*, Barcinone, 1750).

¹¹⁴⁴ *Ex* 15, 18.

Sempiternidad que puede no rebasar la categoría ‘tiempo’. “Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum, en *in saeculum saeculi*” [tu nombre memorable por todas las edades, y así te elogiarán los pueblos por los siglos]¹¹⁴⁵. Desconocedor del catastrofismo galáctico, el poeta salmista celebra imaginario pacífico siempre.

La temporalidad ‘eternizada’ tiene, a veces, carácter moral. “In memoria aeterna erit justus” [en eterna memoria sobrevive el justo]¹¹⁴⁶. En el extremo contrario, “oprobium sempiternum quod nunquam delebitur” [ignominia eterna que no podrá olvidarse]¹¹⁴⁷. Sinónimo de ‘nunca’. “In omnibus operibus tuis memorare novíssima tua, et *in aeternum* non peccabis” [en todos tus actos acuérdate de tu final y no pecarás nunca]¹¹⁴⁸. “Siempre’, ‘nunca’, ‘jamás’; “por lo largo de los tiempos”¹¹⁴⁹, indefinido.

A veces, *aeternitas* se deja entender con el invariable aspecto celeste. “Como los días del cielo”¹¹⁵⁰. “Sicut luna perfecta in aeternum, et testis in coelo fidelis” [estará siempre firme como la luna, un testimonio fiel en el espacio]¹¹⁵¹. Lo mismo la imponente orografía. Los cimientos montañosos de Jerusalén, definitivos. “Sion non commovebitur in aeternum” [como el Monte Sion, que no vacila, que está firme por siempre]¹¹⁵². Catastrófico, imaginar lo opuesto. “Contriti sunt montes saeculi, incurvati sunt colles mundi ab itineribus aeternitatis ejus” [se desmoronaron los montes eternos, se hundén los collados antiguos, sus caminos de siempre]¹¹⁵³.

Textos y testimonios que, latinizados, (las traducciones no concuerdan, ni pueden), coinciden en que detienen líricamente un tiempo ‘creído’, declarado sagrado, (por ‘revelado’).

6. La eternidad del Destino

El amor *intelectual* en eternidad (Spinoza) es en Nietzsche *amor fati*, empatía con el inmutable destino.

‘Destino’ es hoy palabra familiar de aeropuerto. Indicadores y altavoces lo fijan en la retina, o en el tímpano de millones que enfilan hacia alguna parte.

Entre el despegue y el aterrizaje, el invento volador explaya su empuje brutal para ascender, sostenerse, y avanzar atropellando nubes, dejándolas en retaguardia, o sobrevolándolas.

¹¹⁴⁵ Sal 44, 18.

¹¹⁴⁶ Sal 14, 7.

¹¹⁴⁷ Jr 20, 11.

¹¹⁴⁸ Si 7, 40.

¹¹⁴⁹ Sal 93, 5.

¹¹⁵⁰ Sal 89, 30.

¹¹⁵¹ Sal 88, 38.

¹¹⁵² Sal 124, 1.

¹¹⁵³ Ha 3, 6.

Metáfora para la travesía existencial, donde nadie se embarca voluntariamente. La conciencia se encuentra despertando en pleno viaje. Nadie ha sido libre para emprenderlo o no emprenderlo camino de la muerte.

La duración existencial promedio del viviente humano daría para largos viajes espaciales. En términos cuantitativos, no tanto como el tiempo de ciertos árboles, o el de las tortugas. Con otra diferencia. La travesía existencial del hombre es mental, no espacial.

No es pura ficción imaginarse a toda una tripulación embarcada en estado inconsciente hacia un punto de llegada desconocido. Conocemos a la especie biológica racional ignorando su origen, así como su destino histórico, sustituyendo la carencia de información por orígenes y destinos metafísicos. Ha llenado bibliotecas con lo que parecen respuestas, pero que no pasan de hipótesis parcialmente válidas para consumo ideológico de respectivo grupo.

Grupos que aureolan el destino sacralizándolo, y grupos que lo desacralizan. Lo sacralizan tanto el politeísmo como el monoteísmo. Lo desacraliza, naturalmente, el ateismo¹¹⁵⁴, y lo mixtifica la escolástica cristiana e islámica.

Pero, ¿qué es ‘Destino’? Hesiodo comienza su *Teogonía*: “Antes que nada existe el Caos”. Anterior a todo nada, también llamada caos. No se deja pensar el antes absoluto de todo, el no del sí, el sí del no. Lo han intentado todas las teogonías y cosmogonías y, después las filosofías. Cuanto es dejó atrás el no-ser. El origen absoluto en su propia víspera, se queda en mental. Es realmente mental. La lógica puede ser creadora absoluta.

Hegel hace famosa la fórmula, ‘todo lo real es racional, y todo lo racional es real’. Lo primero, porque tenía ser existencial; y porque, una vez siendo lo demuestra¹¹⁵⁵.

El gran pensador ‘germaniza’ a Aristóteles. “Parece que la lógica es un testimonio a favor de lo que nos aparece en el mundo fenoménico, y que a veces los fenómenos que observamos son testimonio fehaciente a favor de la lógica y la razón”¹¹⁵⁶. Indistintamente de si algo es mental, o extralógico, es desde antes.

La teogonía y cosmogonía, llaman al antes nada, y a ésta *abismo, oscuridad, vacío*. El alfabeto hebreo tiene la letra simbólica del comienzo absoluto, *Ayin* (extensión, luz, ojo, nada). El vacío abismal, la nada, a partir del el ojo-luz en que comienza la

¹¹⁵⁴ Execrado por el monoteísmo. “Así discurren, pero se equivocan: les ciega su maldad. No conocen los secretos de Dios, no esperan recompensa por la santidad, no creen en el premio de las almas intachables” (*Sb* 2, 21).

¹¹⁵⁵ Hegel, racionalizando su escatológica cristiana, sustituye Destino por Espíritu Universal. Lo sucedido en la historia sucedió por necesidad de esa forma en que ocurrió. “Hegel vuelve a tomar la ideología judeo-cristiana para aplicarla a la historia en su totalidad: el Espíritu Universal se manifiesta *continuamente* en los acontecimientos históricos, y no se manifiesta más que en ellos. La historia se convierte, pues, *en su totalidad*, en una teofanía: todo lo que ha sucedido en la historia debía suceder así, porque así lo ha querido el Espíritu Universal” (M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 84).

¹¹⁵⁶ Aristóteles, *Del Cielo* 270 b

cosmogonía mosaica. Comienza en el reconocimiento que hace la luz de un antes oscuro y caótico.

La necesidad de ‘antes’ (con nombres y personificaciones diferentes) tiene que ver con la *Necesidad* en sí. El mito la personifica como ejecutora del *Destino*. Es del *Destino* de quien proceden (quien las precede) todo ser y existencia. El mito lo sitúa imperando, incluso, sobre ‘lo divino’; avasallando todo cuanto se cree libre¹¹⁵⁷ de él.

Cabe no creer en el Destino. *Fedra* no cree en tal cosa, amparándose (aplastada por ‘el’) en “quienes creen que los hados no existen”; o lo relegan a creencia mítica. Como creencia (Diké, Ananké, Moira) está en el origen de creaciones tan grandiosas como la *Iliada*¹¹⁵⁸, lógica mitológica en todo su poderío.

El mito ve al *Destino* como hijo del *Caos*, su producto. Del caos materia primordial, informe, (hoy *antimateria*) procede todo. Es el más poderoso de los ‘dioses’, pues, como antecesor, los produce. El *Caos* prescindirá de nuevo de ellos, engullidos por él en hecatombe cósmica final¹¹⁵⁹. En la figura de un anciano severo, el globo del mundo bajo sus pies, lleva en la mano derecha la urna que contiene el destino, de todo¹¹⁶⁰. El mito le fabrica un templo de bronce, sobre cuyo altar de hierro reposa el libro en que constan los destinos irrevocables de cosas, tiempos, dioses y hombres.

Hijo del *Caos* y de la *Noche*, el Destino es ciego. Progenitor e hijo se intercambian como portadores de la urna que contiene las decisiones irrevocables que las tres Parcas (Cloto, Laquesis y Átropos) se encargan de ejecutar. La última es portadora de la tijera que corta el hilo de la vida¹¹⁶¹. Equivalente bíblico, ‘el Libro de la Vida’, en el que todo, antes de que suceda, consta inscrito. Dando por supuesto que todo lo eterno es necesario, como todo lo absolutamente necesario es eterno santo Tomás repite a Aristóteles: “Todo lo que es necesario es eterno”¹¹⁶²

Dejando el dialecto del mito, Séneca entresaca de él “la ley infalible y eterna”, conforme a la cual todo se origina *pre-ordenado*, *pre-destinado*, *pre-dirigido*. “Todas las cosas se rigen por una ley inflexible y eterna. El hado nos lleva, y todo cuanto tiempo de vida está reservado a cada uno, determinado quedó ya en el momento de nacer. Una causa depende de otra causa, y el orden eterno de las cosas determina el curso de los negocios privados y de los públicos”¹¹⁶³. De ahí a su descripción: “El orden del destino arrastra, rotando, el mantenimiento eterno de

¹¹⁵⁷ Argimiro Ruano, “El sexo de los dioses”, *Atenea*, Revista de la Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez, 6, 1969, 11-48

¹¹⁵⁸ Argimiro Ruano, “Iliada para robots. La libertad destinada”, *Atlántida*, Revista del pensamiento actual (Madrid), 8, 1970, 588-600.

¹¹⁵⁹ Séneca, *Las Troyanas*.

¹¹⁶⁰ J. Mh. *Compendio de la mitología e historia de los dioses y héroes falsos*, Barcelona, 1828, 3-4.

¹¹⁶¹ J. Humbert, *Mitología*, trad., del francés de B. O. O., Gustavo Gili Edit. Barcelona 1977, 5ta., edic. 85.

¹¹⁶² *Suma contra gentes* 1, 83.

¹¹⁶³ Séneca, *De la Providencia*, V.

las cosas, cuya primera ley es la de tener que observar este decreto”¹¹⁶⁴. Y de ahí, a su definición lógica: “hado es la necesidad de cada cosa y de toda acción que ninguna cosa puede neutralizar”¹¹⁶⁵. En el *Tao* se aconseja, por eso, la entrega incondicional a lo eternamente necesario¹¹⁶⁶, que no puede ser de otra forma.

La necesidad es ‘necesaria’. Sin sentirla, el hombre no sería hombre. Sobreponerse negándola (*anorexia*, o *apatheia*) no convenció al hedonismo. Aunque tampoco éste convence incondicionalmente al asceta, quien, jerarquizando necesidades, sobrepone las que considera excelentes sobre las inferiores. Volvemos al estoicismo más adelante.

7. Eternismo e inmortalismo egipcios

El concepto de inmortalidad procede de Egipto, según Herodoto. Como es de procedencia egipcia –dice también-, el panteón helénico en general. Sus dioses se diferencian sólo en los nombres.

La serpiente *Pyton*, que amenaza a Apolo, es pariente lejana de *Apothis*, o *Apen*, que en Egipto amenaza con engullir el disco solar. *Ausir*, divinidad principal en la cuenca del Nilo, helenizado, pasa a la historia como *Osiris*. Atenea, es la divinidad egipcia *Neith*¹¹⁶⁷. *Tot* (Toht, Thoth) *Theuth* en Platón, es “uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman ibis”¹¹⁶⁸. En versión griega *Apolo*, fue “el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados y también los caracteres de la escritura”. Tales orígenes se vinculan con *Thamus*, el *Tutmose*, dinastía de los siglos catorce y quince a. de C., reinando desde “la región alta que los griegos llaman Tebas y cuyo dios es *Ammón*”. Es la región por la que aparece también Hércules con sus increíbles andanzas. Helenizada como *Heraclópolis*, a pesar de que data del siglo veintiuno antes de Cristo. Platón, poseedor “de los tesoros de la sabiduría egipcia”, según san Agustín¹¹⁶⁹ abre *El Político* con la invocación: “¡Por nuestro dios, Sócrates, por *Amón!*”. Zeus tiene en territorio egipcio-libio un santuario (sincretista) dedicado a *Zeus-Amón*.

El más ilustre de los Siete Sabios de Grecia, Solón, cuenta entre los visitantes del Nilo. Tales, otro de los Siete Sabios, visitante de Egipto, calcula la altura de las pirámides por su sombra y se lleva de Egipto la excelencia del agua entre los cuatro elementos. “Todo nació del agua, todo lo contiene el agua. Concédenos, Océano, tu eterno señorío”. El esplendor de Egipto surge del agua.

El *Timeo* narra la visita de Solón al centro cultural de Heliópolis, donde escucha de la clase intelectual sacerdotal que ‘los griegos son unos niños’. A la luz de la historia egipcia, ésta sabe más de ellos que ellos mismos. Porque, cuentos de niños’ son algunos de sus mitos, como el del Diluvio; como si hubiera existido

¹¹⁶⁴ Id. *Cn* 35.

¹¹⁶⁵ *Ibid.* 36.

¹¹⁶⁶ “La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. El sufrimiento de la necesidad no se apacigua en la anorexia, sino en la satisfacción” (E. Levinas, *o. c.* 164).

¹¹⁶⁷ Platón, *Timeo* 22b.

¹¹⁶⁸ Id. *Fedro* 25a

¹¹⁶⁹ Ch. Boyer, “La ‘Cité de Dieu’, source de la Philosophie augustinienne”, *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, El Escorial, Madrid, 1956, p. 54.

sólo uno; cuando han sido muchas las hecatombres astronómicas y tectónicas¹¹⁷⁰. La mitología transforma hechos telúricos personificando a los elementos en dioses y diosas envueltos en gigantescos combates.

De hecho, tanto la prosa platónica como la aristotélica remiten a tradiciones inmemoriales de “abuelos invisibles que nos reveló la tradición de los escritos sagrados”¹¹⁷¹. Escritos sagrados que custodiaban precisamente los santuarios del Nilo.

En la página platónica sobresalen sus contactos con Sócrates, discípulo de Heráclito y de Parménides, y de los pitagóricos. Pero Platón también ha “llegado hasta Egipto, donde se pone en contacto con los sabios adivinos”¹¹⁷², según Diógenes Laercio. Hay Egipto en su magisterio.

Si tenemos en cuenta que hay la misma distancia de nosotros a Sócrates que de Sócrates a las Pirámides, aquel Egipto casi neolítico sale a flote más de una vez en la memoria griega. El hundimiento de la Atlántida queda a nueve mil años de distancia en el *Critias*¹¹⁷³.

Antes del hombre neolítico queda la penumbra sobre el origen del hombre, ‘nacido de la Tierra’, en edades geológicas regidas por fuerzas sobrehumanas (extraterrestres) imponentes, ‘teocráticas’¹¹⁷⁴. El rebaño humano conoció tal régimen en cronología incalculable, ‘apacentado’ directamente por ‘dioses’. “La misma divinidad, personalmente, los apacentaba y los regía”¹¹⁷⁵. Una tradición que añora la conciencia colectiva posterior sin la experiencia de semejante privilegio¹¹⁷⁶. Lejano divinismo que trabajaba el subconsciente griego, así como su conciencia.

Años infinitos transcurridos daban también oportunidad para disentir. A propósito de la planificación urbana, Atenas excluye la monumentalización funeraria “para atraer a los del otro mundo”¹¹⁷⁷, tan característica de Egipto. Aunque, si Atenas no monumentalizaba arquitectonicamente el más allá, como lo hacía Egipto, lo hacía líricamente en la epopeya y en la tragedia.

¹¹⁷⁰ Platón, *Timeo* 23d. Entre tantos diluvios prehistóricos, está el hindú, con su ‘Noé, Vaivástará.

¹¹⁷¹ *Ibíd.* 26b

¹¹⁷² E. Shuré, *Orfeo, Pitágoras y Platón*, Buenos Aires, 1960. Diógenes Laercio, *Vidas, piniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1940, 138-139. E. Bréhier, *Historia de la filosofía*, (edición española, con prólogo de Ortega y Gasset (t. 1, cap. 2, “Lo que los griegos tomaron de la ciencia egipcia”). Concretamente, “no se destaca menos el papel de Egipto en la formación del concepto de *logos*”.

¹¹⁷³ Platón, *Critias* 108d.

¹¹⁷⁴ L. Pauwels / J. Bergier, “El hombre eterno”, y “Viaje de recreo a la eternidad”, en *La rebelión de los brujos* (21-80) se refieren a esa niebla cronológica. Por otra parte, “La barca (egipcia) de los millones de años” con formas animales, humanas y divinas en su tripulación, extiende el tiempo humano hasta lo inabarcable. En el idioma de los jeroglíficos, el modismo: “un millón de veces cierto”.

¹¹⁷⁵ Platón, *El Político* 271e

¹¹⁷⁶ “El recuerdo de estos hechos nos fue transmitido por nuestros primeros antepasados, hombres del tiempo que limita inmediatamente con el fin de este ciclo antiguo y nacidos al comienzo del ciclo actual” (*El Político* 270 e).

¹¹⁷⁷ Platón, *República* 427e.

El griego que enfatiza diferencias lo hace en nombre del ‘nacionalismo’: “Puesto que nosotros no sabemos nada de eso”, y ‘nos atenemos al uso de razón y no tenemos otro dios que el de nuestro país: el dios de Delfos’. Contradictorio, porque en Grecia hay muchos más dioses que el de Delfos, y Zeus, “cuya mansión más noble y bella situada en el centro del universo”¹¹⁷⁸, preside, pero no en solitario. El panteón helénico participa en la creencia egipcia de *un dios de los dioses*.

Ra-Atum es en Egipto “soberano de todos los dioses”. Ra, “soy aquel al que nadie se opone entre los dioses” (*Libro de los Muertos*). Por la *Fedra* de Séneca anda el “creador de los dioses inmortales”.

En ambos panteones la divinidad se da colegiada. En Egipto hay ‘dios’ (*neter*) y ‘dioses’ (*neteru*). La diosería egipcia se da por enéadas. El dios desconocido redondea el patrón decimal. Y en esa colegiación no todas las deidades son iguales. Hay jerarquía; dioses de primera, y dependientes. Presididos y hasta ‘producidos’ por un Zeus (*theós, dius*) indoeuropeo, con la eternidad como propiedad personal, que, extendida, a sus subordinados, y dosificada¹¹⁷⁹. Idea egipcia que separa eternidad de inmortalidad, señalando el origen de ésta en aquella.

Coinciden ambos panteones, sobre todo, en la imprecisión acerca de ‘lo divino’ (*theion*), que prevalece tanto en la diosología egipcia, como en la de Platón y Aristóteles. Establecida la diferencia entre ‘lo divino’ adjetivo, y lo divino en sí; facilitada posteriormente por la lógica metafísica griega. No obstante, Platón frasea la dificultad del hallazgo metafísico, así como la de su posterior divulgación. “Es una gran hazaña descubrir el Autor y Padre de este Cosmos, y una vez descubierto, es imposible divulgarlo de manera que llegue a todo el mundo”¹¹⁸⁰.

Egipto complicaba la diosología con la simbología, mediante la cual determinada deidad puede aparecer visualizada desde ángulos o advocaciones diversas¹¹⁸¹. La Venus egipcia puede ser “el dios de los dioses, como “el dios de la mañana”. Simbología que tiene sus pros y sus contras¹¹⁸², porque el símbolo puede añadir tanto como suprimir, o como suponer.

¹¹⁷⁸ Id. *Critias* 121b.

¹¹⁷⁹ Perora Zeus en el *Timeo*: “Dioses e hijos de dioses, de quienes yo soy el Autor, y de obras de quienes yo soy el Padre, habéis sido hechos indisolubles por mí, puesto que yo no voy a querer destruirlos. Pues si bien todo lo compuesto es corruptible, querer romper la unidad de lo que está armónicamente unido y es bello es obra de un ser maligno. Sin embargo, no experimentaréis nunca la corrupción, ni os veréis sujetos a un destino mortal, porque mi voluntad es para vosotros el vínculo más fuerte y más poderoso que aquellos con que fuisteis formados al nacer” (41 d).

¹¹⁸⁰ Platón, *Timeo* 28c.

¹¹⁸¹ “En la simbología egipcia Ra no sólo es el Sol, sin el propio Verbo, puesto que de él nace la creación entera, siendo la Unidad, y siendo representado en un jeroglífico que es una boca, o bien como un ojo” (Juan Martín Carpio, *Salida del alma a la luz del sol. Libro de los Muertos*, p. 41). Entre las ediciones castellanas de *El Libro de los Muertos* le damos preferencia a ésta, que lo presenta bajo una hermenéutica simbólica.

¹¹⁸² “Como en otros panteones, las generaciones de los dioses se suceden, desde aquellas que se presentan como principios cosmogónicos abstractos, pasando por los dioses planetarios y de la Naturaleza, hasta llegar a los dioses-reyes cercanos a los seres humanos” (Martín Carpio, *o. c.* 359). Humanos ‘divinos’, en Platón y Aristóteles.

Precisar en la mitología egipcia la personalidad de ‘Osiris’, “señor de las múltiples caras”, por ejemplo, resulta dificultoso. Tan pronto va identificado con la totalidad cósmica, compenetrándola, identificado con las estrellas, con Orión, como representado por el Nilo, o representando la naturaleza humana, puesto que padece, es sepultado, y resucita. Las deidades van turnándose en la presidencia de su Olimpo, cuyo *Jepri*, “soy la esencia de cada dios”¹¹⁸³.

La llegada de la lógica facilita las cosas en el mito griego. Platón, por ejemplo, facilita la creencia en Zeus bajo la analogía ‘presidencial’ de “el piloto del Universo”, Aristóteles analogía física de Primer Motor. En Séneca, “hablemos de Zeus cuyo timón rige esta nave gigantesca del mundo”¹¹⁸⁴.

Con la atribución pamicósmica pueden formularse incógnitas de carácter totalista, llámense ‘divinas’, o como se prefiera llamarlas. “El principio divino son los pensamientos del Todo y sus revoluciones circulares”¹¹⁸⁵; o “el dios que se basta a sí mismo y que es el más perfecto: el Mundo”¹¹⁸⁶. En la mente y fuera de ella la totalidad ‘divina’ sólo es igual a sí misma.

Con la lógica griega, sin embargo, no prescribe el hermetismo egipcio. Hermes Trismegisto, el tres veces grande, referente del helenismo, pertenece al renacimiento romano-egipcio.

Los misterios egipcios¹¹⁸⁷ para liberar ‘lo divino’ en el hombre, son de carácter reservado. Exigencia de grandes maestros a sus discípulos: nacer de nuevo, renacer. Propio de minorías con necesidades mentales superiores a las de la masa poblacional; intrigadas por lo que *El libro de los muertos* llama “las regiones del más allá”.

Más allá que desconocen las mayorías, y más allá de la propia mente para quien entra a iniciarse, porque aspiraba a conocer el antes del tiempo y el después. Meta, ‘deificarse’ (osirizarse), *ser como los dioses*, conseguir ‘verlos’. La cámara de iniciación (*Ra-stau*) es la ‘casa de Ra-Osiris’, ‘lugar de los dioses’.

Y es lo que, des-religiosizado, pasa a la pedagogía griega. Se parte de la división de la sociedad en ‘vulgo’ y ‘sabio’; y del ascenso de una a otra categoría.

Pitágoras crea la comunidad aislada, con prohibición de divulgar sus consignas, llevando la filosofía a rigurosa vida práctica. Una de las variadas interpretaciones del poema metafísico de Parménides (S. VI), es de carácter místico. Su lenguaje sería críptico, de iniciación. Protágoras (s. VI-V) comienza por aislar

¹¹⁸³ *Libro de los muertos* 345.

¹¹⁸⁴ Séneca, *CaL* 107.

¹¹⁸⁵ Platón, *Timeo* 91 a.

¹¹⁸⁶ *Ibíd.* 89b

¹¹⁸⁷ Mrcea Eliade afirma algo contradictorio: que “no existieron misterios iránios, babilónicos, o egipcios; y, sin embargo, “el término misterio tiene un sentido técnico básicamente preciso, y se refiere a una institución capaz de garantizar la iniciación” (“Religiones de los Misterios”, en *Diccionario de las religiones*, 231-232). Algo típicamente egipcio.

candidatos¹¹⁸⁸, salvándolos de la vulgaridad de la calle. “Todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito materias serias y de entregar de esa manera su pensamiento a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud”¹¹⁸⁹. Sócrates mismo sugiere la procedencia de su saber. “He conseguido en el Misterio instruirme acerca de la cuestión”¹¹⁹⁰. Y Aristóteles procede, como pedagogo, con dos grupos. Comienza con enseñanza *esotérica*, de iniciación, antes de pasar a grupos *exotéricos*, previamente iniciados.

En Platón, el hermetismo va más allá de la teoría pedagogía. Su *apoptheia*, visión de los dioses, tiene el precedente hermético egipcio¹¹⁹¹. Algo que molesta a Nietzsche es ese supuesto Platón decadente, entre ‘los alucinados del trasmundo’.

Esparce por toda su prosa el ideal de purificación interior y exterior para, liberados de la oscuridad de las sombras, lograr el estado contemplativo de familiaridad con la luz. Su alegoría de la caverna¹¹⁹² para ilustrar la ‘conversión’ de un estado mental de oscuridad al de la familiaridad con la luz, es de conocimiento obligatorio en la historia del pensamiento.

La llegada a ‘lo divino’, las condiciones para su descubrimiento; la superación de la animalidad, exigencias que incorpora su discípulo Aristóteles a la pedagogía, Platón las fundamenta en la antropología inmortalista de origen egipcio; en “el principio inmortal del viviente mortal”¹¹⁹³; principio a que el mortal ha de obedecer en todo cuanto hace, público o privado¹¹⁹⁴.

La antropología egipcia, base de su hermetismo, establece tres niveles. Sobre la base del cuerpo físico está: (1) *Ka*, energía vital universal individualizada; (2) *Ba*, psiquismo que se manifiesta en posibles siete momentos¹¹⁹⁵; y (3) *Aj*, dimensión superior, etérea, luminosa, que los griegos llamaron *nous*.

Latinizando a Platón y a Aristóteles, quienes, a su vez, habían helenizado ideas egipcias, Séneca repite: “La razón no es otra cosa sino una parte del espíritu divino sumergido en el cuerpo del hombre”¹¹⁹⁶. Enseñanza propia del estoicismo acerca del principio *hegemónico* en/del cosmos, manifestándose *como recta razón* en el cerebro humano.

¹¹⁸⁸ Platón, *Teeteto* 52c.

¹¹⁸⁹ Id. *Cartas* 313 y 345.

¹¹⁹⁰ Id. *Cratilo* 412 e.

¹¹⁹¹ Puede no estar en lo correcto el teólogo Tillich, cuando afirma que la inmortalidad no es doctrina platónica, porque “el platonismo es una transformación del alma en la esfera transtemporal de las esencias” (O. c. 105). Elude también el inmortalismo egipcio implícito en el platonismo.

¹¹⁹² *Rep.* VII, 555 e.

¹¹⁹³ *Timeo* 43 b.

¹¹⁹⁴ Platón, *Leyes* IV, 714 a.

¹¹⁹⁵ Con siete momentos: *subsistencia*, alimentación; *energización* con la alimentación; *valentía*, fuerza emocional; *lozanía*, capacidad mental; *consideración*, penetración mental; *resplandor*, intuición, iluminación; *venerabilidad*, vasallaje divino (Martín Carpio, o. c. 61).

¹¹⁹⁶ Séneca, *CaL* VI, 86.

8. Eternismo mosaico

Un hebreo-egipcio, Moisés, aparece radical en el horizonte histórico contra el inmortalismo de su entorno en el Nilo; no tanto contra el eternismo divino de sus dioses, que acomoda a la ideología monoteísta.

Osiris es “el Único, Señor de la eternidad, quien hace inmortal”¹¹⁹⁷, a diferencia del único eterno mosaico, *Yahvé*, quien no concede inmortalidad a los mortales.

Formado en la mentalidad egipcia, y habiendo tenido que convivir largamente con aquella cultura, es natural que en su independentismo político, e ideológico, queden rastros de mentalidad reinterpretada¹¹⁹⁸.

El *Yahvé* hebreo que conoce el antes y el después de los tiempos, tiene precedente en la deidad egipcia: “A mi me pertenece el ayer, yo conozco el mañana”¹¹⁹⁹. El creador hebreo que se arrepiente de haber creado al hombre (*Gn* 6, 6), tiene precedente egipcio: “Yo destruyo lo que equivocadamente he hecho”¹²⁰⁰.

El mesianismo de la tradición mosaica va históricamente precedido por ‘El Ungido’ (*mesehah*). Lo había sido el Faraón, ungido (no con aceite, como en Israel), sino con unguento de *cocodrilo*, de donde procede la palabra (aproximada) *mesías*.

En la cosmogonía mosaica hay precedentes más o menos universales. Moisés no comienza en cero. El caos, lo divino y las cosas, es tríada recurrente en toda la antigüedad. En el Egipto que él conoce, el caos, el vacío, la nada, es ‘la materia primordial’, (*Prâkriti* en la teogonía hindú), no perceptible por los sentidos, sobre la que exhala su aliento creador *Shu*¹²⁰¹. En el creador mosaico, “si recoges tu aliento, ellos fenecen retornando al polvo. Al emitir tu aliento, son creados y haces nuevo el aspecto de la tierra”¹²⁰².

La luz, primera criatura en la cosmogonía hebrea, en la hindú es *Vristi*, luz increada, que irradia como luz *mental*. Creara *Nun* en la teocracia faraónica, o *Yahvé* en la teocracia mosaica, era algo que se imaginaba y expresaba de la misma forma.

¹¹⁹⁷ *El Libro de los muertos* 407.

¹¹⁹⁸ “La influencia directa de Egipto en la sabiduría bíblica y literatura gnómica de Israel durante el primer milenio es patente” (Jean Yoyotte, “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección de Brice Parain, vol. I, Siglo XXI Edit, Madrid, 1970, p. 86).

¹¹⁹⁹ *El Libro de los muertos*, 180.

¹²⁰⁰ *Ibid* 186.

¹²⁰¹ “En los textos del Imperio medio se le llama el soplo de vida y el aliento impalpable de *Nun*, pues la creación parte de las aguas primigenias representadas por *Nun*, y en su comienzo emana a *Shu*, el aliento o soplo de vida primordial que daría nacimiento a los elementos que conforman el mundo manifiesto” (Martín Carpio, *o. c.* 56). En la tradición mosaica, ese ‘soplo’ divino es recurrente. “Insufló en sus narices aliento de vida y fue el hombre ser viviente” (*Gn* 2, 7). “Todo lo que tenía aliento de vida en sus narices” (*Gn* 7, 22). “El soplo de Dios me hizo, me vivificó el aliento del *Sadday*” (*Job* 33, 4).

¹²⁰² *Sal* 194, 29, 30.

Sinónimo de vida, la respiración, (*Prana* en el sánscrito, *neique* en el *Tao*) trae a la imaginación la primera de todas las respiraciones. *Brahma*, exhalando su aliento, lo produce todo; como todo se extingue cuando inhala. ‘Somos su aliento’, (el de Zeus) repetirá Séneca a distancia de milenios.

Moisés elabora su teogonía dentro de la narración universal de la creación por la palabra¹²⁰³, que, a través del judaísmo alejandrino, pasa al Evangelio de Juan¹²⁰⁴. El *caos* (vacío, abismo, cero, nada) de que parten todas las cosmogonías, con mitificación diferente, le resta originalidad al relato mosaico.

Todo lo visible, espacio (aire), fuego (astros), tierra y, naturalmente, el agua, tienen origen en la humedad oscura, (*Nun* egipcio) ‘aguas primordiales, o primigenias’, de donde ha surgido cuanto abarca la vista: el todo (conocido) más el reverso, la nada, dominio de ‘dioses’. *Atum* es ‘dios de todo’, de ese todo; lo mismo que *Osiris*, “el Señor del Todo”. Es la divinidad de la noche y del día, de la luz y de la oscuridad, de lo que se alcanza a ver y de lo invisible, ‘antes’ de lo absolutamente todo.

En la cosmogonía egipcia en que se educa Moisés, lo ‘divino’ que manipula la evolución es, como en la egipcia, plural. *Elohim* es uno de los nombres entre la variedad de ellos que lleva la deidad mosaica. Y habla en plural (*Gn* 1, 26). Los rodeos de los exegetas monoteístas ante el problema, quizá se zanján con que, simplemente, se trata de un resabio egipcio. En el panteón egipcio (como en Asia) ‘lo divino’ es plural; manifestaciones, aspectos diversos, designados con respetivo nombre (diferente).

‘Lo divino’ manipulando el caos inicial¹²⁰⁵, (‘Dios-Caos’), se manifiesta con nominación diferente, correspondiente a momentos aparicionales diferentes: *Nun* (momento inconsciente), *Atum* (semiconsciente, y *Ra*, instante consciente que crea cada cosa ‘nombrándola’; nombrarla es crearla, conforme al mito de la creación por (el aliento) la palabra.”Yo soy *Atum* y sólo yo existía cuando me transformé dentro de las aguas primordiales; yo soy *Ra* en su aparición en los comienzos, Señor de lo que había creado”.

Tampoco puede prescindir Moisés de la numerología septenaria egipcia. El Yahvé optimista, complacido con cada cosa que trae a la existencia, tenía precedente en *Thot*, quien crea en intervalos de siete palmadas, con siete risotadas. “Rió aún seis

¹²⁰³ Argimiro Ruano, “Los días de la Creación, Gn.1”, en *Lecturas sobre Humanidades*, vol 1. Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1973, 229-290.

¹²⁰⁴ *Jn* 1, 1. *Vâc*, (en sánscrito voz, alocución, palabra, discurso) tiene esa relevancia en la cosmogonía hindú. “En los *Vedas*, *Vâc* es la portadora de la revelación. El *Rig-Veda* celebra la primera palabra sagrada como la energía primordial creadora, que sostiene en sí a todos los dioses. En su modo poético, las antiguas escrituras hindúes relatan cómo el universo llegó a ser a través de *Vâc*, la voz divina, el pensamiento de *Brahma* hecho sonido universal. Según la *‘Stapatha-brâhmaya*, vertiendo la palabra sobre la totalidad del espacio, *Prajâpatri* creó el agua, de la cual surgieron la tierra y todos los seres vivientes” (*DSO*, 398).

¹²⁰⁵ *El Libro de los muertos*, 187.

veces, y con cada risotada daba nacimiento a seres y fenómenos nuevos”¹²⁰⁶. Las siete órbitas en el espíritu, de Platón, y la alegría del ‘dios’ creador, no parece que sean otra cosa que reminiscencias egipcias¹²⁰⁷. Seis son también los ‘días’ de la creación mosaica; redondeados con el siete del descanso, porque no podía quedar fuera del siete algo tan trascendental.

En manos de aquellos ‘dioses’, y de sus iniciados en el mundo de ‘el más allá’, se impone *la cruz* a todas las miradas. Figura los cuatro puntos cardinales, cuatro dimensiones conocidas, complementada sobre el travesaño vertical con el círculo (quinta dimensión para dioses e iniciados). Es *Ra*, esencia de las cosas, emblematizado en el disco del universo, del que es símbolo el sol. El cuatro del mundo de los sentidos, más los tres poderes sucesivos de la conciencia evolucionada dan el siete omnipresente. El visitante de Egipto no puede borrar de su retina la Pirámide, mentalidad septenaria expresada en toda forma, geométrica, epigráfica y literaria.

Tampoco puede prescindir Moisés del concepto de *creación*, presente en la mitología del Nilo. Según las diferentes manifestaciones de lo divino, *Osiris*, *Ra*, *Atum*, *Sepri*, lo divino crea, origina, explica lo existencial. Ra, esencia de Osiris, es deidad creadora manifestándose en toda su potencia. Reunidos Ra-Atum, “¡Oh, Ra-Atum, se tiene al soberano de todos los dioses!”¹²⁰⁸; la soberanía ‘divina’ origina, crea y controla.

Y con la fijación ‘creacionista’ presente en Moisés, la ‘eternista’. “Mi forma es eternidad”, en boca de *Sepri*, “porque soy el señor de los millones de años”. Atributo que se intercambia, concentrado sobre todo en Osiris, deidad “múltiple en las formas de existencia”¹²⁰⁹.

¹²⁰⁶ Schneider, M. “Le rol de la musique dans la mythologie et les rites de civilisations non européennes”, *Histoire de la Musique*, Encyclopedie de la Pléyade, Paris, 1960, t. 1, p. 142. «La tierra, recibiendo el sonido, dio un grito a su vez, se arqueó y las aguas se dividieron en tres masas. Nació el Destino, la Justicia y el Alma. Esta última, viendo la luz, rió, lloró y después silba el dios sobre ella, se inclina sobre la tierra y produce la serpiente Python”.

¹²⁰⁷ El ‘dios’ creador crea el cosmos con todos los movimientos, es decir, siete y se alegra de su obra. “Imagen nacida de los dioses eternos, se alegró con ello y en su alegría, pensó en los medios de hacerlo más semejante aún a su modelo” (*Timeo*, 34b)

¹²⁰⁸ *Libro de los muertos*, 177, 179. “Yo soy Atum y sólo yo existía cuando me transformé dentro de las aguas primordiales, y soy Ra en su aparición en los comienzos, Señor de lo que había creado” (176). Ra, “dios primigenio, que trajiste a la existencia las formas aparentes enviando la palabra cuando la tierra estaba sumergida en el silencio” (295). “Yo soy el gran dios que vino a la existencia por sí mismo, Nun, dios creador de la esencia de los dioses” (178). Osiris, “creador de las estaciones” (376). Sepri, “el creador de sí mismo” (299). “Vine a la existencia desde mí mismo bajo el nombre de Sepri, y vengo al ser nuevo como Ra, porque soy el Señor de lo luminoso” (342). “Soy el mayor de los dioses primordiales, el alma de las almas de los dioses eternos; mi cuerpo es imperecedero, mi forma es eternidad, Señor de los Años, soberano de la perpetuidad. Soy aquel que creó la oscuridad y quien hizo su asiento en los límites del cielo. Mi alma avanza caminando allá, a lo lejos, sobre el sendero de los ancestros. Traspaso la oscuridad de los confines del cielo cuando deseo llegar a sus límites, caminando sobre mis piernas. Dirijo la navegación cruzando el cielo, apartando la oscuridad y las dos serpientes ocultas, en mi marcha hacia la región de las Dos Regiones [...]. Soy el alma creadora de Nun [...]. Mi nombre es indeleble [...]. Hago mi nido en los confines del cielo” (343).

¹²⁰⁹ *El Libro de los muertos*, 298. “¡Ave, Toro de Occidente! –así me llama Thot, el rey de la eternidad-. Soy el gran dios, el protector” (161). “Señor de la eternidad” (246). Es la deidad iniciática de los misterios. “Permíteme alcanzar el cielo superior de la eternidad, el país de los favorecidos; que pueda yo unirme a los dignos y nobles espíritus superiores de Neterjert; que pueda ascender con ellos para ver tu belleza cuando brillas en la noche” (301). Entrar en la osirización es “entrar en el Señor de las almas” (335), “a quien el camino de la eternidad es mostrado” (208). Y,

Milenios creacionistas y eternistas, que Moisés remodela presentando a su nuevo dios, y nada menos que ante el Faraón y su corte.

La reacción del Faraón y de sus teólogos no podía ser otra. “¿Quién es Yahvé para que yo escuche su voz [...]. No conozco a Yahvé”¹²¹⁰. Reto sorpresivo el de una nueva deidad que va a dar al traste con toda su historia religiosa milenaria.

Se desenlaza espectacularmente en sesión mágica con serpientes¹²¹¹ en que la de Arón, transformando su cayado en reptil, no supera la de los asesores faraónicos, que logran lo mismo con sus bastones.

La serpiente (*uraeus*) aparece en la frente de los faraones, y en la de los iniciados. Dos serpientes ‘cantoras’, diosa *Buto* una, simbolizaba la conciencia despierta, diosa *Nekhebet* la otra, la alerta y vigilante. Vida zoomorfa tan impresionante y presente en diferentes culturas, simboliza en la mente egipcia desde lo cósmico hasta lo antropológico; vida permanente que no duerme, no cierra el ojo. Buda es presentado sentado sobre una serpiente enroscada, con nueve cabezas, protegiéndole a modo de parasol.

La serpiente *Sesha* que mora en el ‘abismo’ representa (con otros nombres) en otras culturas más el tiempo infinito en eterna vuelta. En el horizonte de la cultura, la *naga* hindú, así como en el budismo, semidivina, con rostro aparece, como la egipcia, con atribuciones místicas.

Como emblema egipcio, la serpiente es inseparable de la iniciación en los Misterios de ‘osirización’ o deificación inmortalista. El iniciado dispone de plegarias para ‘transformarse’ en serpiente, o en ‘cocodrilo’¹²¹². Osiris “unidor de los Ka” va representado a veces como serpiente alada con dos vasos, con luz en el interior, con que alimenta a las almas¹²¹³, simbología que nutre al iniciado. “Las dos diosas serpientes que moran en mi cuerpo por medio de la magia que está en mi boca”¹²¹⁴.

Es la magia que reta Moisés, y que, en nombre de novedoso monoteísmo, cambia desde la corriente del Nilo, el curso de la historia humana. Osiris, “señor de la eternidad” entra en duelo histórico con otra deidad aparecida allí por sorpresa. Osiris, “Señor”, “Rey de reyes”, “el dios de los dioses”, no va a poder mantener esos títulos, que Moisés, tal como los encuentra sobre la marcha, traslada al dios de su clan.

La grandilocuencia eternista había conseguido en Egipto los tonos más altos de la Antigüedad. El iniciado en los Misterios de Osiris oraba: “¡Ay, mi Señor, que atraviesas la eternidad, rey de reyes, soberano, dios de dioses, a quienes das la

conseguido el final de la graduación, “he llegado a la tierra de la eternidad, protegido, a la tierra de la inmortalidad” (300).

¹²¹⁰ Ex 5, 2.

¹²¹¹ Ex 7, 8.

¹²¹² Libro de los Muertos, 337.

¹²¹³ Martín Carpio, o. c. 376

¹²¹⁴ Libro de los Muertos, 353.

existencia cuando te ven”¹²¹⁵. Atribuciones sepultadas en la arena del desierto, arqueológicas para la ciencia de las religiones, pero que continúan sonando sabáticas y dominicales en la liturgia judeo-cristiana. “Porque Yahvé vuestro Dios es el dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande...”¹²¹⁶; “el Rey de reyes”¹²¹⁷; “único que posee Inmortalidad”¹²¹⁸.

La colección hebrea comienza con el susurro de la serpiente (logo faraónico) sobre Adán y Eva, lejana simiente de Israel. “De ninguna manera moriréis [...]. No, no moriréis; al contrario, Dios sabe que [...] se abrirán vuestros ojos...”¹²¹⁹. ‘Abrírsele a uno los ojos’ es lenguaje (bíblico)¹²²⁰. En un abrir y cerrar de ojos seréis inmortales -promete la serpiente. Por arte de magia seréis ‘faraónicos’. Tiene ya alejadas del Nilo a sus huestes cuando Moisés tiene que regresar a la magia de la serpiente. Los picados por las víboras, sólo tienen que mirar a una serpiente de bronce para inmunizarse¹²²¹.

Siglos antes de que los pensadores griegos lo hagan filosofía el inmortalismo espiritista del Nilo, había culturizado a Moisés.

Es constante la referencia de los Profetas mosaicos al imperio del gran río. En Ezequiel reaparece el Edén, mítico “vergel de Dios”¹²²² referido precisamente a Egipto y a su iconología. “Consultad agoreros y adivinos que bisbisean y susurran. ¿No consulta un pueblo a sus dioses y acerca de los vivos y los muertos?”¹²²³. Todo un sistema de información que los profetas mosaicos declaran desinformador. “Tiemblan los dioses de Egipto, el corazón de Egipto se desmaya en su pecho, y yo anularé sus planes. Consultarán a los dioses y agoreros, a los hechiceros y nigromantes [...]. No le saldrá bien a Egipto empresa alguna que emprenda”¹²²⁴.

Egipto, con su serpiente paradisiaca, protectora de su potencia militar, arquitectónica y agrícola, están en la mira de los Profetas mosaicos. “Pediré cuentas a Egipto y sabrán que yo soy Yahvé”, por boca de Ezequiel. “El Nilo es mío; yo lo hice”¹²²⁵. “Los Nilos son míos; yo los he hecho” “Aquí estoy contra ti, Faraón, rey de Egipto, cocodrilo gigante recostado en medio de sus Nilos”¹²²⁶.

Egipto, Edén y paraíso. Pirámides faraónicas que reta Moisés, a modo de titán contra proclamados inmortales. Muerto el faraón, entra en la vida eterna desde monumento eterno. Muerto Moisés, el retador de Egipto enviado por Yahvé¹²²⁷,

¹²¹⁵ *Ibíd.*, 408.

¹²¹⁶ *Dt* 10, 7.

¹²¹⁷ *2 Mc* 13, 4.

¹²¹⁸ *1 Tm* 6, 16.

¹²¹⁹ *Gn* 3, 4.

¹²²⁰ *Nm* 22-24.

¹²²¹ *Ibíd.* 21, 7-9.

¹²²² *Ez* 31, 8.

¹²²³ *Is* 8, 19.

¹²²⁴ *Is* 19; *Jr* 46; *Ez* 29-32.

¹²²⁵ *Ez* 29, 9.

¹²²⁶ *Ibíd.* 29, 3.

¹²²⁷ “Hablaba con Yahvé cara a cara como habla un hombre con su amigo” (*Ex* 33, 11)

“nadie hasta hoy sabe dónde está su tumba”¹²²⁸. Culto funerario en cero. Consecuente hasta después de la muerte.

A partir de exclusivo inmortal y eterno Yahvé, Moisés impone en la historia una ideología antiinmortalista humana.

“Señor de los ejércitos, árbitro de imperios, guerrero invencible, el ‘dios de los dioses y señor de señores’, el dios grande, fuerte y temible” (*Dt* 10, 17). “El que vive eternamente, cuyo imperio es eterno” (*Dn* 4, 3) “Rey eterno” (*Jr* 10, 20; *Dn* 7, 27. Señorío sin limitación alguna. “Reina el Señor, vestido de señorío, / el Señor está ataviado, ceñido de poder, / y el orbe está seguro, incommovible. / Tu trono está erigido desde la eternidad, / Tú eres desde siempre” (*Sal* 93, 1-2). Es fundador de la Tierra (*Is* 40, 21) “Antes de que nacieran las montañas y la tierra y el orbe se formaran, de una a otra eternidad eres tú Dios” (*Sal* 90, 2)

La expresión de omnipresencia y de omnipotencia en sus Profetas es (des)proporción de todo a nada. “Yo, Yahvé, y nadie más”. “Todo es nada fuera de mí”¹²²⁹. Produce desde nada, y aniquila de nuevo su producción. Todopoderoso creando, todopoderoso aniquilando. “Destruye a quien le aborrece”¹²³⁰. Aniquilador masivo. Los poderes humanos, devorándose históricamente entre sí, terminando unos y otros en el polvo, son, entre bastidores, o a las claras, manipulados por Él. Manda a sus jefes a la nada, de la que vinieron. “Sus jefes se vuelven a la nada”¹²³¹ “Aniquila a los tiranos, y a los árbitros de la tierra reduce a nada”¹²³². Aniquila a quienes llegaron al poder, así como a las masas humanas que subyugaron.

“Multiplica las naciones y las suprime, ensancha a los pueblos y los aniquila” (*Job* 12, 23). “Ciudades que Yahvé destruyó sin que le pesara; yo he destruido a las naciones [...], no queda nombre ni habitante”. Tal como acontece, a la vista, con babilonia, destinada a “ruinas eternas” (*Jr* 25, 27).

Tan micro es desde Él en tamaño e insignificancia la manada humana, que el Profeta hace caricatura entomológica. “Está sentado sobre el orbe terrestre, cuyos habitantes son como saltamontes”¹²³³. Tan ‘ningunos’, que se comporta con ellos como con reses destinadas al matadero¹²³⁴; o como con biología inferior, de peces y reptiles¹²³⁵. Todavía menos: como nada. “Los habitantes todos de la tierra, ante Él, como si no contaran, hace lo que quiere con el ejército del cielo [*espacio exterior*] y con los habitantes de la tierra”¹²³⁶. “Todas las naciones como nada y vacío son estimadas por Él”¹²³⁷.

¹²²⁸ *Dt* 34, 7.

¹²²⁹ *Is* 45, 5.

¹²³⁰ *Dt* 7, 10.

¹²³¹ *Is* 34, 11.

¹²³² *Is* 20, 23.

¹²³³ *Is* 20, 20.

¹²³⁴ *Ez* 36, 37.

¹²³⁵ *Ha* 1, 19.

¹²³⁶ *Dn* 4, 32.

¹²³⁷ *Is* 40, 17.

Entremezclan mentalidades y épocas quienes magnifican la ‘imagen y semejanza’. El ‘seréis como dioses’, de la ‘serpiente’ del Génesis, (la de los Misterios de Osiris) no cuadra con el Creador hebreo que decreta muerte (total) para el animal creado al frente del resto de los animales. Si acaso, imagen y semejanza el hombre en cuanto que éste ejerce como vicario agrícola de la ‘finca’ terrestre de la divinidad.

Dios del universo, Yahvé. Adán, al frente de la ecología de su ‘jardín’, en un planeta insignificante, a cuyo polvo regresará. ‘Imagen y semejanza’ que, concluido su ciclo biológico, termina pulverizada. Vida humana destinada a la nada de origen. El ‘juicio de la historia’, al que apelan los poderosos, visto por Moisés y sus Profetas como lo que es, retórico:

“Serán como si no hubieran sido (*Ab* 16). “Serán como nada y nulidad” (*Is* 41, 11). “Para nada trabajan los pueblos, para el fuego se fatigan las naciones” (*Jr* 51, 58). “El Señor de los ejércitos ha decidido que trabajen los pueblos para el fuego y las naciones se fatiguen en balde” (*Ha* 2, 13).

Nada final la historia y quienes la hacen para concluir deshechos con ella. Moisés, eternólogo de Yahvé, anti-eternólogo del hombre.

Si tal es el tamaño cósmicamente irrelevante de la especie humana, cada individualidad biológica, una por una, representa, por anticipado, la nulidad final del conjunto. De existir, a dejar de existir¹²³⁸. “No viviré para siempre”¹²³⁹. “Pronto descansaré en el polvo y, si me buscas, ya no existiré”¹²⁴⁰.

Medido en eternidad, el existir humano es aproximadamente cero: mil años, un día¹²⁴¹. Apenas un instante de uso de razón, para tomar conciencia de la existencia eterna de Yahvé, “Luz eterna”¹²⁴². De su conocimiento instantáneo al apagón eterno, de todo y de todos.

Separado el individuo de la existencia más alargada del grupo (etnia, pueblo, imperio, reino), su existencia es tan mínima, que ronda lo inverosímil: vuelo de flecha, paso de nube. “Como se deshace una nube y se va, el que baja al sepulcro no volverá a subir”¹²⁴³. “Como agua que se derrama en tierra no vuelve a recogerse, así Yahvé tampoco levantará un cadáver”¹²⁴⁴. Mientras tanto, vivir, soplo, futilidad onírica, fantasmal¹²⁴⁵. En el zarpazo de la muerte comienza la ida sin regreso. David en su lecho de muerte: “Me voy por el camino de todos”¹²⁴⁶. La muerte, “el país sin retorno” en la poesía babilónica, “lugar eterno”¹²⁴⁷ también en la hebrea.

¹²³⁸ *Sal* 89, 14.

¹²³⁹ *Job* 7, 16.

¹²⁴⁰ *Ibíd.* 7, 1.

¹²⁴¹ *Sal* 90, 4.

¹²⁴² *Is* 60, 20.

¹²⁴³ *Job* 7, 9.

¹²⁴⁴ *2 S* 14, 14.

¹²⁴⁵ *Sal* 89, 6-7.

¹²⁴⁶ *I R* 2, 2.

¹²⁴⁷ *Tb* 3, 6.

Transcurrirán eternidades cósmicas junto al muerto que acaba de irse para siempre, y nunca jamás regresará a la vida¹²⁴⁸. “El hombre, cuando muere, ¿dónde está? Se agotarán del mar as aguas, un río se sumirá y se secará, pero el hombre que muere no se levantará; se gastarán los cielos antes de que se despierte, antes de que surja de su sueño”¹²⁴⁹. Sueño sin aurora. Biológicamente polvo reciclado. Polvo silenciado, sempiterno. “Pronto descansaré en el polvo”. Descanso eterno.

En nada aventajan la anatomía y fisiología del animal humano a la del resto de los animales. “En nada aventaja el hombre a la bestia”¹²⁵⁰. Al igual que la vida vegetal, el resto de los seres vivos procede del bioquímico suelo. “Yahvé formó del suelo a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo”¹²⁵¹. Es la procedencia del animal humanizado. “Yahvé-Dios formó al hombre del polvo de la tierra”¹²⁵².

Mosaicamente hablando, de polvo biologizado a biología pulverizada. “Polvo eres y al polvo volverás”¹²⁵³. “Tú puedes reducir al hombre al polvo, con decirle: ‘volved, hijos de Adán’¹²⁵⁴. Y no es que pueda acerlo, sino que pulveriza, una por una, a cada entidad biológica, reciclándola en polvo.

9 Eternología aristotélica

Al eslabón de una cadena lo sostiene, uno por uno, otro anterior, y éste al siguiente. Aplicable a supuesta concatenación del cosmos. *Kosmos*, desde Pitágoras es ‘orden’. Manifiesto en la Naturaleza¹²⁵⁵; pero nada manifiesto cómo o dónde comienza y termina la cadena del orden.

Comparado con la pluralidad de un ejército, el orden –razona Aristóteles- no lo genera su general. Al general hay que buscarlo lógicamente¹²⁵⁶. La cantidad de los beligerantes exige su presencia para que la mantenga y lleve a pleno rendimiento. Coexisten el general y el orden, pero el orden gracias al general.

De la pluralidad en la Naturaleza, induce-deduca Aristóteles hacia la existencia del eslabón inicial. Aunque la totalidad la emblematiza el círculo, que no comienza ni

¹²⁴⁸ Job 4, 7-9.

¹²⁴⁹ *Ibíd.* 14, 10.

¹²⁵⁰ Qo 3, 19.

¹²⁵¹ Gn 2, 19.

¹²⁵² *Ibíd.* 2, 7.

¹²⁵³ *Ibíd.* 3, 19.

¹²⁵⁴ Sal 90, 3-7.

¹²⁵⁵ “Todas las cosas están de alguna manera ordenadas recíprocamente: los peces, las aves, las plantas, y no existe de tal manera que parezca que nada tienen que ver los unos con los otros; todos están ordenados en relación a algo: en efecto, todos están ordenados simultáneamente, a una sosa cosa. Todos los seres en sus funciones distintas colaboran a una en la conservación del universo” (*Metafísica* XII, 10, 1075 b). Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle Meyer, 1911.

¹²⁵⁶ *Ibíd.* 10, 1079b

termina en parte alguna (o comienza y termina en cada una de sus partes¹²⁵⁷), la imaginación aristotélica es lineal en su argumento.

Una cadena interminable (sin principio y sin fin) es irracional “por ser imposible todo proceso hacia lo infinito”¹²⁵⁸. Si, por definición, lo infinito es ilimitado, una suma de infinitos no da razón de su origen, ni de su finalidad. Racional es sólo deducir: que a lo infinito hay que darle origen. Si no podemos hacerlo físicamente, habrá que hacerlo metafísicamente.

Pero al trasladarse del mundo físico, familiarizados con la finitud, a otro que no es físico, es quedarse expuesto a un alto riesgo criteriológico. Aristotélicamente hablando, nos encontramos con dos eternidades: la física, indeterminable, y la mental.

Aristóteles está contra la idea platónica, y contra el número pitagórico, porque idea y número son intermedio mental entre la realidad del devenir sensible y la realidad (mental) ‘eterna’. La numeración matemática física produce el número ‘ideal’, (mental). Idea y número son elaboraciones sin consistencia fuera de la mente que los elabora. Sin embargo, platónicos y pitagóricos pueden objetar al ‘realista’ Aristóteles que no cesa de presentar ‘lo eterno’ como idea; eternidad mentalmente inferida.

Para el sistematizador de la metafísica occidental, la totalidad cósmica perdura eternamente. Pero diseñada durando gracias a *un principio de duración*. El cosmos es “un todo que dura eternamente”¹²⁵⁹. Fuera de comprobación física su comienzo, es factible (no sin fuertes objeciones) la demostración con metodología ‘metafísica’. Territorio difícil para la demostración, reconoce el Estagirita. “Nada se ha dicho que sea fácil de explicar”¹²⁶⁰, y materia de prudente consulta¹²⁶¹, por lo tanto.

Aristóteles consulta toda una gama de aportaciones: la de la mitología y la de los ‘teólogos’, la de los ‘físicos’ (cosmólogos) y la de los filósofos¹²⁶². Porque hay pensadores, como Hesiodo, y ‘teólogos’, como él, que lo ven todo surgiendo de no-ser; mientras que otros, como los eléatas ven lo mismo eternamente inmóvil, sin origen temporal. Y sin precisar el principio de todos los principios, echando en olvido la realidad constatable, “todos los filósofos opinan que todas las cosas proceden de sus contrarios”¹²⁶³; pero no lo explican. “Por qué ha de haber siempre

¹²⁵⁷ Intuición de Eliot: “Lo que llamamos principio es a menudo fin. / Y poner fin quiere decir comienzo. / El fin es nuestro principio”. (*The Dry Salvages*)

¹²⁵⁸ Aristóteles, *Metaf.* 8, 1074 a.

¹²⁵⁹ Aristóteles, *Metaf.* 1019 b.

¹²⁶⁰ *Ibid.* XII, 8, 1073 a, y 1075 a.

¹²⁶¹ “Interrogamos a los que han estudiado estas cuestiones [...], a lo que se ha dicho ya, pues es bueno apreciar y estimar a unos y a otros, pero sólo asentir a opiniones exactas” (*Metaf.* 8, 1073 b).

¹²⁶² *Ibid.* 1074 a.

¹²⁶³ *Ibid.* 1075 a.

producción y cuál es la causa de la producción, eso no lo dice nadie”¹²⁶⁴ Porque es difícil decidirlo, nadie se remonta, satisfactoriamente, al origen de la cadena.

Coincidencia es que hay eternidad. “El firmamento superior eterno”¹²⁶⁵, simple, sin composición alguna, y el mundo sublunar del cambio, de la generación y corrupción. Existen “los seres eternos”¹²⁶⁶. “Existen cosas eternas”¹²⁶⁷. La totalidad cósmica es eterna, aunque en el conjunto hay eterno cambio y eternidad inmutable. El problema está en concatenarlos lógicamente.

Las cosas se dejan ver (parcialmente) concatenadas, donde no todas las ‘esencias’ (entidades) son eternas. Hay posibilidad, potencia, no-ser. “No sacaremos, pues, ningún provecho de admitir sustancias eternas, como hacen los partidarios de las Ideas, si no hay en ellas algún principio intrínseco capaz de realizar el cambio”¹²⁶⁸ Aspiración a un punto de llegada: demostrar la existencia de dos duraciones simultáneas, y una causante de la otra¹²⁶⁹. “Existe una esencia eterna e inmóvil y separada e independiente de los seres sensibles”¹²⁷⁰.

Clave es la eternidad causal (causante, causando). “Causa de la eterna constancia e igualdad [...], causa de la diversidad eterna”¹²⁷¹. Físicamente indemostrable, metafísicamente es deducible la existencia de “un ser esencialmente primero, eterno y autárquico”¹²⁷².

Aristóteles designa como ‘ser divino’ a tal causa de las causas. “El ser divino es un ser animado, eterno y perfecto. De manera que la vida, la duración continua y eterna pertenecen al ser divino. Esto es, en efecto, el ser divino”¹²⁷³. Pero, a diferencia de cómo dura eternamente la diversidad, transformándose y moviéndose sin fin, “la sustancia inmóvil es eterna, sin “modificaciones ni alteraciones” (sin magnitud, sin cantidad, sin divisibilidad, sin reductibilidad)¹²⁷⁴.

Mutación, cambio, diversidad, implican carencias que superar. Incompatibles con la noción de ser perfecto. “No puede tener magnitud, sino que es indivisible e irreductible a partes, pues produce el movimiento *durante un tiempo infinito*”¹²⁷⁵ (inconmensurable). En términos energéticos, potencia ilimitada sin cabida en entidad finita alguna. Explicable ésta por aquélla, y no al revés.

La inserción (o extracción) de la antropología en esta eternología del “tiempo infinito”, de “la duración continua y eterna”, se debe a su carácter mental. La

¹²⁶⁴ *Ibíd.* XII, 1075 a.

¹²⁶⁵ *Del alma* III, 7, 488 b.

¹²⁶⁶ *Ibíd.* XIV, 6, 1093 b. “Los seres inmortales e inmóviles” (*Del Cielo*, II, 496 a.)II, 2),

¹²⁶⁷ *Metaf.* 1075 b.

¹²⁶⁸ *Ibíd.* 1072 a.

¹²⁶⁹ *Ibíd.*

¹²⁷⁰ *Ibíd.* 7, 1073 a.

¹²⁷¹ *Ibíd.* 1072 a. “En el caso del primer elemento, es imposible su destrucción [...]. Es necesario que no sea eterno aquello de cuya destrucción procede alguna cosa” (IV, 6, 1093 b). No puede dar ser lo que deja de ser.

¹²⁷² *Metaf.* XIV, 4, 1091 b.

¹²⁷³ *Ibíd.* XII, 7, 1073 a.

¹²⁷⁴ *Ibíd.* XIII, 1, 1075 b.

¹²⁷⁵ *Ibíd.* 7, 1078 a.

causa de las causas, causa del movimiento cósmico, inmóvil, está en posesión, no sólo de vida, sino de “vida eterna”, vida superior, con inteligencia al máximo. Es *Nous*, o “inteligencia en un todo que dura eternamente”¹²⁷⁶.

Super-inteligencia en la que consta la posibilidad de todas las posibilidades de ser. “La inteligencia se entiende a sí misma, puesto que ella es lo mejor que existe, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento”¹²⁷⁷. Y al ser la mente humana *nous*, modalidad noética¹²⁷⁸, es mediante ella que se da el contacto con la frontera (metafísica) de la Totalidad, cuya trascendencia tiene nombre y apellido: ‘el ser divino’. Se llega a ‘eternidad’ por contacto ‘mental’ con él.

Para entenderlo mejor, hay que aclarar cómo está estructurada el ‘alma’ de un animal con razón. Porque ‘alma’ (vida) tienen también los vegetales y animales. Alma superior a la vegetal, la animal. Dos ‘almas’ inseparables de la materia. Lo que no sucede con el alma del animal con razón, que no termina en sus funciones vegetales y animales, con un área, “parte no mezclada con el cuerpo”¹²⁷⁹. Tiene una función vegetal, y otra animal. Pero la vida del *anthropos* tiene una tercera, separable del cuerpo. La posesión de esta cualidad vital es lo que caracteriza a la especie vegetal-animal-racional. Función, la última, fronteriza con lo ‘divino’¹²⁸⁰. Máximo poder y valor del cosmos manifestándose (mentalmente) ‘separable’ de la materia (vegetal y carnal).

Aquí, Aristóteles es platónico “Cuando está separada de ella [el alma], en su propia verdad, nada más, y sólo esto, es inmortal”¹²⁸¹.

La función ‘mental’ toma dos direcciones: una, en que juzgando y pensando refleja el mundo sensible e imaginativo de forma espontánea, continua; y otra (discontinua), ‘posible’, que sólo entra en acción elaborando juicios. “No tiene existencia actual hasta que piensa. Así, pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería, de alguna manera, cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva”¹²⁸². Función ‘inorgánica’, separable de la biología.

Que el hombre vivo tenga contacto, por razón del *nous*, con ‘lo dios’ y lo eterno, no implica que, una vez muerto, tal contacto no se interrumpa. Aunque en el discurso de Aristóteles acerca del hombre vivo, apenas se habla del hombre muerto.

¹²⁷⁶ *Ibíd.* 1079 b.

¹²⁷⁷ *Ibíd.* XII, 9, 1074 b.

¹²⁷⁸ “Parte del alma que llamamos mente. Entiendo por mente aquella parte por medio de la cual el alma piensa y forma juicios” (Aristóteles, *Del alma*, lib. III, 4, 429 a).

¹²⁷⁹ *Del alma* 4, 429 a.

¹²⁸⁰ “Debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos, pues es el principio divino; por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja con mucho a cualquiera otra cosa por su poder y su valor” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. X, 7, 1178 a).

¹²⁸¹ *Del alma* 5, 1030 b. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre von Nus Poietikós: nebo eine Beilage über des Wirken des Aristoteles Gottes*, Mainz : Kircheim, 1967.

¹²⁸² *Ibíd.* III, 4, 429 a.

El problema de ultratumba, tan mitológico, tan platónico, no puede eludirlo (social y culturalmente) Aristóteles, puesto que aflora en la tragedia, de la que él es excelente crítico. El regreso de los muertos a contactar gente viva no proviene de bienaventurados en las Islas Afortunadas, o en los campos Elíseos. Proviene de muertos torturados en el más allá (Danaides, Prometeo, Tántalo, Sísifo...), con sensibilidad y ‘pensamiento’ maldiciendo dioses y diosas.

Aristóteles se desentiende ahí de su monoteísmo metafísico y de la estructura de la mente. Se detiene, aunque muy de paso, en la creencia popular de vaga felicidad, o de desgraciada eternidad en el más allá¹²⁸³. No hay aquí metafísica aplicable, y el genio del Estagirita, se declara inexperto. Lo que tenga el mito de cierto no viene por la vía del razonamiento, sino por el de la tradición. Sabemos que Aristóteles venera la tradición, incluso la ‘fabulosa’, que puede ser “tradición verdaderamente divina”¹²⁸⁴; pero, no se detiene en su mitología. No es lo suyo.

10. Eternología greco-bíblica

El radicalismo antiinmortalista de Moisés pierde crédito un milenio después, y precisamente desde un Egipto inimaginable milenios antes, helenizado y romanizado¹²⁸⁵.

La Ley y los Profetas (hebreo-araméos) habían sido acomodados en Alejandría al idioma de Parménides, de Platón y de Aristóteles. Comenzando por el título mismo de la Colección (*biblia*), y la titulación de cada libro, Moisés y los Profetas no sabrían leerlo. El idioma griego ha sustituido al suyo, y con nuevos nombres han entrado en lecturas y comentarios nuevos significados. Algo tan fundamental como los nombres divinos mosaicos desaparecen bajo el nombre extranjero y

¹²⁸³ “Hay que razonar, pues, esta diferencia [*escénica*] y quizá aún más la dificultad en que nos hallamos de discernir si los muertos tienen o no alguna participación en las prosperidades o desgracias de este mundo. Se puede pensar según esto que si les toca alguna impresión de ello, sea en bien, sea en mal, no puede ser más que débil y ligera, sea en sí misma, sea en relación a ellos; en todos los casos, no puede ser al menos de una intensidad y una naturaleza diferentes para dar la felicidad a los que no la gozan, ni para privar de felicidad a los que la tienen. Puede ser, pues, que si los éxitos y los reveses afectan de alguna manera a los que han muerto, no puede ser más que en una medida demasiado débil para hacer menos felices a los que lo son o para cambiar en nada su condición” (*Ética a Nicómaco*, lib. 1, cap. 11, 1101 b). Esta vaguedad en la materia no es sólo propia de Aristóteles. Kaspar Lavater (*Von Leben in Jenzeit*, 1786), traducción española, *Perspectivas de la eternidad*, 1946) imagina la realidad *post mortem*, “realidad en condiciones más leves de las que aquí se soportan” (p. 183)

¹²⁸⁴ *Metafísica* XII, 8, 1074 a. Rechaza sin embargo el mito como herramienta lógica demostrativa. “No hay necesidad de examinar con profundidad y detención invenciones fantásticas de filosofías míticas” (*Metaf.*, 1000 a).F. Brentano, *Über Aristoteles: nach gelassene Aufsätze*, Hamburg: Meiner, 1886.

¹²⁸⁵ “Muchos de los adoradores de los dioses solares, egipcios de pura cepa y creencias atávicas, abrazaron el cristianismo sólo como signo de rebelión, como protesta contra la opresión del águila imperial. Y el cristianismo se contaminó también con los atributos de la idolatría de los gentiles. Hasta aparecer la imagen de Cristo con los adornos y atributos de Osiris” (Maynadé, c. c. 19-20).

genérico de *'theós'* ('Zeus', 'dios', dialectales) para los griegos *Dia*; *deus* para los romanos¹²⁸⁶.

En el libro helénico-alejandrino de la *Sabiduría* reaparece la tradición cosmogónica egipcio-griega de *la materia informe*. La diestra del Omnipotente creó el mundo a partir de esa *materia informe*¹²⁸⁷. También aparece algo tan filosóficamente griego en materia de argumentación como es la 'analogía'¹²⁸⁸.

La génesis de las cosas, incluido ahí el ser y no ser de Parménides que había entretenido tanto a los filósofos presocráticos, se dejará ver en la nueva redacción del *Génesis* mosaico¹²⁸⁹.

El judío Filón de Alejandría utiliza el *logos* presocrático en el mismo contexto metafísico que su coetáneo evangelista cristiano. El contagio filosófico lleva al hebreo Filón a hablar de "la filosofía ancestral de los judíos, de "la filosofía de Moisés", de los judíos en cuanto "raza filosófica"¹²⁹⁰. 'Filosofía' y 'raza filosófica' desconocidas anteriormente en Grecia, patria del pensamiento filosófico. Hace aparición sobre el Mediterráneo oriental una intelectualidad judía (exótica para el profetismo hebreo) empeñada ahora en helenizar y en helenizarse¹²⁹¹.

A la mentalidad no mosaica que ha ido entrando en la colección bíblica del Templo (*Job*, *Ezequiel*), efecto de la cautividades masivas en territorio extranjero que ha tenido que soportar Israel, en la biblia helenizada de los siglos III-II a. C., hay libros y páginas (*Daniel*, *Sabiduría*, *Macabeos*) que el tradicionalismo del Templo de Jerusalén no reconoce como legítimos. En ellos hay infiltrada mentalidad (egipcio-griega) sobre la inmortalidad del alma separada del cuerpo.

¹²⁸⁶ W. Pannenberg "Die Aufnahme des philosophen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der Frühchristlichen Theologie", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, (1959), 1-45. H. Honecker, 'Das schwere Wort 'Gott'', en *Prot.Texte aus dem Jahre 1965*, Stocarda, 1966.

¹²⁸⁷ *Sb* 11, 17.

¹²⁸⁸ *Ibid.* 13, 5.

¹²⁸⁹ En el "relato bíblico sobre la creación, una teología tardía fabricó la versión descarriada de una creación de la nada. El relato bíblico no conoce la idea de la nada" (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, 124). "Creación del cielo y de la tierra, en realidad quiere decir 'esculpir' ". El libro segundo de los *Macabeos*, helenizado, aunque escrito en hebreo (s. 1 a. C.), dice: "Dios no hizo las cosas de algo que tuviese ser" (7, 28).

¹²⁹⁰ W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 47. Jaeger se inclina a creer que la traducción griega de la Biblia obedeció a un imperioso acercamiento de lo que los griegos consideraban 'bárbaro' a una aceptación internacional. Porque los judíos estaban divididos entre quienes eran controlados por el Templo de Jerusalén y los que viven entre los gentiles" (*Hc* 21, 21), los helenizantes. Pablo, judío provinciano, no jerosolimitano, será acusado precisamente de inducir a apartarse de Moisés.

¹²⁹¹ Andre Neher, "La filosofía hebrea y judía en la antigüedad", *Historia de la Filosofía*, volumen 1, "El pensamiento prefilosófico oriental", bajo la dirección de Brice Parain, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978, p. 76. A propósito de la triada filoniana, Uno-Logos-Mundo, con influencia evidente en el futuro cristianismo judaico, escribe: "uniendo la terminología de la Biblia a la mística de Platón y a los Misterios de Oriente, iba a fecundar la gnosis judía, la cristología de san Pablo y de san Juan Evangelista y la filosofía de Plotino. Judaísmo, cristianismo y paganismo sacarán partido del edificio filoniano, no sin desfigurarlo y sin exigirle que exprese nociones y emas que, en su origen, le eran absolutamente extraños" (*Ibid.* 139).

Hay recompensa en el más allá de parte de Yahvé, como la hay de parte de los dioses en las mitologías milenarias vecinas¹²⁹². Tales intercambios sincretistas denunciados constantemente por los profetas mosaicos en la religiosidad popular, significa que la idolatría y su espiritismo desafiaron siempre a la élite ortodoxa que desde el Templo (especie de antiguo Vaticano) seguía empeñada en imponer como inapelable la divinidad mosaica, con la pena de muerte a cada vuelta de página.

A la vera misma de Jesús altercan entre sí saduceos (antiinmortalistas) y fariseos (inmortalistas); incluso, estos últimos, como *Daniel*, resurreccionistas. Línea (farisaica) en la que se mueve Jesús, quien prestigia precisamente a Daniel¹²⁹³, y al autor del libro segundo de los *Macabeos*¹²⁹⁴.

Jesús se pone de parte del inmortalismo antimosaico. La letra de la Escritura, “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” hay que leerla como que para Dios todos ellos viven¹²⁹⁵. Y acusa al Templo, que recita de memoria a la Ley y a los Profetas, que desconoce la divinidad que habla por ellos¹²⁹⁶. Se Encuentra con dirigentes bíblicos desconcertados desconcertando. Tal y como los ve la frialdad imperial romana¹²⁹⁷, en discusión más discusión.

La *iconolatría* es fenómeno inseparable del dinamismo mental. La línea que la separa de la *idolatría*¹²⁹⁸ es sutil, porque todo cerebro tiene su santuario personal con imágenes venerables. Entre idolatría e iconolatría la separación puede pasar desapercibida. Pero la mente es, inevitablemente, imaginativa¹²⁹⁹. Fabrica *iconos* íntimos sin poderlo evitar. Venerarlos interior o exteriormente hace quizá diferencia social, pero no en la intimidad.

Moisés, grupalmente antiidólata, era ideológicamente iconolatra. Impone determinada imagen de Yahvé absolutamente irreducible a iconos exteriores (ídolos). El Profeta, por boca de Yahvé, es tajante. “¿A quién me compararéis, me parangonaréis, de manera que nos parezcamos?”¹³⁰⁰. En dificultades la interpretación uniforme de la página bíblica en torno a la ‘imagen y semejanza’ de Yahvé en el hombre. “Recordad esto, tomadlo a pecho, pecadores”¹³⁰¹. Yahvé no cabe en imagen alguna espacio-temporal. Icono mental inevitable. Vitando, el ‘ídolon’.

¹²⁹² G. Dumézil, *Destin et Immortalité. Etude mythologique comparée indoeuropéenne*, 1924. Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*, 60 ss.), se refiere a esos intercambios. En su bibliografía, Wensick, “The mitic New Year and the origin of Eschatologie”, *Acta orientalia* 1, 1923, 158 ss.

¹²⁹³ *Mt* 24, 15

¹²⁹⁴ *2 Mc* 7, 14 ss. En *Guerra judaica* recoge Josefo (Lib. III, cap. 8) esa mentalidad: “Sostenían la firme creencia que si bien el cuerpo se pudre y es pasajero, el alma vive eternamente”.

¹²⁹⁵ *Lc* 20, 38.

¹²⁹⁶ *Jn* 7, 28:8, 19, 55.

¹²⁹⁷ “Controversias entre los judíos” (*Hc* 26, 3). Constantemente discutiendo sobre “cuestiones de su ley” (“3, 29).

¹²⁹⁸ *Sb* 14, 15.

¹²⁹⁹ “El alma nunca piensa sin una imagen mental” (Aristóteles, *Del alma*, XI, 7, 431 a.

¹³⁰⁰ *Is* 46, 5.

¹³⁰¹ *Ibid.* 46, 8.

La imagen y semejanza de algo imposible de ‘imaginar’, platónicamente problematizada también. Lo eterno no puede tener imagen. El tiempo, en tanto que imagen de la eternidad (Platón, Plotino¹³⁰²), ha sido desafortunado plagio de (hipotético) demiurgo.

No puede haber imagen y semejanza para lo que no puede haber parecido ¿A dónde puede conducir una semejanza de lo in-imaginable? Regresamos a la debilidad de la ‘analogía’. Desentendiéndose del demiurgo (y del arreglo no menos hipotético de las Ideas, esencias que ‘copia’ del mundo sensible), Aristóteles se lo cuestiona, no sin reconocer “verdaderamente múltiple la dificultad”¹³⁰³.

Las cosas en cielos y tierra son “naturalmente iguales a las sensibles, excepto en que las celestes son eternas, y precederías las sensibles. Hablar, efectivamente, del hombre *en sí* [en idea], del caballo *en sí* [en idea], etc., no de otra manera que quienes admiten la existencia de los dioses, semejantes a los hombres en la forma [ideados], no es otra cosa que inventar seres sensibles eternizados, ideas ‘imaginadas’, imágenes de cosas.

Lo eterno en imaginación. “Muchos, en efecto, hacen a los dioses antropomorfos, y algunos [egipcios, por ej.,] los hacen semejantes a algunos animales”. No son, a primera vista, lo que pudiera parecer. Son, y han sido antes, iconología, traducida luego en idolatría. “Creían que todas las esencias primeras eran divinas”. Como la esencia de la vida, única a través de formas inverosímiles infinitas. Ninguna forma en particular puede dar idea de la vida. Es como interpreta Aristóteles la veneración popular. “Reliquias de nuestros padres [antepasados] y de los primitivos”¹³⁰⁴.

Y en el encuentro de tradiciones diferentes, la universal, idólatra y la peculiar, mosaica, anti-imagen, se manifiesta revolucionaria, para la última, la apertura alejandrina versus la intransigencia regionalista jerosolimitana. Son tiempos de filósofos judíos alejandrinos, como Aristóbulo, quien supedita el pensamiento griego al de Moisés (¡!). Tiempos en que se adjetiva a los hebreos con atribuciones como la de “raza filosófica”.

Está a punto de aparecer el gran nacionalista Filón de Alejandría, reivindicando la superioridad de Moisés sobre Platón, pero argumentando desde el idioma filosófico, totalmente ajeno al de Moisés. Polígrafo, como buen alejandrino, cuenta con un tratado sobre *La eternidad del mundo* (la mitad perdido) que se prestaba para contrastar eternidades.

Más o menos contemporánea de la helenización alejandrina se da el contacto diplomático del Templo de Jerusalén con Grecia.

¹³⁰² Rose Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, P U F, 1959.

¹³⁰³ Aristóteles, *Metaf.* III, 2, 997 b.

¹³⁰⁴ *Ibid.* XII, 8, 1074 a.

Acosados los judíos desde todos los flancos, se ven empujados a la alianza con las potencias mediterráneas, Grecia y Roma. El primer libro de los Macabeos (del siglo I a. C.) menciona tales contactos un siglo antes. “La nación de los judíos”, representada por el sumo sacerdote Yonatan, refiere anteriores contactos con Esparta de parte de su antecesor Onías. Éste, había recibido correspondencia diplomática de su rey, Areio, donde el griego se fundamenta en ‘investigaciones’ para declarar a griegos y hebreos “hermanos de la misma raza de Abraham”. Por su parte, el máximo dirigente del Templo le asegura al soberano griego que se le dedican a él y a su pueblo oblacones y plegarias en Jerusalén.

Llama la atención el detalle de que los dirigentes jerosolimitanos dejan saber que una cosa es su logística diplomática, y otra sus creencias (no negociables). No sin abierta contradicción de su parte, el sumo sacerdote deja saber que los judíos no tienen necesidad de tales alianzas políticas, “puesto que tenemos para consolarnos los libros santos que están en nuestras manos”¹³⁰⁵. Moisés primero. Ninguna concesión cultural. Al contrario, Jerusalén se resiste al helenismo, hasta el punto que el Talmud fariseo considera maldición familiar que alguno de sus miembros estudie griego. Y era porque se estudiaba. El territorio palestino cuenta con sinagogas permeabilizadas por el helenismo.

Pero en la relación diplomática de que tratamos no hablaba Alejandría. Ni quedaron allí esas cosas. Todavía hoy persiste la ojeriza hebrea hacia lo sucedido en Alejandría (confluencia de Asia, África y Europa) hace tantos siglos¹³⁰⁶.

También el cristianismo, de origen judío, arrastra un sincretismo alejandrino que no permite deslindar con claridad en sus dogmas punto cero de los orígenes. Fueron brutales, y hasta sangrientas, las reyertas en torno al texto bíblico, entre cristianos y con los de fuera. Ahí está el tratado de san Basilio en torno a la divinidad del Espíritu Santo, o las no menos furiosas luchas arrianas y antiarrianas en torno a la divinidad de Cristo; verdaderas hecatombes sociales, políticas y eclesiásticas. El creyente sencillo en estas materias no puede imaginarse la historia que hay detrás de lo que está creyendo y de como lo está creyendo.

Tal es la polémica generalizada en la geografía greco-cristiana en el Mediterráneo oriental, que, de visita en Alejandría el emperador Adriano, curioso por saber de primera mano algo sobre el cristianismo, se aleja decepcionado, al verificar que es un babelismo de opiniones rivales¹³⁰⁷. En la visión de otro emperador, Juliano, “no hay entre los hombres bestias más perversas y peligrosas que la mayoría de los cristianos, feroces unos contra los otros”.

¹³⁰⁵ *I Mc* 12, 9. Setecientos años antes, aproximadamente, un profeta, Yajaziel, le advertía al rey Josafat: “Tened confianza en Yahvé, nuestro Dios, y estaréis seguro; tened confianza en sus profetas y triunfaréis” (*2 Cr* 20, 20).

¹³⁰⁶ “En la traducción griega de la Biblia, conocida como Septuaginta la palabra *Torá* es presentada como *nomos*. *Nomos*, en el griego clásico, tiene un sentido más amplio que la palabra ‘ley’, que se ha convertido en un equivalente de tal traducción moderna de la Biblia. Se podrían llenar varios volúmenes para describir los innumerables errores y falacias de los cuales es responsable esta inexacta versión” (Morris Adler, *El mundo del Talmud*, 84)..

¹³⁰⁷ Jourcenar, *Memorias de Adriano*.

El todavía reciente cristianismo afronta en la encrucijada una crisis de crecimiento con repecusiones de largo alcance en torno a su identidad¹³⁰⁸. Exponente, Amonio Saccas (hijo de padres cristianos), quien abandona el cristianismo por Pitágoras. De su magisterio salen eminencias tan opuestas como Orígenes, el cristiano bíblico más enciclopédico que ha existido, y Plotino¹³⁰⁹, totalmente indiferente hacia el cristianismo.

Once años bajo la autoridad de Amonio Saccas, Yahvé no se le impone sobre Zeus, su referente en el ‘divino’ pansiquismo cósmico. Pitágoras y Platón se imponen sobre Cristo. Su modelo humanista es Platón, hasta el punto de planear una ciudad-sociedad a su imagen y semejanza. Maestro en terapias metafísicas, hasta contactar la unicidad universal, precede, con sus seis *Enéadas*, el interiorismo y eternismo de san Agustín, quien había aceptado a Cristo dándole la espalda al maniqueísmo, *ismo* de origen gnóstico-cristiano¹³¹⁰, que él creía de origen diferente.

Desde dentro de la Biblia, y desde fuera, judaísmo y neoplatonismo retan a los primeros intelectuales fieles al cristiano oficial. Todavía san Jerónimo no acepta el Apocalipsis de Juan, por su ideología judaizante. Y en cuanto al neoplatonismo, San Agustín refleja la preocupación (generalizada) de los obispos, sin respuesta convincente para los intelectuales paganos convencidos de la ninguna aportación cristiana al pensamiento en curso¹³¹¹. Por lo menos, acerca de la inmortalidad, no aportaba nada que no hubiera dicho Platón.

Tan tarde como en el Renacimiento, cuando Marsilio Ficino enciende velas al busto de Platón, un príncipe ‘cristiano’ ordena que le lean en la agonía el diálogo sobre la muerte de Sócrates. La muerte de Sócrates, a propósito de inmortalidad, constantemente pareada con la de Jesús¹³¹².

La traducción de Alejandría había permitido la entrada de la helenización en la rígida tradición de Moisés. Jesús mismo se muestra alejandrino en lejana alusión a la iniciación; (quizá a la cercana iniciática esenia). Refiriéndose a re-generación, a re-nacer, a volver a nacer, recrimina, nada menos que a un personaje dirigente en el Templo, no estar al día. “¿Tú eres maestro en Israel y no sabes esto?”¹³¹³. El

¹³⁰⁸ “Muchos adoradores de los dioses solares, egipcios de pura cepa y creencias atávicas, abrazaron el cristianismo sólo como signo de rebelión contra la opresión del águila imperial. Y el culto cristiano se contaminó también con los atributos e idolatrías de los gentiles” (J. Maynadé, *Plotino y la Escuela de Alejandría*, 19-20). ¿Alguien es capaz de imaginarse a Jesús, o a Pedro y Pablo predicando con una mitra en la cabeza? Sin embargo, es un faraonismo autoritario que continúan propalando, desde antaño, papas y obispos desde las suyas.

¹³⁰⁹ El séptimo tema de la *enéada* tercera es, “De la eternidad y del tiempo”. Inspirador del eternismo filosófico de san Agustín, quien, parcialmente platónico, sí cae de rodillas ante Cristo.

¹³¹⁰ Antonio Piñero, “El mundo especial del maniqueísmo”, en *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, EDAF, Madrid, 2007, pp. 197-215.

¹³¹¹ “Dices, en efecto, que el alma es inmortal, y que unas veces abandona la vida, que es lo que se llama morir, y otras veces entra de nuevo en ella, pero que nunca se destruye; y que por este motivo, hay que llevar en esta vida, hasta el fin, una conducta tan santa como sea posible” (*Menón* 81 b).

¹³¹² Guardini, *La muerte de Sócrates*, 1947.

¹³¹³ *Jn* 3, 10.

Templo tampoco estaba al día. Había desconocimiento (o menosprecio) a lo que no fuera rígida tradición establecida.

Tampoco Atenas conoce a Jerusalén, o si la conoce la subestima. Hay que tenerlo presente para acompañar al fariseo Pablo enfrentándose con la Filosofía, y en su misma capital, Atenas. El *agnostos theós* de los atenienses no era caso único. En realidad, miles de religiones desconocen al dios que les falta. En la religiosidad egipcia se había dado también un hipotético dios que faltaba.

El dios judío es desconocido en Atenas (no en Alejandría), y Pablo entra en Atenas helenizando ese desconocimiento. Heleniza a Elohin, Yahvé, Adonai... en *theós*, y en ‘dioses’.

Lo ‘divino’, tal como sus interlocutores lo conceptualizan (*theo, théos, theon, theou, theion*) tiene más margen (conceptual) que la personificación mosaica de la divinidad. Moisés no había contado para nada en la tradición filosófica griega, ni ésta en Israel¹³¹⁴. Para el hebreo (ateo) Freud, Palestina había sido tierra de Profetas como Grecia lo había sido de filósofos.

Pero, (aunque sintomático), éste no es el tema de la famosa conferencia ‘apostólica’ de Pablo. Judío griego, conoce poetas griegos (los cita); pero el tema que en la ocasión levanta curiosidad en los filósofos que le escuchan no es el de la inmortalidad (que conocen de sobra), ni el de la resurrección (mítica), que conocen también.

Lo que les llama la atención es el hecho de la reciente resurrección de un palestino adulto, Jesús, que Pablo anda predicando¹³¹⁵. “¿Qué querrá decir este charlatán?”. La gran novedad que impacta a la curiosidad filosófica, milenaria, no es la de otro dios extranjero más (*xenon daimonion*); es la de la inmortalidad por resurrección. “¿Podemos saber cuál es *esta doctrina nueva* de que tú hablas?”. No era, por supuesto, la separación platónica del alma del cuerpo, que les era familiar.

No es aceptable en Atenas la muerte (total) mosaica, antiegiptia. Inmortalismo reforzado ahora por el ‘resurreccionismo’, si bien Jesús ofrece interpretaciones inmortalistas diferentes: (1) inmediata, al momento de morir, o (2) recompensa después de resucitar¹³¹⁶. Muere el atiborrado de riquezas, y... “¡necio!, esta misma

¹³¹⁴ El saber bíblico, no correspondía al concepto griego de sabiduría. “Los sabios no fueron filósofos bajo ningún aspecto. No construyeron un sistema de pensamiento completo y coherente. No hay que buscar en el *Talmud* una expresión estructurada de un concepto, moviéndose de la premisa, a través de la inferencia y de la deducción, hasta la conclusión [...]. La misma característica en los Profetas [...]. Ausencia de una filosofía explícita en sus escritos” (Morris Adler, *o. c.* 76-77). Sin embargo, el profetismo, a la luz de la metafísica griega, se presta a útiles equivalencias. La Escolástica se encargará ampliamente de eso. Conocemos el ‘bautismo’ cristiano de la eternidad de la Primera Causa y del Primer Motor aristotélicos. Bajo nombre cristiano, ‘Dios’, *prima radix perpetuitatis* (S. Tomás, *Summa contra Gentes*, lib 4, cap.82). Es aristotélico en el tema de la ‘perpetuidad’, y ‘eternidad’, el máximo representante de la teología cristiana.

¹³¹⁵ “Tomándole de la mano, le condujeron al Areópago, mientras decían: ‘¿podemos saber cuál es esta doctrina nueva de que tú hablas? Porque tú tienes algo que suena extraño a nuestros oídos. Nos gustaría saber lo que esto quiere decir’. Los atenienses, todos, y los forasteros advenedizos, no se ocupan en otra cosa que en decir o en oír la última novedad” (Hc 17, 19-21).

¹³¹⁶ Lc 114 14; Jn 5, 29 ; 6, 40.

noche te reclamarán el alma”¹³¹⁷. Inmortalidad inmediata: “Murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham”¹³¹⁸; murió también el rico y “fue sepultado entre llamas”. Momento de morir, o de ‘resucitar’, y, al instante, otro tipo de vida no biológica.

La crisis en que se ve envuelta hoy la escatología cristiana, obedece a tales eternismos ideológicos sin aclarar¹³¹⁹. Los teólogos no se entienden entre sí. Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día, se aferran al inmortalismo a partir de la resurrección, a medio camino de la aniquilación mosaica *post mortem*, y la reanimación del polvo en la resurrección final. Mosaicos a tiempo parcial, cristianos a tiempo parcial.

Y no sólo ellos. Titubeantes teólogos católicos ponen todo eso en duda, poco consecuentes con la hagiografía creyente en ‘almas del Purgatorio’ y en ‘santos’ vivos en el más allá. Sin poder conciliar textos mosaicos (antiimortalistas) con textos inmortalistas cristianos, quedan enredados, y enredan entre inmortalismo pre-resurrección e inmortalismo post-resurrección¹³²⁰. Consabido ‘dice la Biblia’, sin poder convencer a ciencia cierta con qué es lo que dice en definitiva.

No se ha hecho más claridad en la oscuridad de la que había al lado de Jesús. “Saduceos que sostienen que no hay resurrección”¹³²¹. “Los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu; mientras que los fariseos profesan todo eso”¹³²² Jesús, en eso, fariseo. Innovador, liberal (antimosaico más de una vez) porque al polvo inerte según Moisés, le sigue polvo reanimable, resucitable según Jesús.

Sus Apóstoles acreditan la Biblia liberal, helenizada. Y el martirologio cristiano está a tono con la creencia (farisaica) en la resurrección, así como con la de la inmortalidad del alma separable del cuerpo. El mártir, o la mártir, dejan su carne destrozada por el verdugo, o entre las fauces de las bestias, como precio para que su ‘alma’ liberada, pase a la inmortalidad. En la conciencia de las víctimas agonizantes está grabada la palabra del primer mártir, Jesús: “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo; que el alma no pueden matarla. Temed más bien a quien

¹³¹⁷ Lc 12, 20

¹³¹⁸ Lc 16, 22.

¹³¹⁹ “La confusión proviene de la difícil fusión del realismo judío de las Escrituras con el idealismo platónico. Se sabe, en efecto, que el judaísmo no se interesaba por la suerte del alma separada del cuerpo, posibilidad que apenas concebía” (I. Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*, 207-208).

¹³²⁰ “El hecho de que el hombre y su mundo puedan participar efectivamente en la eternidad de Dios, sólo está garantizado por la resurrección, la cual ha multiplicado con claridad creciente, las promesas de una resurrección. La idea griega (basada en un dualismo) de la inmortalidad del alma humana y sólo ella (según lo cual el espíritu sale del cuerpo y prosigue su existencia con la misma naturalidad con que el cuerpo permanece y se disgrega de la temporalidad) es extraña a la antropología bíblica. En ésta, la cuestión de la salvación afecta siempre al hombre entero juntamente con su mundo” (H. Zeller, *Diccionario de las Religiones* (König), 464).

¹³²¹ Lc 20, 27.

¹³²² Hc 23, 8.

tiene poder para hacer que perezcan cuerpo y alma en la gehenna”¹³²³. El primer cristianismo no tiene dudas acerca de la separación del alma del cuerpo¹³²⁴.

A los primeros intelectuales cristianos (siglos. I-II d. C.), haciéndole frente a la filosofía grecorromana, les divide la lectura bíblica. Clemente Alejandrino considera a Platón precursor del Evangelio, enviado por Dios. Hay quien tiene la palabra ‘filosofía’ (naturalmente griega) [Tertuliano] como sinónimo de contradicción con la Fe cristiana. Hay (Orígenes, Clemente Alejandrino, Padres Griegos) quienes se las arreglan para conciliar, a estilo de Aristóteles, en el mismo contexto, metafísica con teología. Estado de cosas en que sobresale san Agustín, responsable en tan gran parte de la dirección que toma la filosofía occidental en la Edad Media y el Renacimiento.

La disidencia, sin embargo, prolifera en ese milenio medieval de las Universidades. Los Dialécticos de la primera Edad Media ven imposible toda aproximación de la Lógica aristotélica a la Fe cristiana. Algazel piensa lo mismo de la filosofía (abominable) respecto del Corán. Sin embargo Aristóteles es la herramienta de Averroes (del lado islámico) y de santo Tomás (del lado cristiano) par hacer teología respectiva. *Magíster dixit*, (lo dice Aristóteles) es inapelable. La *Ética a Nicómaco* continuará como referente imprescindible en la materia y, transcurrida la Edad Media y el Renacimiento, hasta nuestros días¹³²⁵. De un modo u otro, la filosofía griega preside la especulación occidental.

Sin embargo, la escatología cristiana, titubeante frente a la griega, titubeante continúa en los estantes de librerías y bibliotecas¹³²⁶. ¿Alma sin cuerpo? ¿Vida sin biología? No antes de resucitar, según otro renombrado teólogo¹³²⁷. Antes de Jesús, el Moisés antiegiptio se imponía desde Jerusalén. No hay vida después de la muerte. Pero tal Moisés queda desautorizado desde Alejandría, y por Jesús. Hay vida más allá del cadáver. Antes de resucitar y, por supuesto, después.

El *Apocalipsis* judeo-cristiano es la pirámide literaria monumental del inmortalismo judeo cristiano, correspondiente a las del Nilo, de simbólica piedra.

¹³²³ Mt 10, 23.

¹³²⁴ En el martirio del primer cristiano (después del de Jesús) está claro: “Mientras le apedreaban, Esteban hacía esta invocación: ‘Señor Jesús, recibe mi espíritu’ (Hc 7, 59. Su cuerpo muerto por un lado, su ‘espíritu’ por otro. “Unos hombres piadosos sepultaron a Esteban”(8, 2).

¹³²⁵ Christian Hartlich, *Die Ethischen Theorien Franz Brentano und N. Hartmann in ihren Verhältnissen zu Aristoteles*, Wurburg: Aunhle: Tritsch, 1939. Okseberg Rorty (Edit.), *Essays on Aristotle Ethics*, University of California Press, 1980.

¹³²⁶ O. Cullmann, *Inmortalité de l'âme ou Resurrection du morts?* París, Neuchatel, 1956.

¹³²⁷ “El fundamento de la vida eterna del hombre está en la vida teologal, en la vida de comunión con Dios, y no en la espiritualidad del hombre. Por eso, el Nuevo Testamento habla siempre de resurrección y no de inmortalidad del hombre. Que la espiritualidad en cuanto tal deba ser el fundamento de la vida eterna es una concepción griega pagana. Ael hombre es un espíritu encarnado, que inicia un camino y después se acaba. En la Biblia no se dice que el alma viva y el cuerpo muere” (E. Schillebeck, “Soy un teólogo feliz”, en Johan Baptist Metz / Tierno Resinen Peters, *Pasión de Dios. La existencia de las Órdenes Religiosas hoy*, Barcelona, Herder, 1992, p. 100. Cuesta creer que teólogo tan renombrado sea capaz de decir que la Biblia habla *siempre* de resurrección. Acabamos de ver textos de Jesús (Lc 12, 20: 16, 22) que lo contradicen. Como lo contradicen textos (helenistas) del libro de la *Sabiduría*. La credibilidad de los llamados hoy ‘teólogos’ no parece garantizada.

11 Eternismo e inmortalismo estoicos

En los Misterios del Nilo inmortalidad no se confunde con eternidad. La inmortalidad se refiere a la incorporación del mortal a la eternidad de los dioses. Posibilidad que no se da en Moisés. Su Yahvé eterno es inaccesible, impenetrable, in-comparable, altísimo, indescifrable. Si, circunstancialmente ‘derrama’ su ‘espíritu’ sobre ‘ancianos’, o sobre Profetas, como derrama su ira y su enojo sobre individuos o grupos, es en dirección descendente. No hay dirección ascendente, sin embargo. No hay posibilidad tangencial con su eternidad.

El viviente humano, como todo viviente, transcurre (mosaicamente) del polvo al polvo. Polvo que conoce la eternidad de oídos, destinado a un sepulcro.

Sin embargo, el judaísmo posterior, (egipcio-alejandrino), regresa al inmortalismo. En la Sinagoga se le ha ido dando entrada a la creencia (egipcia) en el juicio después de la muerte¹³²⁸. Como en la creencia faraónica, hay destino más allá de la muerte, y diferente para el justo que para el impío. Como en los iniciados de milenios anteriores, y en los de los Misterios coetáneos (helenísticos), la esperanza del justo “está henchida de inmortalidad”¹³²⁹. El mortal ha nacido para traspasar el horizonte del espacio-tiempo, porque “Dios creó al hombre para la incorrupción; le hizo a imagen de su propia eternidad”¹³³⁰. Lenguaje egipcio-griego, lejos del de Moisés, o del de Job, disidente éste de Moisés en otros aspectos.

La creencia greco-egipcia en libro de la *Sabiduría*, o el de los *Proverbios* sitúa el hundimiento del poder faraónico, su astrología y sus iconos, dejados de la mano del Dios hebreo, “excluidos- según la Sinagoga- de la eterna providencia”. Contradicción en la propia tradición hebrea. Porque, si por una parte, Yahvé no discrimina¹³³¹, por otra, elegía a un pueblo entre todos los demás no preferidos. Y contradicción en el citado de la *Sabiduría*, que ensalza la epopeya nacional del Éxodo¹³³², desapercibido de que, helenizado, acoge ahora creencias egipcias de las que supuestamente Israel se había independizado en lejano ‘entonces’. El tiempo guardaba sorpresas; como los jeroglíficos, familiares para el Liberador del Éxodo y que después, durante milenios, nadie supo interpretar. Pero los milenios no habían acabado con el inmortalismo, incluida la creencia en la resurrección, que pasa a *Daniel*, a y a los *Macabeos*.

Al mortal no le es suficiente nacer biológicamente, Según los Misterios, tiene que nacer de nuevo, en otro sentido, de otra manera. También según el Evangelio “quien no nace de lo alto no puede ver el reino de Dios”¹³³³. Sin re-nacer no puede llegar a conocer el después de la biología. La purificación del interior, desde

¹³²⁸ *Sb* 5, 2; *2 Mc* 7, 35-36

¹³²⁹ *Sb* 3, 4.

¹³³⁰ *Ibid.* 2, 23.

¹³³¹ *2 Cr* 19, 7.

¹³³² *Sb* 16, 17, 18, y 19.

¹³³³ *Jn* 3, 3.

‘dentro’, es necesaria para ver Dios¹³³⁴. Y es necesaria la des-biologización¹³³⁵. La visión decisiva no tiene lugar con/desde la retina. Condicionamientos iniciáticos en los albores de la historia a las orillas del Nilo.

El destino del mortal es inmortal. Creencia universal¹³³⁶, no sólo propia del politeísmo, o del monoteísmo, la de ese destino a des-mortalizarse. Por lo menos destinado a un inmortalizaciónn ‘colectiva’, que cuenta con aproximaciones¹³³⁷ agnósticas y ateas.

En el monoteísmo mosaico, incluso, funcionó esa imortalidad impersonal. El concepto de inmortalidad, diferente al de eternidad, le fue familiar a Israel. Así como en la colmena o el hormiguero sobrevive el grupo, no los individuos, inmortal era Israel, no, uno por uno, cada israelita¹³³⁸. Se sobrevivía grupal, colectivamente, como en el resto de colonias biológicas. El grupo es quien da valor al individuo, y cuando determinado individuo prestigia al grupo demuestra precisamente su valor grupal.

El inmortalismo, sea de tipo grupal o individual, no es de procedencia bíblica en exclusiva, si bien el cristianismo, y a pesar de la mentalidad mosaica antiegiptia, lo afianza históricamente. El cristianismo, movimiento revolucionario judío de origen, adopta la colección bíblica helenizada, que antepone a la tradición del Templo. Jesús se antepone a sí mismo a esa tradición, negándole la última palabra, seguido por san Pablo, decisivo en el éxito de la nueva corriente judeo cristiana.

Contra lo que imponía el antiegiptio Moisés, el neo-judaísmo abre la creencia en el acceso a la eternidad de Dios. En un libro del Nuevo Testamento, tan estoico que hoy se le retira la autoría al Apóstol titular, se escribe nada menos que “seáis participantes de la naturaleza divina”¹³³⁹. Aproximado a lo que la serpiente faraónica susuraba a la primera pareja: “Seréis como dioses”¹³⁴⁰. Podéis llegar a serlo.

En cuanto lenguaje coetáneo sobre el tema, el estoico, y el ‘apostólico’ de los fundadores del cristianismo, pueden intercambiarse. El así llamado, ‘Cicerón cristiano’, Lucio Cecilio Firminiano Lactancio, se refería en sus *Exhortaciones* a Séneca como quien “dijo cosas análogas a las que nosotros decimos”. Y lo mismo

¹³³⁴ Mt 5, 8.

¹³³⁵ Ex 33, 20.

¹³³⁶ “Salvación significa liberación de la cárcel de la existencia, de su inautenticidad y fugacidad, de su mentira y sufrimiento, de su invalidez y de su culpa. Es un penetrar en lo abierto, en lo que libera y sacia. Los textos religiosos de los pueblos están llenos de esta experiencia de la libertad” (R. Guardini, *o.c.* 54).

¹³³⁷ “La idea moderna de inmortalidad significa una continua participación en el proceso productivo: ‘tiempo y mundo sin fin’. No es el descanso eterno del individuo en Dios, sino su contribución limitada a la dinámica del universo que le da el valor de enfrentarse con la muerte. En este género de esperanza Dios es casi innecesario. Puede ser considerado como la garantía de inmortalidad; pero aunque no lo fuera, no por eso ha de sufrir una sacudida la creencia en la inmortalidad. Para el valor de servir como base del proceso productivo, la inmortalidad es decisiva, y no Dios, a no ser que Dios sea entendido como el proceso productivo mismo, como lo hacen algunos teólogos” (P. Tillich, *o. c.* 105).

¹³³⁸ Argimiro Ruano, “El humanismo de Israel. El hombre de que hablan los Profetas”, *Lecturas sobre Humanidades*, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, vol. 1, 1985, 257-275.

¹³³⁹ 2 P 1, 4.

¹³⁴⁰ Gn 3, 5.

cabía decir desde dirección contraria. Lo humano se compenetra con lo divino, lo divino y lo humano se acompañan amistosamente. Lo humano puede, debe, llegar a asemejarse lo divino.

“Semilla divina ha sido sembrada en todos los cuerpos humanos” (Séneca, *CaL* 72). El alma es “el lugar de dios” (*Ibíd.* 87). “En cualquiera de los hombres benos habita dios” (*Ibíd.* 41) “Dios está cerca de ti; está dentro de ti. Sí, Lucilio; sagrado espíritu habita dentro de nosotros observador de nuestros malos y guardador de nuestros bienes” (*Ibíd.*); “de cuyo alinto vivimos” (*Cn* II, 45). “Existe algo divino en auel que es parte de dios” (*Cal.* 72). “Compañeros suyos somos y somos sus miembros” (*Ibíd.* 97). “El sabio [estoico] está muy próximo a lo divino y, excepto en la mortalidad, es muy semejante a Dios” (*De la constancia del sabio* 8). “Entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, de la cual la virtud es el enlace. ¿Amistad dije? Más bien parentesco y semejanza, porque sólo en la duración de la vida se diferencia de dios el hombre bueno, discípulo e imitador y verdadera progenie suya” (*De la Providencia*).

En el polvo y tierra mosaicos hay en cristiano, virtualmente, “hombre celestial”¹³⁴¹. Se revelará plenamente a partir de la resurrección de la carne; “pues esto corruptible tiene que ser revestido de inmortalidad”¹³⁴². La corporeidad espiritual, o el espíritu corporeizado de los Misterios, a partir de la culminación mental en el compuesto psico-físico en el neo-judaísmo cristiano es, virtualmente, “cuerpo espiritual”¹³⁴³. En realidad, procesable para no morir¹³⁴⁴, espiritualizable.

Transformación materia carnal en espíritu mediante clarificación progresiva “por la acción del Señor, *que es espíritu*”¹³⁴⁵. El neojudaísmo cristiano predica esto dentro de un ‘transformismo’ ambiental religioso global, dentro y fuera de los Misterios. Lo propagan en la calle el gnosticismo místico, esotérico; así como el estoicismo filosófico exotérico, a disposición de cualquiera que se inscriba en esas escuelas para titularse de *sophos* (gnóstico) o de *sabio* (estoico).

El neojudaísmo cristiano irrumpe y se desarrolla en el Mediterráneo en pleno helenismo, con el idioma griego como sinónimo de cultura. La alternativa para el nuevo movimiento, inclinado hacia Occidente, no hacia Asia, es la de helenizar. Con secuelas a corto plazo, y a largísimo plazo¹³⁴⁶. En plano inmediato, en el socio-cultural, el estoicismo propone como modelo de humanismo al *Sabio*.

Séneca visualiza al sabio (estoico) que llega a lo sobrehumano (‘lo divino’), como admirable *superhombre moral*:

¹³⁴¹ *I Co* 15, 35-36.

¹³⁴² *Ibíd.* 15, 53.

¹³⁴³ *Ibíd.* 15, 44.

¹³⁴⁴ *Ibíd.* 15, 52-55.

¹³⁴⁵ *2 Co* 3, 18.

¹³⁴⁶ Elorduy, E., *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972. “El movimiento estoico alcanza seis siglos en el pensamiento antiguo. Prepara el neoplatonismo, actúa sobre las corrientes gnósticas y herméticas y proporciona elementos de doctrina y modos de expresión a los apologistas y a la elaboración de la teología cristiana, desde Clemente de Alejandría hasta san Agustín. Pudiéramos decir que es descubierto de nuevo, en la inspiración fundamental, en la *Consolación [de la Filosofía]* de Boecio (525), que, junto a los escritos de Cicerón y, sobre todo de Séneca, mantiene viva la presencia en Occidente a lo largo de la Edad Media” (Victor Goldschmidt, “El estoicismo antiguo”, *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección de Brice Parain, Vol. 2, *La filosofía griega*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1980, 273).

Si ves a un hombre intrépido en los peligros, entre las apetencias [carnales] intacto, entre las adversidades feliz, apacible entre las tempestades, que contempla a los hombres desde lugar superior y desde lugar igual a los dioses, ¿no sentirás impulso de venerarle? ¿No dirás: Cosa es ésta mayor y más alta para que pueda creérmela proporcionada a este corpezuelo [biológico] en que se alberga? Energía divina bajó a él; un poder divino mueve a esta alma excelente, moderada, que pasa por todo con desprecio, que se ríe de todo lo que tenemos y de todo lo que deseamos [los demás]. No puede ser cosa tan grande mantenerse sin asistencia soberana, por lo cual la mayor parte de él radica allá de donde vino. No de otra suerte que los rayos del sol tocan la tierra, ciertamente, pero allí se quedan de donde son enviados; así el alma grande y sagrada enviada acá abajo para que conociésemos de más cerca algunas cosas divinas. Cierto es que conversa con nosotros, pero se mantiene adherida a su origen; de allí pende, allí mira y se afirma”¹³⁴⁷.

Didiferente en algunos aspectos, gemelo en otros, de la óptica del *santo* cristiano. El estoico con el *Destino-Providencia* en la base. Con la *predestinación providencial* el segundo, lleva la teología del destino a niveles racionalmente asimétricos, quizá hasta contradictorios¹³⁴⁸ en el libre albedrío coexistiendo con el Destino.

Diferencia decisiva entre el *sabio* (estoico) y el *santo* (cristiano) es que aquél es todo y sólo esfuerzo propio por aproximarse y asemejarse a ‘lo divino’; mientras que el santo, en idéntica empresa, es un favorecido gratis. “Predestinados desde antes de la creación del mundo”¹³⁴⁹. Eternidad gratis antes, gratuita después “por el don de su gracia”¹³⁵⁰. Da “el querer y el obrar como bien le parece”¹³⁵¹. “¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado”¹³⁵².

Orgullo estoico de poder llevar la autoestima a conseguir semejanza con lo divino. Contrapuesto a la humildad del santo reconociendo que “no es que por nosotros mismos seamos capaces de poner a nuestra cuenta cosa alguna; por el contrario, nuestra capacidad procede de Dios”¹³⁵³. El sabio estoico domesticándose, domesticado el Destino; el santo cristiano pre-destinado. El estoico, desde la ambigüedad griega acerca de lo ‘divino’ y eterno; el santo desde lo divino y eterno ‘proféticamente’ creído y re-construido: “Esperanza de vida eterna prometida por Dios que no miente”¹³⁵⁴. ‘Lo divino’, asociado por el estoicismo con

¹³⁴⁷ Séneca, *CaL* 41.

¹³⁴⁸ Siguiendo el Evangelio, las Cartas de Pablo insisten que para salvarse hay que hacer esto o lo otro, no hacer esto o lo otro, Pablo lo simplifica con el ejemplo del deportista que, de querer ganar, ha de competir en la carrera. Sin embargo, y contradiciéndose, dice también que no es cosa de querer ganar la vida eterna compitiendo, actuando u omitiendo, simplemente, sino de que Dios tenga, o no, misericordia (*Rm* 9, 16). Aún más, primero hay que ser llamado a competir, no presentarse por propia cuenta (8, 29-30). El Antiguo Testamento es un largo relato acerca de una etnia preferida, entre el resto de las naciones que no lo fueron.

¹³⁴⁹ *Ef* 1, 4.

¹³⁵⁰ *Rm* 3, 24.

¹³⁵¹ *Fl* 2, 13.

¹³⁵² *Rm* 3, 27.

¹³⁵³ *2 Co* 3, 5.

¹³⁵⁴ *Tt* 1, 2.

indeterminado ‘logos’, o personalizado en ‘Júpiter; identificado en san Pablo con la Persona-Logos-Cristo, procedente de “siglos eternos”¹³⁵⁵.

12. Asemejarse a ‘lo divino’, ideal estoico

El estoico más leído, Séneca, desarrolla su criteriología a partir de una premisa: “la general incertidumbre”. Las presiones eclécticas y sincretistas del helenismo se dejan ver en su simpatía hacia Epicuro y, sobre todo, en su entrelínea escéptica. “lo único cierto es la incertidumbre”¹³⁵⁶.

Sólo los ‘dioses’ (inmortales) poseen “la ciencia de la verdad”; provisional, por lo tanto, para los mortales. Éstos se creen iniciados, cuando apenas están entrando por el umbral de la mansión de la verdad.

Para los humanos, la verdad será siempre futura; nunca completa en presente. Porque “la Naturaleza no entrega sus misterios de una vez”, sino progresivamente. El futuro hará ver como infantiles los conocimientos que ahora tenemos los romanos. Repetido, transcurridos milenios, por James George Frazer: nuestros conocimientos serían hoy sobrehumanos o divinos para una cultura del pasado¹³⁵⁷. Y se repetirá con nuestros conocimientos vistos desde mañana.

Séneca razona el hecho. “No todo lo creó dios para el hombre”. Éste sólo va teniendo a su alcance conocimiento mínimo de algo inmenso¹³⁵⁸.

La apelación en Séneca a ‘lo divino’, (su emblema es ‘Júpiter’¹³⁵⁹), árbitro de la verdad, complica su premisa de “la general incertidumbre”. Júpiter y ‘lo divino’ son referentes de tradición que no han podido ser verificados. Deducción: “¿qué propósito tuvieron los hombres de mayor peso al imaginar para los asuntos de mayor monta demostraciones tan flojas y ambiguas, que, aun cuando son verdaderas, se parecen mucho a una mentira?”¹³⁶⁰. Al menos, las ‘verdades’ científicas que fueron en su tiempo mentirosas, produjeron cautela en la ciencia posterior¹³⁶¹.

No obstante, tal tribunal supremo, ‘lo divino’ que, aun con buena fe puede coninuar mintiéndonos, resulta útil como hipótesis de principio acerca de lo inmortal y eterno.

¹³⁵⁵ Rm 16, 25.

¹³⁵⁶ Séneca, *Cal* 89. Wittgenstein, *On Certanty*, Blackwell, Oxford, 1969.

¹³⁵⁷ George Frazer, *La rama dorada*.

¹³⁵⁸ *Cn* VII, 30.

¹³⁵⁹ “Por lo que toca a nosotros, sólo podemos mirar [la Naturaleza] como por un resquicio, e ir avanzando en tinieblas adentro con la ayuda de Júpiter, no con gran confianza de hallar la verdad, pero sin desesperanza” (*Cn* VII, 29)

¹³⁶⁰ *CaL* 83.

¹³⁶¹ Federico Trochio, *Las mentiras de la ciencia. Por qué y cómo engañan los científicos* (1995), tercera reimpresión 2005. Científicos engañando a científicos; éstos al periodismo y, éste, a su vez, a las masas. En la primera etapa, la de los científicos, cita, como era de rigor, a Popper: “Desde Popper en adelante sabemos que la cosa únicamente cierta que se puede decir de una teoría es que antes o después se demostrará como falsa” (p. 12).

El Destino (estoico) tiene en Séneca a un clásico de la contigüidad y compenetración de ‘lo divino’ en lo humano. “Todo tiene explicación en dios”¹³⁶² “¿Te maravillas de que los hombres asciendan a dios? Es dios quien baja a los hombres, o mejor, quien baja *en los hombres*, porque no hay alma buena sin dios”¹³⁶³. Previene Séneca que ‘es cosa incierta de qué dios se trata’. “Da culto a dios quien le conoce”¹³⁶⁴. Pero, ¿quién le conoce? A todo lo que se puede llegar es a la barrera de lo indeterminado e indeterminable¹³⁶⁵.

La pregunta ‘¿qué es dios?’, con que abre *Cuestiones Naturales* es, dice en *De la brevedad de la vida*, la más decisiva para el hombre. Hasta el punto de que sin ella vivir no valdría la pena: cuál es su naturaleza, su forma, sus gustos, su condición, etc., qué es. Sin embargo, es pregunta sin respuesta segura. ¿Controla la creación? ¿Rectifica con el tiempo? ¿El Tiempo sabe más que él?¹³⁶⁶ “Qué cosa sea este principio sin el cual nada es, no podemos saberlo, y nos admiramos cuando conocemos unas partecitas [de la Naturaleza], siendo así que lo que hay de más grande [que es él] se nos esconde”¹³⁶⁷.

Séneca mantiene la idea filosófica tradicional acerca de algo intangible e invisible, accesible y visible solamente por y desde el ‘alma’¹³⁶⁸; desde el telescopio, o microscopio de la lógica humana, amañado para re-flexionar. Sin superar las hipótesis de Platón y de Aristóteles, caracterizadas por lo condicionada que está la especulación acerca de ‘lo divino’ y eterno.

“Si está todo concentrado en sí mismo o si de vez en cuando vuelve hacia nosotros sus miradas; si crea todos los días, o si creó de una vez por todas; si es porción del mundo o si es el mundo mismo; si le es hacedero aún tomar nuevas decisiones y mudar en algún punto la inflexible rigidez de los hados o si es mengua de su majestad o una confesión de su error haber hecho alguna cosa susceptible de enmendarse, puesto que nada que sea mejor puede contentarle. Y no es por ello menos poderoso, puesto caso que él mismo es su propia necesidad”¹³⁶⁹.

Tradición griega recitada. “Todas las cosas proceden de la materia y de dios”¹³⁷⁰; que una vez en la existencia, “nada se hace sin su participación activa”¹³⁷¹.

¹³⁶² Séneca, *De la providencia*.

¹³⁶³ *Cn* 73. Mentalizados por la gramática monoteísta, los traductores de Platón, de Aristóteles, y de Séneca escriben dios con ‘D’ (mayúscula). Sin embargo, el contexto, fuera del monoteísmo, es neutro: ‘lo divino’, ‘lo dios’. Por lo que la referencia es ambivalente, entre ‘divinidad’ (nacional) y determinada deidad. Tenido en cuenta por Séneca: “En cualquiera de los hombres habita dios: cuál dios, es cosa incierta” (*Cn* 41).

¹³⁶⁴ *CaL* 95.

¹³⁶⁵ “El gran todo” (*Al* 71); “Este universo que nos contiene en un solo ser, y es dios” (*Cal* 92); “¿Qué es dios? El todo que ves y el todo que no ves. Él es todas las cosas” (*Cn*, lib.1); “¿Qué es dios? La mente del universo [...]. ¿Qué es dios? Todo entero él es razón” (*Cn*, lib.1).

¹³⁶⁶ *Cn*, prolegómenos.

¹³⁶⁷ *Cn*, VII, 30.

¹³⁶⁸ “El mismo que gobierna este mundo, que lo creó, que echó sus cimientos, que se envolvió en él; que es la parte más grande en su obra, y la mejor, se ha ocultado a nuestra vista. Muchos otros seres [ocultos] emparentados con la soberana divinidad, a quienes cupo en suerte un poder semejante al suyo, son oscuros para nosotros, o, por ventura, ¡maravilla mayor!, llenan nuestros ojos y se escapan a ellos, sea porque su sutileza es tal que la vista humana no puede percibirla, sea porque es tal su majestad que se recata en un profundo santuario y allí rige su reino: a saber, se rige a sí mismo, y para nadie es accesible sino para el alma” (*Cn* II, 30).

¹³⁶⁹ *Cn*, prefacio.

¹³⁷⁰ *CaL* 60.

Dualidad (agente-paciente, razón-materia, *pnéumata*, alientos vitales-cuerpos) en la que Platón eterniza sólo la ‘razón’, Aristóteles eterniza la dualidad, y Séneca, platonizante ambiguo, se caracteriza como pendular.

De todos modos, aspiración monoteísta (implícita) en el politeísmo henoteísta¹³⁷². Por la pluralidad de ‘dioses’ asoma la tendencia a la unidad y unicidad.

Lo ‘dios’ se da nebuloso, bajo el principio senequita de la incertidumbre generalizada. Y lo demuestra la necesidad de nombres que se necesitan para especularlo. ‘Razón universal’, ‘hado’, ‘mundo’, ‘causa de las causas’, ‘providencia’, ‘Naturaleza’; ‘razón incorpórea’, ‘espíritu’, ‘inmutable serie de las causas’¹³⁷³; donde, sin embargo, resulta llamativa la identificación del dios de los dioses, con el hado, o Destino.

Por un lado, hace concesiones teatrales a la mentalidad popular en torno a la Necesidad inexorable, tal como esa mentalidad ve el Destino. Por otra, Séneca humanista (existencial) disiente de esa mentalidad. Porque la necesidad inmutable del Destino (mitológico) le deja margen (estoico) a la libertad para que haga de la Necesidad virtud (mérito). Fatalismo para unos, gran oportunidad para otros. Maeteerlinck ve el lado optimista¹³⁷⁴, con diferente signo en seres humanos sobresalientes.

Platón había ido delante. “*El hombre que es verdaderamente hombre no debe preocuparse de la mayor o menor duración de su vida, ni de tener excesivo apego a ella, sino dejar ese asunto en manos de la divinidad, y haciendo caso de las mujeres [adivinas] que dicen que nadie puede rehuir el Destino*”¹³⁷⁵.

“El enigma de mi destino”, que dice Edipo en *Las Troyanas*, no se deja aclarar para nadie. Pero, desacreditado hoy científicamente respecto de las leyes cósmicas¹³⁷⁶, en lo tocante al destino desde la libertad, no tiene por qué ser objeto, según Séneca, de lamentaciones trágicas¹³⁷⁷. No sólo no es caótico el destino, sino que está divinamente previsto en el ordenamiento del cosmos. “Por eso, no sólo se ha de soportar con enterza; sino con reconocimiento, ya que los sucesos se rigen,

¹³⁷¹ Cn, prefacio. “La cosmología estoica admite *dos* principios del universo: el agente y el paciente. El paciente es la sustancia sin cualidad, la materia; el agente es la razón que se encuentra en ella, dios; porque dios, que es eterno, crea cada cosa a través de toda la materia. Los dos principios son de esencia corporal, puesto que las únicas realidades reconocidas por los estoicos son los cuerpos (y los incorpóreas dotados de existencia menor: el tiempo, el vacío, el lugar y lo *expresable*, es decir, todo lo que expresa el lenguaje por medio de la voz, corporal ella). Esta dualidad de principios impide de entrada caracterizar el sistema como monismo y como materialismo. El principio activo es dios, identificado con el fuego heraclítico, que es el logos universal; es también espiritualismo” (V. Goldschmidt, *o.c.* 283 284).

¹³⁷² *Iliada*, canto VIII, donde Zeus desafía el poder de todos los demás dioses.

¹³⁷³ Séneca Cn, prefacio; y lib. V, 46; *Cmh*, VIII.

¹³⁷⁴ Maeteerlinck, *Weisheit und Schjcksal*.

¹³⁷⁵ Platón, *Gorgias* 513 c.

¹³⁷⁶ Ian Haking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de la ciencia del caos* (1998). Revisión de conceptos como el de ‘naturaleza’, ‘normal’, ‘anormal’, y demás. Bernabé Tierno, *Optimismo vital*, Temas de hoy, 2006). El ser humano dispone de un 80 u 85% de determinar su propio destino.

¹³⁷⁷ “Largamente padecemos a causa del destino; cambiarlo no podemos; se mantiene duro e inexorable. Nadie le mueve, ni con lágrimas ni con razones. Por tanto, abstengámonos de lágrimas baldías” (*Consolación a Polibio* II).

no por el azar, como creemos, sino por el orden”¹³⁷⁸. El Destino es positivamente ‘divino’, y ‘virtud’ humana entregarse a él *libremente* y de buen ánimo.

Para el sabio (estoico) “saber lo que basta”¹³⁷⁹, es saber que no es al azar mal entendido quien está al frente del universo, sino el orden, llámese Razón universal, Providencia, o ‘Júpiter’¹³⁸⁰. Cabe imaginarse desaparecida la pluralidad de los ‘dioses’ en la conflagración universal (*ekpírosis*), pero en la que permanecerá inmutable, indestructible, la Razón universal; es decir, ‘Júpiter’, el Alma del mundo; principio de re-novación, de re-costrucción, de re-generación de cada nuevo ciclo cósmico¹³⁸¹.

En algún punto, la totalidad ‘mundo’ funciona ‘divinamente’. Porque (analogía platónica), como el alma en el cuerpo, el *pneuma* (espíritu) universal en el pensamiento estoico, anima y dinamiza el universo. Proporción de gota de vino diluyéndose en el océano (se le ocurre al estoico Crisipo) la del ‘alma’ individual inmersa en *cuerpo-alma* indimensionables del cosmos. Mundo ‘divino’ que le está dictando al hombre ‘divinizarse’, si se atiene a su identidad diferencial en la Naturaleza; la identidad *moral*.

La mente vulgar malinterpreta a ‘Júpiter’ en *Fedra*: “altisonante, celoso de su cielo, que fulmina a cuanto se le acerca”. Cuando la verdad es que lo que fulmina es el mal moral¹³⁸². Sus rayos son simbólicos. Porque en ‘lo divino’ no se da el desdén, o la envidia. Los ‘dioses’ acogen a quien quiere subir, y a “quienes suben le tienden la mano”¹³⁸³.

De las cinco causas que pueden enumerarse (material, agente, forma, modelo y finalidad¹³⁸⁴, la causa final del mundo, su finalidad, es el Bien. Es de quien procede la especie humana¹³⁸⁵, creada para y hacia la bondad¹³⁸⁶.

‘Lo dios’ es “nuestro Padre”, *parens noster*¹³⁸⁷. La bondad es su gran majestad, porque “sin bondad no hay majestad”. Tanta y tal es la bondad de los ‘dioses’, que lo divino no puede recibir injurias (no le llegan), ni pueden darlas. Siembran en cada hombre la bondad, que queda luego a merced de cada ‘labrador’. Pero en los

¹³⁷⁸ Séneca, *De la providencia V*.

¹³⁷⁹ Id. *Cl* 108. “Sólo Dios basta”, en Teresa de Ávila.

¹³⁸⁰ “¿Cuál es el deber del hombre virtuoso? Abandonarse al Destino. Es consuelo grande ser arrebatado a par del Universo. Sea cualquiera el poder que ha dispuesto que así vivamos, y que muramos así, a este mismo poder están inflexiblemente obligados los dioses. Un curso irrevocable se lleva por igual las cosas humanas y las divinas. El mismo creador y gobernador del Universo escribió ciertamente los decretos del Destino; pero él empezó por seguirlos: obedece siempre lo que una vez mandó” (*De la providencia V*)

¹³⁸¹ “Disuelto el universo, y confundidos los dioses en un caótico remolino, y dejando de existir la naturaleza por un momento, se repliegue (Júpiter) sobre sí mismo y se entregue a sus meditaciones” (*CaL 9*).

¹³⁸² Séneca, *Cn IV*, 45.

¹³⁸³ Id. *CaL 73*.

¹³⁸⁴ *Ibid.* 95. lo divino ha hecho el mundo lo más bueno que pudo hacerlo.

¹³⁸⁵ *Ibid.* 44.

¹³⁸⁶ Problema es si su providencia se ocupa más de la especie que del individuo. Porque los ‘dioses’ presiden el mundo, con su poder lo atemperan todo, son el amparo y defensa del género humano, “si bein a veces descuidan a los individuos” (*CaL 94*).

¹³⁸⁷ *CaL 73*

‘dioses’, ni hay mal, ni, por lo tanto, lo causan. “Si quieres tener propicios a los dioses, sé bueno”. Suficiente culto les da quien los imita”¹³⁸⁸.

Modelo moral, ‘lo divino’ está exento de toda necesidad. Inspiración para la conducta racional: minimizar necesidades. Porque, a imagen y semejanza de lo divino, no es feliz quien más tiene, sino quien menos necesita. De ahí que, aunque los ‘dioses’ no necesitan de nada ni de nadie, se les debe, no obstante “agradecimiento”¹³⁸⁹.

Maximos preceptores, los ‘dioses’ cuanto más esperan de alguien, lo someten a pruebas mayores. Júpiter, por padre bondadoso precisamente, es riguroso exigiendo la virtud moral; como corresponde a todo padre estricto. Cuanto más padre es uno, más espera y desarrolla en su hijo cualidades excelentes. “Entiende tú mismo esto de dios, el cual no mantiene en las delicias al hombre bueno, sino que lo prueba, le endurece, le prepara ‘para sí’”¹³⁹⁰.

Consecuencia de esto es que no han de considerarse ‘bienes’ los que disfrutan los malos, mal vistos precisamente por los ‘dioses’. Mientras que sí espectáculo digno de ellos el varón fuerte luchando a brazo partido con la adversidad. Como Régulo, crucificado injustamente, de cuya condena, los jueces que le condenaron responderán ante los siglos”¹³⁹¹. Para el sabio (estoico) la adversidad es oportunidad para un bien, y “todo bien es divino”¹³⁹². “Huid de las delicias”¹³⁹³; sed austeros, sed duros, sencillos, con las necesidades lo más proximas a cero. Lo ‘dios’ no siente necesidad de nada.

13. La semejanza con lo divino, ideal cristiano.

El cristianismo naciente no tarda en encontrarse con el estoicismo. El magisterio de Zenón, Crisipo y Cleanto le llevan, cronológicamente, ventaja sobre el terreno.

Sus sucesores objetan a la nueva predicación procedente de Palestina, que no aporta nada nuevo sobre lo que tiene investigado la Filosofía. Objeción de parte de los intelectuales grecorromanos que continuará tres o cuatro siglos más.

Emblemático había sido el encuentro de san Pablo con los estoicos en Atenas, capital de la Filosofía. Desde sus mejores tiempos, es “Atenas, la ciudad de Grecia en que existe mayor libertad de pensar”¹³⁹⁴. Puede verse allí cómo piensan los profesionales del cerebro.

¹³⁸⁸ Cal 45.

¹³⁸⁹ Séneca, *De los beneficios*.

¹³⁹⁰ Id. *De la providencia*.

¹³⁹¹ Id. *CmH* 8.

¹³⁹² Id. *CaL* 95.

¹³⁹³ Id. *De la providencia*.

¹³⁹⁴ Platón, *Gorgias* 461 d.

Los griegos, sobresalen por su agudeza y habilidad para la polémica (“acuta illa gens et controversa natura”), escribía Cicerón, en su *Brutus*. El evangelista Lucas lo constata. “Los atenienses y todos y los que están de paso extranjeros *en ninguna otra cosa pasaban el tiempo* sino en decir algo y oír algo reciente”¹³⁹⁵. Nutrir tal expectación con novedades especulativas les venía de siglos atrás.

El apóstol de un Crucificado sabe que ha llegado a Atenas para discutir. Y Lucas lo presenta discutiendo. El texto griego dice que, “exasperado” por la cantidad de estatuas de dioses por todas partes, “*discutía en la sinagoga con los judíos y en la plaza pública cada día, sin dejar uno, con los que caían por allí*”. Sobre todo, con profesionales. “Algunos filósofos epicúreos y estoicos disputaban con él”.

A los mentalizados por Zenón, Cleanto y Crisipo, no les decía gran cosa aquel turista “charlatán”, seguidor, según decía, de un crucificado palestino. Lo que les llamó la atención, unos para burlarse, otros para que abundara más, fue la novelería de un crucificado resucitado.

Si detrás del resumen que hace Lucas del encuentro está el contexto epistolar de Pablo sobre el tema, lo que lo que conversa allí es lo que escribe antes y después. Y cuanto escribe se parece a lo que hace, y como lo hace a trechos su contemporáneo Séneca.

Cualquier buen lector puede parear pasajes. ‘Lo divino’ y su personalización en ‘Cristo’, del intelectual judío-cristiano, en el estoico romano es ‘lo divino’ y su personalización en ‘Júpiter’. En el logos-Cristo “fueron creadas todas las cosas, las visibles y las invisibles [...]. Todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia”¹³⁹⁶. En Séneca, la Razón nuniversal, “es de quien todas las cosas proceden, de cuyo aliento vivimos [...]. Es todo lo que ves, inmanente en todas sus partes”¹³⁹⁷.

El Apóstol judío-cristiano, de visita en la capital del pensamiento, aborda hábilmente el contacto con filosofía tan similar. Comienza por demostrarles a sus interlocutores que la conoce. Se la cita, como lo hacen otros intelectuales judíos helenizados. Filón de Alejandría, el del *Logos* divino, su contemporáneo, propaga que Zenón se inspiró en Moisés. Para los intelectuales judíos helenizados, eran tentadoras las aproximaciones. “La Ley que subsiste eternamente”¹³⁹⁸, del discípulo de Jeremías, sonaba demasiado cerca de la ley eterna de la Naturaleza, identificada estoicamente con la *prónoia* (providencia), *eíermón* (de bronce), que, irrompible, concatena la naturaleza humana con la Naturaleza común.

Era tentadora la aproximación de la ‘santidad’ profética, derivada del ‘Santo de los Santos’, omnipotente, omnisciente y eterno, a quien la voluntad humana le debe

¹³⁹⁵ Lc, Hc 17, 21.

¹³⁹⁶ San Pablo, Col 1, 16-17.

¹³⁹⁷ Séneca, Cn 46.

¹³⁹⁸ Ba 4, 1.

entrega y rendición absolutas, con el modelo estoico de ‘lo divino’ que, aunque metafísico, reunía parecidas características y exigencias.

El principio *hegemónico* del cosmos, su ‘alma’, o Razón Universal, es el principio que le dicta al hombre el suyo: construir sobre lo hegemónico de sí mismo, la razón. La rectitud, ‘la recta Razón’ cohesionan todas las cosas. Identificada como ‘divina’, personificada en ‘Júpiter’, máximo regente del cosmos.

Semilla de ‘lo divino’ en el hombre, inmanente a todas las cosas, según los estoicos.

Pablo lo expresa en Atenas como algo que “no se encuentra lejos de vosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como ha dicho alguno de vosotros: ‘porque somos también de su linaje’¹³⁹⁹. Dicho ‘por uno de los vuestros’, hacía tiempo. En Séneca, ‘Nuestro Padre’; ‘Padre nuestro’ en Jesús, y en Pablo ‘Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo’¹⁴⁰⁰.

Conversatorio sobre la idolatría en la ciudad, “llena de ídolos” (*kateídolom*), de un religiosismo exagerado. “Os observo extremadamente religiosos” (*deisidaimonesterous umas theoro*). “No debemos de pensar que la divinidad sea semejante al oro, a la plata o a la piedra, escultura del arte y del ingenio humano”¹⁴⁰¹. El monoteísta Pablo entiende ahí por idolatría, como el libro de la *Sabiduría*, la callejera, popular, urbanística, decorativa; no la simbólica de los intelectuales egipcios, griegos y romanos. No consta en la crónica de Lucas la reacción de sus interlocutores atenienses, quienes, con toda probabilidad, se lo dejarían saber. Porque para estoicos, y para Pablo, la imagen de lo divino es y está en el *nous* o *pneuma* del hombre, no en oro, plata, piedra o madera.

En el terreno profesional, los interlocutores coincidían ampliamente. El *sabio* (estoico) designa como ‘divina’ la llegada a la felicidad. Conseguida, no existe nada comparable a cambio¹⁴⁰²; en Pablo, “la paz de Dios que sobrepasa todo entendimiento”¹⁴⁰³; *Rasa*, en el hinduismo, deleite suprasensible, indescriptible.

Para el estoico, supone haber llegado a la imperturbabilidad (*ataraxia*), a la ausencia (*apatheia*) de pasiones-emocionales perturbadoras de la tranquilidad anímica, a la autosuficiencia (*autarxeia*); en una sola palabra, a la liberación que procuraban los iniciados en antiguos Misterios.

Inspirada en la de Pitágoras, la pedagogía estoica se encamina a practicar la filosofía, no a poder y saber hablarla¹⁴⁰⁴. Filosofía *viril*, que exige Zenón, frente al resto de escuelas filosóficas, blandas, inoperantes, de pasatiempo¹⁴⁰⁵. “Huid de las

¹³⁹⁹ S. Pablo, *Hc* 17, 27- Xavier Zubiri, “El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina”, en *Naturalaleza, Historia, Dios*, 1843.

¹⁴⁰⁰ *Col* 1, 2.

¹⁴⁰¹ S. Pablo, *Hc* 17, 29.

¹⁴⁰² Séneca *Cmh* 8.

¹⁴⁰³ S. Pablo *Fl* 4, 7.

¹⁴⁰⁴ Séneca, *CaL* 20.

¹⁴⁰⁵ Id. *Cmh* 4.

delicias”¹⁴⁰⁶. Filosofía ‘adorable’¹⁴⁰⁷, porque es, sobre todas las cosas, *moral*, con la promesa de hacerse ‘igual a dios’¹⁴⁰⁸. El resto de las filosofías, especulativas no son fuertes, no son viriles. Dicen, pero no hacen. La consigna estoica, ‘vivir de acuerdo con la Naturaleza, se traduce como ‘vivir conforme a la virtud’¹⁴⁰⁹; es decir, conforme a la naturaleza moral del hombre. Programa de ‘deificación’ para gente fuerte.

Vivenciar el bien, practicándolo, caracteriza tanto al *sabio* estoico como al *santo* cristiano. Para ninguno de ambos existe adversidad insuperable. El *sabio* estoico no llega a la felicidad con facilidad, sino a pesar de todas las dificultades imaginables (incluida la crucifixión). Sin los males no existirían los bienes (Crisipo). Y para el *santo*, pre-destinado a inmortalidad feliz tras su muerte biológica, todo obstáculo ha contribuido a mayor y mejor oportunidad de triunfo¹⁴¹⁰. Todo es anécdota pasajera frente al después eterno. “En efecto, la breve tribulación de un momento nos produce, sobre toda medida, un pesado caudal [tesoro] de gloria eterna a cuantos no ponemos los ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las cosas visibles son pasajeras, mas las invisibles son eternas”¹⁴¹¹.

Ambas filosofías, estoica y cristiana, pasan por la persecución oficial. Domiciano expulsa de Italia a los filósofos, y Filón de Alejandría va al frente de la embajada ante Calígula, quien sañudo (40 d. C.) persigue a los hebreos. No tardan en llegar los emperadores perseguidores encarnizados de los cristianos. Entre ellos, nada menos que el emperador estoico Marco Aurelio. Pero la persecución contra los cristianos que viven los textos duros del Evangelio¹⁴¹², viene de la propia casa; del propio cristianismo urbanizado.

Contra lo que hoy siguen entonando blandenguerías navideñas, Jesús no vino a traer paz, sino espada¹⁴¹³ y división social y familiar; sectas y más sectas cristianas acerca de quién es él, y qué es lo que quiso decir.

Pasadas las persecuciones en serie de los emperadores, el cristianismo, pasa a ser una institución religiosa que preside la vida urbana; contaminada con el poder y con la permisividad. Se olvida la declaración de guerra de Jesús contra ‘el mundo’. y por lo que el remanente de cristianos ‘totales’ se retira con los textos radicales

¹⁴⁰⁶ Id. *De la providencia* IV.

¹⁴⁰⁷ Id. *CaL* V, 52

¹⁴⁰⁸ *Ibid.* 48.

¹⁴⁰⁹ “El estoicismo toma de los cínicos esta idea de que el trabajo encierra un valor independiente del resultado que produce. Igualmente, la fórmula que define la filosofía como práctica de esta técnica más excelsa, que es la *virtud*, toma un sentido polémico. La filosofía no es una ocupación teórica. No termina, como querían Platón y Aristóteles, en la pura contemplación. La filosofía es una técnica cuya finalidad es la adquisición de la *sabiduría* [estoica], que es, en sí misma, una técnica” (Goldschmidt, *o. c.* 273-296).

¹⁴¹⁰ S. Pablo, *Rm* 8, 28.

¹⁴¹¹ Id. *2 Co* 4, 17-18.

¹⁴¹² Preferir a Jesús sobre todas las cosas: sobre la propia familia, sobre las posesiones, comodidades; dar la mejilla al injuriador, invitar, no a amigos, sino también a quien no pueda corresponder invitando; llevar la cruz de cada día detrás de Él, etc., etc.

¹⁴¹³ *Mt* 10, 24; *Lc* 12, 51.

del Evangelio a los montes y desiertos, lejos de la mundanización. Llevan a la práctica un estoicismo-cristianismo riguroso, que cabe aproximar a la consigna estoica: *Sustine et abstine* (anexou kai apexou). Plántale cara al dolor, a la adversidad y a la privación; y al placer y bienestar dales la espalda en nombre de la cruz. Sin cruz no se puede ser discípulo de un crucificado¹⁴¹⁴.

Conocida es la fortaleza del mártir cristiano torturado por los emperadores y sus oficiales por no renegar del Maestro. Entre los estoicos, fuera del cristianismo, Séneca destaca la crucifixión de Régulo, quien sobrelleva ejemplarmente la injusticia de su condena. Naturalmente, no compara con el icono del Calvario (que inspira martirios en serie durante siglos); pero sugiere aproximaciones.

Trátase del santo martirizado violentamente desde fuera, o del que hace frente heroico a la prolongada adversidad, o frente al placer, la biografía del segundo es el mismo testimonio a cámara lenta. Uno y otro coinciden en ‘imitar’ “la imagen (visible) del Dios invisible”¹⁴¹⁵, Jesús de Nazaret.

Conocemos el significado estoico de “saber lo que basta”. En significación paulina es el conocimiento en comparación del cual, “ante la sublimidad del conocimiento de Cristo, mi Señor, todas las cosas las tengo por basura”¹⁴¹⁶.

Hay más disimilitudes entre el santo cristiano y el sabio estoico¹⁴¹⁷. No obstante, la santidad (cristiana) llama la atención del pensamiento contemporáneo de Occidente. Los santos, a modo de laboratorio existencial de la eternidad¹⁴¹⁸, tienen por qué llamar la atención de las filosofías del tiempo¹⁴¹⁹. Llamaron la atención de Bergson y de otros filósofos¹⁴²⁰, como la del autor ‘de lo eterno en el hombre’¹⁴²¹; o la de Lavelle¹⁴²², quien selecciona la muestra de Francisco de Asís, de Teresa de Ávila, de Juan de la Cruz y de Francisco de Sales.

Para Karl Jaspers, “el santo sería el hombre que presta la debida atención a todas las fases de la vida, y, descubriendo lo eterno en lo temporal, llega a participar por

¹⁴¹⁴ Lc 14, 26-33.

¹⁴¹⁵ Col 1, 15.

¹⁴¹⁶ Fl 3, 8.

¹⁴¹⁷ Señaladas detenidamente por A. J. Festuguière, (*La Saintité*, París, 1949). El *agnos*, ritualmente *puro*, no era ideal griego. Lo era el *sophos aner*, el varón sabio comportándose como tal. En la tradición estoica, Sócrates distingue entre ‘filósofo’ y ‘sabio’, este último destacado y exaltado por el estoicismo. El estoico romano, víctima de sus emperadores, era tenido como *sapiens*, no como *sanctus*. La santidad no era tema grecorromano, como sí era el ‘héroe’, o el del ‘ideal’, diferentes del héroe e ideal cristianos.

¹⁴¹⁸ “Las obras de los artistas y de los hombres de letras sobreviven a las obras de los comerciantes, de los soldados y estadistas. Los poetas y los filósofos se destacan sobre los historiadores, mientras que los profetas y los santos sobrepasan y sobreviven a todos los demás. Los fantasmas de Agamenón y de Pericles rondan el mundo de hoy por arte de las mágicas palabras de Homero y de Tucídides.; y cuando Homero y Tucídides no sean ya lerídos. Cristo, Buda y Sócrates –no hay riesgo en predecirlo- seguirán visos en la memorias de lejanísimas generaciones posteriores a la nuestra” (Arnold Toymbee, *La civilización puesta a prueba*, traducción de E. M. C. Buenos Aires, 1952, pp. 12-13.

¹⁴¹⁹ “El punto de inserción en lo eterno / con el tiempo, es una ocupación para el santo. / Ni siquiera ocupación, sino algo dado / y tomado en una muerte en vida por amor. / Amor y desprendimiento de sí, y autoentrega” (Eliot, *The Dry Salvages*).

¹⁴²⁰ Argimiro Ruano, *La Mística de Occidente*.

¹⁴²¹ Max Scheler, *El santo, el genio, el héroe*.

¹⁴²² Louis Lavelle, *Quatre Saints*.

la unión mística, del instante eterno, que es Dios”¹⁴²³. Si por ‘unión mística’ se entiende un ‘dios vivenciado’, se da paralelismo con el sabio estoico, aspirando a ‘lo divino’. La divergencia vendrá a propósito de las diferentes concepciones pietistas de ‘lo divino’, históricas, teóricas, cristianas ortodoxas, católicas, protestantes¹⁴²⁴, metafísicas, asiáticas, y demás.

El eternismo del sabio estoico y el del santo cristiano se distancian, sin embargo, a propósito del desenlace del tiempo. Catastrófico en ambos, pero con la diferencia de que el catastrofismo estoico es cíclico, de eterno retorno; eternidad y retorno que sugieren tiempo infinito. Para el cristianismo, el catastrofismo cósmico es de conclusión, de salida definitiva del tiempo. Con derivaciones conductuales diferentes en el sabio estoico que en el santo.

La existencia politeísta, monista, y panteísta, transcurre diferente que la ‘profética’. ‘Lo divino’ monoteísta lo planifica todo entre Creación y Juicio Final. Existir es un intervalo entre ambos. Para el monoteísmo, sólo hay tiempo teológico¹⁴²⁵.

El futuro, histórico o biográfico, es impredecible para la razón. Y, en cuanto tal, hipotético. Hipótesis que la creencia profética da por verificable. En ella, ‘eternidad’ es donde desemboca y se extingue la corriente del tiempo cósmico y la del existencial¹⁴²⁶. Entre estos dos tiempos ‘humanos’, el histórico y el existencial, se gesta, según el monoteísmo, el destino (teologal) de la especie humana al frente ésta del resto de las especies biológicas.

La *Ciudad de Dios* del cristiano antiestoico Agustín, clásica entre las exposiciones sobre el destino y la predestinación, es la base mental del milenio medieval, y de infinidad de seguidores posteriores¹⁴²⁷. Todo cuanto acontece en el tiempo, necesariamente sucede de la forma que sucede¹⁴²⁸. Porque sucede conforme a un plan eternamente predeterminado. Destino providencial en eterno retorno (Séneca); preámbulo providencial de la desaparición definitiva del tiempo (Agustín).

¹⁴²³ G. Caffarena, o. c. 53

¹⁴²⁴ “Al referirse Le Senne a la eternidad-inmortalidad, plantea el tema del instante, de lo eterno a propósito de la mentalidad de la Reforma, y en particular la mentalidad metodista” (*Ibid.* 106).

¹⁴²⁵ “Divina Comedia del Tiempo bañada por la luz misteriosa del Tiempo que irradian los dos polos de la eternidad: la Creación y el Juicio” (Antal Schutz, o. c. 223).

¹⁴²⁶ Distinción de Berdiaev entre tiempo cósmico (no cronometrable) y tiempo existencial, empírico, cronometrable, aunque no matemáticamente” (*The Beginning and the End*, 206). Conocemos la distinción de Blumengerg ‘tiempo de la vida’ y ‘tiempo del mundo’, el de las cosas.

¹⁴²⁷ Urs von Baltasar, *Teología de la historia* (1951).

¹⁴²⁸ El Juicio Final significa la confirmación de que cuanto sucedió, sucedió exactamente conforma al pensamiento de Dios (S. Schutz, o. c.)

V I I

Religiología

- 1. Eternidad creida**
- 2. Eternidad en exclusiva**
- 3. Eternidad invisible**
- 4. El Eterno sin exclusividad**
- 5. Inconcebible, incognoscible, ‘sentible’**
- 6. Religiología, simbología**
- 7. Eternismo asiático**
- 8. Inmortalidad sin dioses**
- 9. El superhombre asiático**

1. Eternidad creida

En el universo del pensamiento cabe imitar al astrónomo cuando delimita en lo sin límite enfocando el telescopio en dirección a determinada estrella, o grupo de ellas. Es lo que hace Platón en sus *Diálogos*; focaliza hacia determinada idea: justicia, amor, belleza, religión, ciencia, palabra, tiempo...

En la preferencia por determinado tipo de ideas se demuestra quien se es; esteta, economista, político, científico, creyente, ateo, indiferente¹⁴²⁹. Y con la preferencia, correspondiente ideología de sustentación. Deja ver como piensas, y dejarás ver quién eres.

Nos hemos referido al eternismo temperamental, así como a que ‘eternidad’ no es preocupación de mayorías. La masa humana se des-vive a merced de necesidades y de estímulos en dirección y dimensión puramente temporales. Sin embargo, no importa que en esas mayorías la inquietud metafísica pase como ráfaga, (y a continuar viviendo), toda mente normal se sorprende en algún momento preguntándose dónde es que se encuentra en el tiempo¹⁴³⁰; a dónde es que queda el sentido de su existencia. Invertir tiempo en reflexionar eternidad corresponde, más bien, al metafísico, al teólogo y al *místico*, (término este último que Curnot, sustituye, en sentido opuesto a ‘sentimental’, por el de *trans-racional*)¹⁴³¹.

El filósofo, se ocupa de la eternidad para afirmarla, para cuestionarla, o para amortiguar el desaliento en tanta polémica¹⁴³². Los ‘fundadores’ de la eternología occidental, Platón y Aristóteles, no se desalentaron; pero propusieron una ‘eternidad’ de época, desconocedores, como tenían que serlo, de un universo que, ampliado y detallado, los milenios irían des-velando.

¹⁴²⁹ Wladimir Kakartcovicz (*La historia de las ideas*) prefiere las de arte, belleza, forma, mimesis, creatividad, y preocupación de masas. El joven médico Alain Bombard (*Naufragio voluntario*, 1953) se aventura, Canarias-Barbados, en busca de muerte anónima en alta mar en una canoa neumática. En su equipaje lleva a Esquilo, Rabelais, Montaigne, Cervantes, Molière, Spinoza, Nietzsche, partituras de las *Pasiones* de Bach y de los *Cuartetos* de Beethoven.

¹⁴³⁰ En *Las preguntas de la vida* inserta Savater el capítulo “perdidos en el tiempo”.

¹⁴³¹ Lévy-Bruhl había movido lo mítico a lo ‘místico’, como esencialmente pre-lógico: “régimen de representación no sometido aún al control de la razón iluminada por la disciplina de las ciencias positivas” (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). Lévy-Bruhl abandona después el término pre-lógico para integrarlo en monismo, o pensamiento universal, es decir, supralógico. Sobre la filología de la palabra ‘mística’, Argimiro Ruano, “Misteriosidad, un requisito clásico”, *Revista de Letras*, de la Facultad de Artes y Ciencias, Recinto Universitario de Mayagüez 6, 1974, 7-38

¹⁴³² L. de Pardo, *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977. El desaliento aparece en la misma cuna de la filosofía, y reaparece hoy en científicos y pensadores. Vimos a Whitehead afirmando al final de su carrera de filósofo y matemático que la exactitud no existe. Si se hubieran encontrado en su auditorio Jenófanes, Heráclito o Parménides, hubieran aplaudido. La opinión, por perfecta que sea, no pasa de ser opinión (Parménides); y todas las de los mortales son juego de niños (Heráclito). “Lo cierto no lo supo ningún hombre, ni habrá jamás quien lo sepa” (Jenófanes). [Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma*, actualizada por Teófilo Urdanoz, BAC, Madrid, MCMLXXXII, pp. 170 y 178].

‘Eternidad’, religiosa o filosófica, es, por eso, algo culturalmente ambiguo; porque puede ser despreocupación, puede ser creencia, como puede ser creencia culturizada o ‘filosofada’, religiología. ‘Religiología’ en Durckheim, es un conjunto organizado de creencias y de ritos referidos a cosas sagradas, sobrenaturales y trascendentes; donde los términos ‘sagrado’, ‘sobrenatural’, ‘trascendente’ pierden el significado religioso tradicional.

La creencia es mentalmente cómoda. El creyente la asume como indudable. A lo que se refería el economista sueco Carl Gunnar Myrdal: que, en general, los hombres prefieren que se les diga lo que han de creer, no cómo tienen que pensar. Para el biólogo catalán Salvador Macin, de la Universidad de Leicester, religión y ciencia son campos especulativos diferentes. “La ciencia no es cuestión de creer. Prefiero las cosas que no necesitan creer”.

Crear constituye el núcleo de los códigos religiosos. “El justo vive de la fe”¹⁴³³, no de la lógica. “Sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios *ha de creer* que existe, y que recompensa a los que le buscan”¹⁴³⁴. En estoico, lo mismo: “El primer culto a los dioses es *creer* en ellos”¹⁴³⁵.

La eternidad ‘filosófica’ juzga creíble, o increíble, la otra. Se trata de un concepto *meta*-físico, en nada mentalmente inmediato, a que se llega mediante inducción-deducción argumentativa. Y es en esa mediación donde razonadores creyentes, ateos, nihilistas, indiferentes, piden la palabra, y se la quitan unos a otros. Todos ellos no han podido contra la creencia. La creencia no ha podido contra ellos. El punto es quién y qué prevalece en determinado momento o ámbito cultural.

Tanto ‘divinidad’ como ‘eternidad’ son cosa creída: entidades eternas ‘personales’ (politeísmo, monoteísmo, deísmo), o impersonales (animismo, monismo, panteísmo). En cualquiera de las opciones, lo eterno es *creíble*, no empírico. Empírica es sólo la universalidad de la creencia.

La ‘eternidad’ sólo puede darse y encontrarse en la conciencia.¹⁴³⁶; y es algo que la conciencia no puede exportar fuera de sí misma. La convicción transmitida no

¹⁴³³ Ga 3, 11.

¹⁴³⁴ Hb 11, 6. El clásico británico, cardenal John Henry Newman, pone en la portada de su investigación (*El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la Fe*, traducc., española de José Vives, Herder, Barcelona, 1960) palabras de san Ambrosio (s. IV a. C.): “Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum”.

¹⁴³⁵ Séneca, Cal 95.

¹⁴³⁶ Para J. Guitton, lo temporal, como uno de “los problemas del tiempo”, se da en la conciencia, de por sí ‘religiosa’. “Queremos decir del tiempo vivido por el hombre y de su relación con la eternidad -late en el interior de todos los problemas de la metafísica y de la moral, bajo una forma que es a la vez substancial y fluyente” (*Justificación del tiempo*, 19). Punto deista opuesto el de Gusdorf: “La pretensión intelectual de considerar a los hombres y a las cosas desde el punto de vista de la eternidad no corresponde de ningún modo a la experiencia auténtica” (Gusdorf, *o.c.*, 220).

termina necesariamente en asentimiento en la conciencia receptora. Puede ocuparla de momento, pero no precisamente dejarla pre-ocupada.

De haber podido leer a Séneca¹⁴³⁷, le hubiera resultado divertido a Lucrecio. Ateo virulento, le echaría en cara sus propias palabras: “Grandes hombres creyeron en cosas absurdas”¹⁴³⁸. “Los genios – escribe Kierkegaard- siempre son supersticiosos”. Lo era el neurólogo Ramón y Cajal. Victor Hugo creyó que conversaba, a través de una mesita, con Dante, con Shakespeare y con Pascal.

Para creyentes, los ‘dioses’ respectivos ‘demuestran’ que lo son. Yahvé y Alá proponen como demostración ‘su’ creación (la que los creyentes les atribuyen). Pero si de convencer con lo eterno se trata, hay que entrar en el fragor de la demostración.

Cuando la fe sencilla, sobrestimándose, pasa de la defensiva a la ofensiva, “se presenta en la perspectiva de supremos tratados de teología sistemática, o en los más humildes catecismos, como un gigantesco sistema hipotético deductivo”¹⁴³⁹. Pierde sencillez en la medida que se adentra en la necesidad de demostrar. Porque los ‘dioses’ no convencen sólo con el virtuosismo de ‘divinos’.

En en el transteísmo hindú lo eterno queda más allá de los ‘dioses’. En el *Bhagavad-gīta*, ‘lo divino’, anterior y posterior a los dioses, es la Suprema Conciencia Universal. Tampoco Séneca da eternidad, sin más, a los ‘dioses’. La tiene, en exclusiva, al ‘dios de los dioses’. Aquéllos pueden ser *aeviternos*, no necesariamente eternos, puesto que son producidos. El único que no tiene origen en sí mismo es *el dios de los dioses*. Y hay ‘dios de los dioses’ egipcio, lo hay hebreo, lo hay olímpico, y en los *Vedas* lo es Indra. En los *Vedanta*, “el Uno sin segundo” es Brahman.

En los intercambios de conciencia, el valor ‘eternidad’ compite con otros muchos valores. Puede también no contar entre ellos, como acontece en la metafísica asiática. En conflicto con el Shin-tô (“vía de los dioses”), Nakiguchí Tsunesaburō (+ 1944) funda la *Sociedad científica para el estudio de los valores* (fundamentales), sin connotado eterno, como los de utilidad, bondad, belleza. Ante el empirismo

¹⁴³⁷ Se imagina Séneca el más allá cuando consuela a una madre de luto, describiéndole platónicamente la existencia de su hijo muerto: “Suelto ya de toda traba, se consagra en sus obras, y, o bien se solaza en sus estudios, o bien, sediento de la verdad, se eleva a contemplar la propia naturaleza y la del universo [el alma, la Tierra, el espacio exterior, o el interior del globo]. Luego toma el vuelo hacia los soberanos y goza del bellissimo espectáculo de las cosas divinas; acordándose de su eternidad peregrina por todo lo que fue y ha de ser a través de todos los siglos” (*CMH*). También el oráculo de Apolo presenta a Plotino en el más allá: “...abandonada la tumba, has entrado en la asamblea de los genios de la que exhalan aromas deliciosos. Allí se encuentra la amistad, el deseo gracioso lleno de dicha pura, siempre rociado por la ambrosía de los dioses. Allí donde el amor persuade y un dulce céfiro sopla y el éter brilla sin nubes. Allí habitan, salidos de la raza de oro del gran Zeus, Minos y su hermano Radamante y Eaco el justo. Allí se halla Platón, el del alma santa, el hermoso Pitágoras y cuantos rodean a Eros eterno. Todos los que han compartido au parentesco con los genios felices y han llenado sus corazones de perpetuas delicias” (Mainadé, o. c. 150-152).

¹⁴³⁸ Séneca, *CaL* 108.

¹⁴³⁹ Gusdorf, o. c. 168). Paul Boykossitan, “Las razones epistémicas y la explicación de las creencias”, *El miedo al conocimiento*, trad., de Fabián Morales, Alianza Editorial, 2009.

científico, que es “luz en la oscuridad”, los metafísicos y los teólogos aportan más polémica que luz¹⁴⁴⁰.

La Biblia, una entre las grandes enciclopedias para creyentes, señala, al revés, como antorcha luciendo en lugar oscuro, la palabra del profeta¹⁴⁴¹. Sobresaliente creyente del Islam, Algazel, dedida una cuestión escolástica contra los filósofos: a “la necesidad de que existan profetas”¹⁴⁴². Son, según él, más necesarios que los filósofos.

‘Eternidad’ fue, y continúa siéndolo, tema de creyentes al mismo tiempo que especulación de filósofos donde no hay argumentación vencedora ni derrotada. Sin embargo, la escolástica no fue fiel a una verdad formulada por ella: ‘las razones demostrativas no pueden convencer acerca de la *verdad revelada*, que no es del orden racional. La demostración racional vale entre creyentes para refutar adversarios’¹⁴⁴³: no para convencerlos, sino para que no prevalezcan.

2. Eternidad en exclusiva

En la metafísica platónica sólo se da una entidad eterna de la que puede decirse con propiedad que existe sin aumento ni disminución temporal. Del resto de las cosas hay que decir que que existían y existirán¹⁴⁴⁴; que son perpetuidad temporal.

En las religiones comparadas, *dios de los dioses* es quien tiene la divinidad en propiedad y puede darla a ‘dioses’ posteriores. Pero la exclusividad en ‘divinidad’ conlleva la exclusiva en eternidad. También en el monoteísmo judeo cristiano, Dios es “el único que posee inmortalidad”¹⁴⁴⁵.

Entre la diversidad de nombres regionales primitivos con que se designa la divinidad hebrea¹⁴⁴⁶, *El Olam* (dios eterno, o dios de la eternidad)¹⁴⁴⁷, de ascendencia egipcia, no está entre los más frecuentes. Prevalece en las traducciones ‘el Señor’ (Adonai), de después del exilio. Otro posterior, (de la época helenística), “el Anciano de Dias”¹⁴⁴⁸, alude (metafóricamente) a su ‘edad avanzada’. El *Tao* representa como

¹⁴⁴⁰ “Si hay instituciones poderosas que insisten en que *hay* otra vida, no es sorprendente que los que disienten tiendan a ser callados y resentidos” (Carl Sagan, *El mundo y sus demonios. La ciencia como luz en la oscuridad*, 295-296)

¹⁴⁴¹ 2 P 1, 19.

¹⁴⁴² Algazel, *Magasid Al-Falasifa, o Intenciones de los filósofos*, pp. 300-301). Algazel, como el resto de la filosofía islámica, ha sido precedido por el pensamiento griego. Platón sostiene la necesidad de que haya profetas (*Timeo* 72 a), “intérpretes de lo divino”.

¹⁴⁴³ Santo Tomás, *Suma contra gentes*, lib. 1, cap. 9.

¹⁴⁴⁴ *Timeo* 38 a.

¹⁴⁴⁵ 1 Tm 6, 16.

¹⁴⁴⁶ *El* (dios en general); *El Elyon* (dios altísimo); *Elhohim* (¿único y supremo?); *Elohad* (singular de Elohim); *El Eloy-Israel* (el dios de Israel); *El Shaddai* (dios todopoderoso); *El Ganna* (dios celoso); *El Hai* (dios viviente); *El Santo de Israel*.

¹⁴⁴⁷ Gn 21, 33.

¹⁴⁴⁸ Dn 7, 9 y 13.

deidad de la longevidad a Shou-lao (El Viejo de la longevidad), báculo en mano, con el agua de vida en su calabaza y acompañado por la grulla. Porque el Tao representa a los inmortales sentados sobre grullas, aves que se creía duraban más de mil años.

Pero entre todos los nombres primitivos de Dios prevalece el de Yahvé¹⁴⁴⁹, cuyo significado original, a la hora de las conclusiones, no acaban de concretar los estudios bíblicos.

La divinidad hebrea entra en escena histórica, como ‘aparición’ a determinado visionario, quien, sorprendido,¹⁴⁵⁰ pregunta, antes que nada, por el nombre. Respuesta de la aparición a la madre de Sansón:- “¿por qué me preguntas por mi nombre? Es misterioso”¹⁴⁵¹. Lo mismo Jacob: “Dime, por favor, tu nombre”. Respuesta: “¿Para qué quieres saber mi nombre?”¹⁴⁵². Excesivamente instantánea para el visionario, ‘la aparición’ le hace saber que desborda toda pregunta-respuesta momentánea¹⁴⁵³.

La ‘aparición’ es más explícita con Moisés. “Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como *El-Sadday*; pero no me dí a conocer a ellos con mi nombre de *Yahvé*”. Es como dos de las tradiciones israelitas, la ‘eloista’, y ‘sacerdotal’, localizan el origen de ese nombre. Sin embargo, otra tradición (en contradicción) lo pone ya en labios del Enôs, hijo de Set, nieto de Adán y Eva. “Este fue el primero en invocar el nombre de Yahvé”¹⁴⁵⁴.

Ante la aparición, Moisés, repite la actitud de la madre de Sansón, y la de Jacob. A la pregunta qué van a hacer con él los demás cuando se presente en nombre de una ‘aparición’, consulta al fenómeno misterioso: “Cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?”. En la respuesta va implícito un significado: “Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los hijos de Israel: ‘Yo Soy me ha enviado a vosotros’. Siguió Dios diciendo a Moisés: ¿así dirás a los hijos de Israel: ¿Yahvé, el dios de vuestros padres, el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este será mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación”¹⁴⁵⁵.

Con todo, las ‘generaciones’ van a fallarle a ‘Yahvé’. Un pensamiento ajeno al hebreo simbiotizará en la palabra ‘dios’ toda una filosofía desconocida por Moisés, de cuyo injerto nace el híbrido *teología* (filosofada) *escolástica*.

¹⁴⁴⁹ Con atribuciones circunstanciales diferentes: *Yahvé-jireh* (provee); *Yahvé, nissi* (mi bandera); *YahvéShalom* (es paz); *Yahvéh-tsidkenu* (justicia nuestra); *Yahvé-shammah* (está allí); *Yahvé Sebaot* (de los ejércitos).

¹⁴⁵⁰ “La aparición de lo divino es siempre instantánea” (M. Zambrano, *o. c.* 32)

¹⁴⁵¹ *Jc* 13, 18.

¹⁴⁵² *Gn* 32, 30.

¹⁴⁵³ *Ex* 6, 3.

¹⁴⁵⁴ *Gn* 4, 26.

¹⁴⁵⁵ *Ex* 3, 13-15.

Moisés y sus Profetas terminan leídos a través de los filósofos griegos. Por lo pronto, la escolástica descarta la onomástica mosaica de la divinidad, sustituida por *theós* ('dios') propio de culturas politeístas. La personalidad de Yahvé se difumina así en divinismo genérico propio de 'cualquier' dios.

Leyendo a representantes altamente cotizados en ideología escolástica, continúan su dependencia del divinismo griego. Resultado, la *ontoteología*, teología filosófica del Ser 'mayusculizado'.

“La ontología de Dios” de neoescolásticos sobresalientes¹⁴⁵⁶, repite la ‘inteligibilidad’, o metodología griega en torno de la verdad del Ser¹⁴⁵⁷; y la misma dificultad aristotélica de separar la gramática de la lógica, y a ambas de la metafísica¹⁴⁵⁸. Su “noción de Dios”¹⁴⁵⁹, no aporta nada nuevo sobre la platónico-aristotélica de ‘lo divino’ conceptualizado como ‘Dios’; sinónimo de primer Ser, inteligible en cuanto Ser, Primer Bien, Ser perfecto, incondicional, necesario, simple (siempre en acto); atemporal, por lo mismo. En decimotercera enumeración deductiva, y como consecuencia de su atemporalidad, *Ser eterno*.

Pero si de ontoteología se trata, hay que mencionar la de Edith Stein¹⁴⁶⁰. Discípula sobresaliente de Husserl, no estará de más recordar que el padre de la Fenomenología estudió bajo el magisterio del neoescolástico Brentano, impulsor del concepto de intencionalidad trascendente¹⁴⁶¹. Como conviene tener presente que Edith Stein intercambia ideas con el jesuita Przywara, autor de *Analogía entis* (1932), herramienta dialéctica, (como la ‘trascendencia’) de la que no puede prescindir la ontoteología.

Con el dominio que tiene la pensadora hebrea de la prosa de Aristóteles en directo, fundamento a su vez de la de la que sólo puede leer en latín santo Tomás de Aquino, la alemana hebrea conjuga ambas lecturas, griega y latina, con la de la Biblia.

Su interpretación del “Yo soy quien soy” se diferencia, entre la pluralidad de interpretaciones¹⁴⁶², en que ve el núcleo de la afirmación en ‘yo’; que, fundido con el

¹⁴⁵⁶ B. Lonergan, *Insight*, 628-630.

¹⁴⁵⁷ “Ontological truth is the intrinsic intelligibility of being” (*O. c.*, p. 676).

¹⁴⁵⁸ “Grammar is concerned with words and sentences; logic is concerned with concepts and judgments; but metaphysics I concerned with the enumeration of necessary and sufficient realities on the supposition that judgments are true” (*O. c.*, 684). Nagel, E., *La lógica sin metafísica*, Tecnos, Madrid, 1961.

¹⁴⁵⁹ *O. c.*, pp. 680-691

¹⁴⁶⁰ *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum sein des Seins.*, traducción castellana de Alberto Pérez Monroy, *Ser Infinito y Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*.

¹⁴⁶¹ F. Brentano, *Vom sinnlichen noetischen Bewusstsein*. Eintel, E., *Transcendenz und Analogie*, Pfullingen, 1973.

¹⁴⁶² J. M. Houston, “Nombre”, en *New Bible Dictionary*, 1962, 1982, versión castellana, Ediciones Certeza, Barcelona, 1997, 969-972: ‘Yo soy el que soy’. Yo revelo mi presencia activa como quiero y cuando quiero. No expresa más que el hecho de que Dios conoce su propia naturaleza, y con nombre reservado. ‘Soy el que es’, absoluto, que existe por sí mismo. ‘Soy, seré, que hace y hará ser, fuente de todo ser. ‘Yo seré el que seré’, a través de los hechos históricos. Negación de toda analogía con nada conocido o cognoscible. “La palabra Yahvéh en la Biblia es sólo una sigla, una contraseña, un truco lingüístico para referirse a Dios sin pronunciar su nombre; es un jeroglífico de cuatro consonantes,

‘soy’, da *El Ser en Persona*¹⁴⁶³. Internada luego en el historial teológico trinitario de la palabra ‘persona’, la creencia hace que el lector común se olvide del andamiaje histórico en que se está expresando. Magnífica disertación para ontoteólogos, y no tanto para metafísicos ajenos al eternismo silogístico de la escolástica.

3. Eternidad invisible

Tanto en el *Tao* como en el monoteísmo mosaico, ‘eternidad’ va enfatizada con invisibilidad. La única entidad eterna es invisible¹⁴⁶⁴. “A Dios nadie le ha visto jamás”¹⁴⁶⁵. “Habita una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano ni le puede ver”¹⁴⁶⁶.

San Pablo extiende la in-visibilidad a cuanto quiera llamarse eterno. “...cuantos no ponemos los ojos en cosas visibles, sino en las invisibles; pues las cosas visibles son pasajeras, mas *las invisibles son eternas*”¹⁴⁶⁷. La ‘revelación’ diversifica ‘cosas eternas’ que Aristóteles circunscribía al orden astronómico.

Para la eternidad por fe, hay dos niveles de invisibilidad: la absoluta, la del Invisible, y la relativa: la de “realidades que no se ven”¹⁴⁶⁸; aunque todas, visibles e invisibles, tienen el mismo origen: la suma invisibilidad del “Creador de lo visible y de lo invisible”¹⁴⁶⁹.

El Invisible, único ‘eterno’, tiene visión absoluta de todo, puesto que todo procede de él. “No hay criatura invisible para él”¹⁴⁷⁰. Afirmaciones todas de fe. “*Por la fe sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultara de lo que no aparece*”¹⁴⁷¹.

Entre esa eternidad por fe, y la dialéctica de Plotino, compone san Agustín, influído por él, *De fide rerum quae non videntur* (Sobre la fe en cosas que no se ven). Porque lo eterno cabe deducirlo filosóficamente. Lo eterno, in-visible en directo, es (indirectamente) *calculable*. Se puede llegar hasta el Invisible mediante la analogía¹⁴⁷², y también catequizarlo por esa vía, hasta la indignación tanto de Dios como del incrédulo. La revelación del Invisible en sus obras visibles es tan patente

Y-H-V-H, impronunciables por sí mismas, y a rellenar a voluntad en su hueco, como Yahovah, o Yahvéh, o lo que sea, para saber a quien se nombra sin nombrarlo”(Carlos G. Vallés, *Dejar a Dios ser Dios-Imágenes de la Divinidad*, Sal Terrae, Santander, 10ma edid. 1997, p.138).

¹⁴⁶³ Edith Stein, *o. c.* 359 ss.

¹⁴⁶⁴ *1 Tm* 1, 17; *Hb* 11, 22.

¹⁴⁶⁵ *Jn*, 18.

¹⁴⁶⁶ *1 Tm* 6, 16.

¹⁴⁶⁷ *2 Co* 4, 18.

¹⁴⁶⁸ *Hb* 11, 1.

¹⁴⁶⁹ *Col* 1, 16.

¹⁴⁷⁰ *Hb* 4, 23.

¹⁴⁷¹ *Ibid.* 11, 3.

¹⁴⁷² *Sb* 13, 5.

para la catequesis, que “la cólera de Dios se revela desde el cielo” contra los incrédulos¹⁴⁷³. “Son inexcusables”, porque debiendo concluir en monoteísmo, mediante la analogía, se desvían hacia el politeísmo.

El politeísmo re-presenta al Invisible deformado¹⁴⁷⁴. Lo acomoda en sistemas dioseros de vida placentera¹⁴⁷⁵ haciendo adorable la biología, adulterado de esa forma el culto debido, en exclusiva, a lo invisible. Si los filósofos (griegos) sabían tanto, ¿por qué concluyeron tan mal? –se pregunta el libro hebreo. “Si fueron capaces de saber tanto que pudieron investigar el universo, ¿cómo no encontraron fácilmente al Soberano de todas estas cosas?”¹⁴⁷⁶.

San Pablo repite ese libro bíblico helenizado. “Lo que de Dios se puede conocer”¹⁴⁷⁷ se deja rastrear por la mente. “Lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”¹⁴⁷⁸. La eternidad por fe, recrimina a la eternidad filosófica su incredulidad. Y, naturalmente, la incredulidad contraataca: en tanto que argumento de fe, no tiene valor para quien no la tiene, o no la tiene determinada, o no siente necesidad de tenerla.

La filosofía helenística transporta en Plotino la oposición egipcio-griega a la mentalidad mosaica. La Biblia de Jerusalén interpreta el joannico “a Dios nadie le ha visto nunca”¹⁴⁷⁹ como réplica contra los visionarios gnósticos (de ascendencia egipcia)¹⁴⁸⁰ que confundían lo que creían que veían con lo imposible de ver.

No es fácil de evitar el choque entre eternidad creída y eternidad argumentada. Porque, ¿lo que el creyente acredita como Invisible es racionalmente evidenciable? Resulta más fácil localizar por fe al “autor de la fe”¹⁴⁸¹ que al autor de este universo a fuerza de lógica; dificultad que suscribía Platón y cuyo empeño en aclararla caracteriza a la metafísica de Aristóteles.

Al argumentar san Pablo a favor de la fe basándose en la analogía, destacaba otra cosa menos clara. Si clara está la distancia entre monoteísmo e idolatría, no lo está tanto poner en plano de igualdad lo meramente ‘razonable’ con lo lógico.

El razonamiento antipoliteista del monoteísmo, muy razonable, se queda a medio camino de la convicción. Incursionadores lógicos en lo eterno, como Aristóteles, o Séneca, expertos en la analogía, no eran idólatras convencidos. Platón anda también

¹⁴⁷³ Rm 1, 13.

¹⁴⁷⁴ Sb. 1, 23.

¹⁴⁷⁵ *Ibid* 13, 12.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.* 13, 9.

¹⁴⁷⁷ Rm 1, 19.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.* 1, 20.

¹⁴⁷⁹ 1 Jn 4, 12.

¹⁴⁸⁰ “Alusión polémica contra los *espirituales*, que se gloriaban de llegar a conocer a Dios por una intuición directa”.

¹⁴⁸¹ Hb 12, 2.

mentalmente lejos de la idolatría popular, aun haciendo, como hace, concesiones. No estaba entre quienes la vivían, o vivían de ella. Su eternismo es de investigador, no de adorador. “Poque la investigación y el saber no son, en definitiva, más que reminiscencia”¹⁴⁸²; asunto mental, sin comprobación empírica.

Investigar y saber no era cuestión de representar lo divino pictórica o esculturalmente. Era, sobre todo, cuestión de ahondar en sus orígenes mentales. El ‘alma’, procedente de anterioridades eternas, lo sabe todo. Lo que sucede es que en su biologización (temporal) ignora que sabe. Es por lo que ha de comenzar por saber que ignora; tiene que activar la ‘reminiscencia’. “Si el alma no es tenaz y valiente en la búsqueda”, ignorante se queda.

Visionar lo invisible, que Pablo y su fuente alejandrina plantean desde la creencia, no era lo mismo planteado desde la metafísica. Lo que en la *Sabiduría* y en la *Carta a los Romanos* es cólera de la divinidad contra quienes no la descubren analógicamente, en esa misma carta, y frente a frente con idólatras en persona, consta que la impaciencia colérica del Invisible fue en realidad “tiempo de la paciencia de Dios”¹⁴⁸³.

Parece que más impacientes que el Invisible eran sus catequistas. Porque no resulta fácil medir distancias entre ‘creencia’ y ‘lógica’, y menos suprimirlas. Con su disertación en el Areópago a favor del monoteísmo ‘analógico’, Pablo convence a algunos de sus interlocutores (incluída una mujer); no aal auditorio.

No había acuerdo entre ellos sobre la validez de la argumentación con la analogía. El escepticismo compartía espacio cultural con el estoicismo y con el epicureismo; con ellos entabla converación Pablo en Atenas. Jesús mismo había que tenido que enfrentar en su juicio, años antes a Pilato, escéptico muy consciente de que la verdad lógica no es tan fácil *como se cree*¹⁴⁸⁴. Dificultad que potencia la irracionalidad de la vida. “Lo misterioso del mundo es lo visible, no lo invisible” (Oscar Wilde). El gran problema de la convivencia es el de querer que sea lógica la vida real, cuando la vida, por definición, es alógica e ilógica.

Verdad no es término unívoco. Puede ser lógica, puede ser científica, puede ser religiosa, puede ser lírica, puede ser práctica. Elaborando deducciones kantianas, Vainhiger no pregunta por ella en sentido metafísico, sino pragmático, *como si fuera verdad*. Tal como la manipulan la sociedad y las ideologías: *como si lo fuera*.

‘Lógica’ tampoco es referencia precisa. Petenece a lo que Séneca señala como palabras ambiguas, vagarosas, manipulables y manipuladas a conveniencia. Una

¹⁴⁸² Platón, *Menón* 81 b.

¹⁴⁸³ *Rm* 3, 26.

¹⁴⁸⁴ *Jn* 18, 38. Victor Brochard, *Los escépticos griegos*, traducción del francés de V. Quinteros, Losada, Buenos Aires, 1945

argumentación que se tiene por lógica tiene que pasar la prueba de la anfibia, de opuestos, de equívocos, de métodos alternativos que, como entre abogados litigantes, se reducen, no a qué es verdad, sino a la habilidad para desconcertar al adversario por entre meandros semánticos.

La lógica que realmente funciona en la calle es, concretamente, *biológica, teológica, psicológica, antropológica, sociológica, criminológica, ideológica, etc., etc.*, es, concretamente, heterogénea¹⁴⁸⁵. La lógica de filósofos principiantes en los textos de Aristóteles, o de Hegel, una, válida, suficiente en el salón de clase, en la calle no es ni una, ni siempre es válida, o suficiente.

El escepticismo centra la atención en la dinámica del juicio (lógico); en donde es que se apoya; y llama ‘tropos’ a su base (situaciones desde las que se está, concretamente, juzgando). Diez para Enesidemo, cinco para Agripa, tres para Sexto empírico.

A todo juicio lo relativiza su circunstancia. Por lo que se impone ir tan despacio juzgando, que, dado lo difícil que es la verdad, lo prudente es la *afasia*, la no aserción. Lo hipotético puede resultar más prudente (y verídico) que lo dogmático. Vieja *epoché*¹⁴⁸⁶, abstención del juicio, regresa a la actualidad, adoptada por Husserl.

Para el escéptico, no es lógico deducir lo invisible de lo visible. Suplementar lo aparente con lo que no aparece, no sólo no produce más evidencia; sino mayor oscuridad. Goethe agoniza, invocando la luz física que se le va. Había envejecido anhelando: “convertirse sin cesar al mundo visible”, no al invisible.

Bajo el ‘principio de la general incertidumbre’, anunciaba Séneca en lejanía de siglos el más cierto con el que trabaja hoy la ciencia. Saber no es, necesariamente, entender. Convicción de Michael Turner, cosmólogo de la Universidad de Chicago: “Sabemos mucho, pero es poco lo que entendemos”.

4. El Eterno sin exclusividad

Conocemos la ambigüedad del pensamiento antiguo acerca de ‘lo divino’. No delimita claramente entre lo divino-dios, y lo divino-cósmico, o natural, (héroe, atleta, sabio). Sin embargo, delimitarlo es relevante en dos creencias universales, como son

¹⁴⁸⁵ A propósito de la ‘lógica’ del suicida, los facultativos distinguen *idiológico, contralógico, psicológico y pedagogológico*. (Scheideman, Fauberow, Litman (O. c. p. 93) La *idiológica* tiene que ver con el estilo personal de pensar; con la relativización de la percepción propia o ajena frente al fenómeno aparente o real. La *contralógica* tiene que ver con el fundamento (epistemológico, cósmico, metafísico) de lo *idiológico*. Hay diferencia entre realidad y ‘percepción’. No se da verdad objetiva. Solamente conjetura, suposición, creencia. La *psicológica* se refiere a los aspectos de la personalidad en la mentalización, sentimientos vivenciales de la realidad, ajenos a los demás.. La *pedagológica* se refiere a los procesos de instrucción y de educación; a la idiosincrasia en los puntos de vista, o actitudes.

¹⁴⁸⁶ *Epejo* (inhibeo); *epojé*, (retentio, mora).

la judeo-cristiana y la islámica, donde tampoco se separa con claridad lo que es creencia razonada¹⁴⁸⁷ de lógica universalmente válida.

La reflexión de Pascal acerca de si Dios existe, o no, aplica a eternidad creía y eternidad razonada. En tablas quienes afirman que Dios existe frente a quienes lo niegan; sin fuerza lógica para convencer al oponente. Ambos son creyentes, sentencia Alain Besancon: El hombre religioso *sabe que cree*, mientras que el ideólogo *cree que sabe*". El ateo *cree que Dios no existe*. El monoteísta¹⁴⁸⁸ *cree que existe*.

La eternidad del único 'eterno' en las tres grandes creencias monoteístas queda a medio camino entre creída y razonada. La *creen* lógicamente 'razonable', aunque, con la lógica de por medio, unos y otros 'racionalicen' una creencia fácil de entregar a cómodo fideísmo, por falta de competencia para 'enjuiciarla'¹⁴⁸⁹, o para enjuiciar al adversario. Multiplicando páginas, Hegel (*Glauben und Wissen*) no ayuda a diferenciar creencia psicológica de creencia dogmática.

Desde códigos religiosos denunciando la 'infidelidad' a Yahvé o a Alá, la eternidad creída no había sido históricamente tan acosada como lo está siendo por la ciencia y por la metafísica contemporáneas. La antorcha del ateísmo (Laplace, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Camus, Gide, Saramago...) continúa pasando de mano en mano por librerías, cátedras, premios Nóbel y 'best sellers'.

El *Tratado de ateología* de Michel Onfray se interna en el post-cristianismo, como si se hubieran agotado las oportunidades para el divinismo. *El espejismo de Dios*, del académico británico Richard Dawkins le quita las ganas a cualquiera de seguir intentando demostrar desde cualquier campo que 'Dios' exista.

El tántrico Osho denuncia como equívoco cultural eso de 'dios', susceptible de ser como cada cual se lo imagine, *El dios que nunca fue*; que no fue más allá de la

¹⁴⁸⁷ Entre los científicos ateos, el biólogo Jean Rostand. "Jean Rostand reconnaît loyalement que les convictions de rationaliste sont, elles aussi des croyances" (I. Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, 163). Creencia del incrédulo Kirillov en *Los poseídos* de Dostovieski: "No hay nada más elevado que la idea de la inexistencia de Dios". Sebastien Faure, *Once pruebas de la inexistencia de Dios*, Ediciones Godot, Buenos Aires.2008.

¹⁴⁸⁸ *Hb* 11, 6.

¹⁴⁸⁹ "Hemos dicho en repetidas ocasiones, y no hemos sido nosotros los únicos, que el fideísmo es la moda dominante en muchos cristianos. Y creemos que en el campo del ateísmo se padece también esta misma enfermedad infantil. Pocos se toman la molestia de plantearse los problemas racionales que el ateísmo suscita y que presenta implacablemente a la inteligencia humana. Se dan ya por solucionados de antemano, o, muy frecuentemente, se ignoran o se quiere ignorarlos" (Cl. Trasmontant, *Los problemas del ateísmo*, 8). Wolfhart Panenberg, "Types des Atheismus und ihre Ideologische Bedeutung", en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gottingen, 1967. Id. "Die Frage nach Gott" (*Ibid.* 377). "El ateísmo niega matemáticamente la existencia de Dios, mas se refiere al Dios idea, pues con el fondo oscuro permanentemente, con las tinieblas del dios desconocido, ni siquiera cuenta" (M. Zambrano, *o.c.* 125). En desacuerdo De Lubac. "El Dios del cual Nietzsche anuncia que quien ha muerto no es sólo el Dios de la metafísica; es precisamente el Dios cristiano. Hostil al cristianismo desde que perdió, alrededor de sus veinte años, la fe, Nietzsche opone un *no* absoluto" (*El drama del humanismo ateo*, 132).

elaboración monoteísta¹⁴⁹⁰. Delusión en dos direcciones: en la de quien abandona su creencia tradicional, en busca de ‘otro’ que no sea Él; y la de quien, regresa desengañado de haber tenido por tal al sustituto.

‘Divinidad’ es lo que tiene un dios; aquello por lo que un dios lo es. Zeus es dios porque tiene divinidad. Venus no sería diosa sin divinidad. Divinidad es la esencia del dios. Característica la divinidad de la deidad.

Sucede otro tanto con ‘eternidad’. En el monoteísmo es, (como la ‘divinidad’), intransferible; exclusiva.

En el libro bíblico de Baruc, “el Eterno”, “el Dios eterno”, es quien origina eternidad derivada: “la Ley que subsiste eternamente”, “alianza eterna”, “paz eterna”, “alegría eterna”. Eternidad derivada a la que monoteísmo escolástico acomoda *aevum* y *aevitas*, entendidas como realidades (ángeles, almas, el universo) que origina el único eterno para que perduren juto a él por siempre jamás. Transcurren, no desde siempre para siempre, sino desde un comienzo hasta siempre.

Lejos de la teología monoteísta, Parménides implicaba ‘eternidad’ en la noción de ‘ser’. Por necesidad lógica, ‘ser’ no puede ser (simultáneamente) no-ser. Para el monismo, permanentemente idéntico a sí mismo, necesariamente inmutable. El dualismo *monoteísta* origina el resto de los seres desde el Ser-Dios-Persona.

Con todo, aunque el proceso cultural de su ‘eternización’ fue por caminos de fe, el de su des-eternización (por la razón) continúa cual intento de Titanes contra viento y marea de multitudes creyentes, o fideistas.

Antes y después de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), investigación de escritorio acerca de si es, o no, realmente ‘pura’¹⁴⁹¹, las religiones venían desconfiando de ella. Lo que sucede con tan famosa obra es que, declarado el dios monoteísta racionalmente inservible por el *deísmo*, el cryente Kant re-mata al dios que proponen los deístas. La guillotina de Robespierre fue menos decisiva que la que Kant activa contra el deísmo¹⁴⁹². Importante, no obstante, es que, con el deicidio de este dios ‘posterior’, se lleva al corredor de la muer al dios anterior. Cogidos juntos, ahorcados juntos.

¹⁴⁹⁰ En 1950 aparece en Zurich *Ein Gott, der keiner was*, que traslada del inglés *The God that failed*. Colaboración de escritores europeos y americanos acerca de lo que estamos exponiendo (En H. Jurgen Baden, *Literatura y conversión*, Ediciones Guadarrama, 1969, 299).

¹⁴⁹¹ Ameriks, K. *Kant's Theorie of Mind. An analysis of paralogism of Pure Reason*, Oxford University Press, 1982.

¹⁴⁹² Idea de Heine (*Alemania*, edic. castellana, 5ta., edic., 1960, 74-75). “Fue el hacha que mató en Alemania al dios de los deístas. Sin duda, vosotros, los franceses, habíais sido benignos y moderados e comparación con nosotros, los alemanes: nonhabéis podido matar sino a un rey, y aun para ello necesitasteis armar estruendo, vociferar y tpidar hasta conmover el globo. En realidad, se hace demasiado honor a Robespierre comparándolo con Kant”.

La religión, más antigua que la filosofía, valoró al hombre como creyente, más que como racional. La historia del pensamiento filosófico occidental consiste en enfrentar a esas dos valoraciones¹⁴⁹³. Para Lutero, la razón, (impedimento radical para llegar hasta Dios), es ramera del Diablo; engañoso instrumento de orientación en la travesía existencial. A Dios se accesa exclusivamente *por el corazón*; apriorismo a flor de labios de milenios ‘religiosos’¹⁴⁹⁴.

La razón subestimada como insuficiente sin el refuerzo de la fe. Y en circunstancia luterana, que la fe sea ‘cristiana’.

El regreso de Lutero al arbitraje de los Profetas era de inspiración medieval. La Universidad (moderna), según él, no era bíblica, y era hora de frenar la marcha triunfal del Renacimiento (anticristiano) que contaminaba peligrosamente al cristianismo. Es como ve las cosas Nietzsche, abominando precisamente del Reformador y de su séquito de filósofos alemanes que en el fondo (Kant, Hegel, y demás) son teólogos neblinosos. Reparo que ampliará Comte devaluando por igual a la teología y a la metafísica. Y si es exagerado volver hoy a la afirmación de que toda metafísica es teológica¹⁴⁹⁵, será ciertamente creencia de ontoteólogos, pero no fuera de ahí.

Del ‘libre examen’ de la Biblia (libre del Vaticano) surge, irremediabilmente, una razón liberada de la creencia religiosa. Precisamente, la filosofía sajona moderna, de origen protestante, termina golpeando fuertemente la Fe desde la Razón. La decralización moderna, obra de letrados¹⁴⁹⁶, venía acosando a ‘Dios’ antes de que Nietzsche lo re-matara. Hacía tiempo que agonizaba académicamente. Hegel había academizado al Dios cristiano, hasta asiaticarlo en un ser suprasensible indeterminado; más no ser que ser¹⁴⁹⁷; neoplatónismo alemán.

Nietzsche potencia, no inicia, la trasmutación de todos los valores, (incluído sobre todo el religioso)¹⁴⁹⁸. La *Ilustración* (Voltaire, Diderot) había llegado a burlarse de lo religioso, donde –según Hume- los principios religiosos pueden proceder, y más de ua vez, de “sueños de hombres enfermos”. Al menos (*On the Immortality of the Soul*)

¹⁴⁹³ S. Sherrer, *Theologische Kritik der Vernunft*, Kratsmann, Tübingen, 1982. Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1998. C. S. Lewis, *Dios en el banquillo*.

¹⁴⁹⁴ Propio de creyentes, con la característica de todo conocimiento *a priori* (R. Otto, *Lo santo.*, 177). “A saber, que se presenta en la verdad de una afirmación cuando ésta se ha expresado y entendido claramente, con la seguridad de que se ve con los propios ojos” (*Ibid.* 176). Apriorismo y conocimiento oscuros, sin embargo, por la ambivalencia de la vivencia religiosa, entre el elemento racional y el irracional. “En lo irracional ella arraiga con raíces propias e independientes en las recónditas profundidades del espíritu” (*Ibid.* 174D175).

¹⁴⁹⁵ Torres Queiruga, *o. c.* 131

¹⁴⁹⁶ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 113-115. La celebración de la muerte de Dios entre intelectuales, en De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, 45-61.

¹⁴⁹⁷ Hegel, *Lógica* LXXIII

¹⁴⁹⁸ André Gluckmann, (*La tercera muerte de Dios*, Kairós, 2001) ve esa muerte anunciada en tres momentos: el del Calvario; el de Nietzsche, y el del psiquismo contemporáneo.

lo que la razón normal dice en contra de la inmortalidad, es que la vida, corporal y mental, más que evolucionar, involucionan hacia el deterioro y la aniquilación¹⁴⁹⁹.

Para Kant, la Razón conseguía la mayoría de edad en el liberalismo ilustrado. E implicaba declarar al sobrenaturalismo racionalmente inservible. Lo que Hegel declara inservible es, más bien, su desviación, la ‘superstición’ y los arreglos sintéticos. Porque la intelección pura desemboca en fe intelectual, o intuición.

De la antideista *Crítica de la Razón Pura*, al fideísmo filosófico (de origen religioso), y de éste al fideísmo científico. El biólogo Jean Rostand reconocía, (*Ce que je crois*) que lo que, como sabio, tenía por verdadero, estaba fundado sobre fe¹⁵⁰⁰. Considera temerario oponer saber a creer. Porque todo saber, según Hegel, se basa en la “creencia de que se puede alcanzar la verdad por la relexión y de que ésta nos coloca ante la conciencia el objeto tal como es en realidad”¹⁵⁰¹.

En la transición de un predominio a otro, notables cristianos protestantes justifican racionalmente la religión, pero como remanente social. Hobbes dedica el capítulo treinta y ocho de su *Leviatán* al “significado de la vida eterna”. Significa *redención, salvación del infierno*. Nada maquiavélico políticamente, documenta su exposición con la Biblia, como el mejor de los predicadores.

La religión dentro de los límites de la pura razón (1792-1798), de Kant¹⁵⁰², o *La racionalidad del cristianismo*, de Locke, tratan de lo mismo: de justificar el fenómeno cristiano en su sociedad, con la Razón como árbitro, no los Profetas (aunque racionalizados). Kant se refiere a la transición de fe eclesiástica a *pura fe religiosa, racionalmente depurada*¹⁵⁰³. *Crítica de la Razón Pura* en Kant, religión puramente racionalizada en Hegel.

La embrionaria y prerrenacentista *Theología naturalis* de Sabunde¹⁵⁰⁴, (anatematizada por el sobrenaturalismo Vaticano de su época, y siglos siguientes), consigue escenario libre en *The Natural History of Religion* (1755), y *Diálogos sobre la Religión Natural* (1779) del pensador contiguo a la *Crítica de la razón Pura*, y honrado con la mención del propio Kant.

¹⁴⁹⁹ Gerardo López Sastre, “David Hume: la relexión escéptica sobre el mundo religioso”, en *Filosofía de la Religión* (Fraijó), 159-171).

¹⁵⁰⁰ I. Leep, *o.c.* 103.

¹⁵⁰¹ Hegel, *Lógica* I, XXVI

¹⁵⁰² J. Gómez Caffarena, “La filosofía de la religión de Kant”, en *Filosofía de la Religión* (Fraijó), 179-196.

¹⁵⁰³ Kant, *La victoria del principio bueno sobre el malo, y la constitución de un reino de Dios sobre la tierra*, 1792.

¹⁵⁰⁴ Terminología con origen lejano en la de Varrón (s. I a. C.), quien distinguía teología poética, filosófica y ‘natural’. *De antiquitatibus rerum humanarum et divinarum*, de Varrón, contó entre las obras romanas preferidas por san Agustín. Ángel González Álvarez, *Teología Natural. Tratado metafísico de la Primera Causa del Ser*, CSIC Madrid, 1948). La sofisticada versión actual de ‘teología natural’, en Kasper *El Dios de Jesucristo*, pp. 89 ss. “El pensamiento histórico revela que el concepto de teología natural es extremadamente ambiguo. Esta ambigüedad corre pareja con la ambigüedad del concepto de naturaleza” (p. 100). Remite al análisis del concepto ‘naturaleza’ de Urs von Balthasar (*Theodramatic*, Ensiedeln, 1980, 278 ss.).

Lo eterno (religioso), incluido ‘el Eterno’ de los Profetas, se ve sometido a des-eternización de parte del titanismo lógico contemporáneo. En cualquiera de sus formas, el neo-titanismo no sólo da por apagada la estrella polar de la religión en noche sin sentido existencial, sino que no admite otro principio que el de la libertad de orientación. “Lo sacro es obstáculo por excelencia que se pone a la libertad. No llegará a ser él mismo [el hombre] hasta el momento en que se identifique radicalmente a sí mismo. No será libre hasta haber dado muerte al último dios”¹⁵⁰⁵. Evolución del ‘libre examen’ cuyo desenlace no podía prever Lutero, su inventor.

5. Inconcebible, incognoscible, ‘sentible’

El Dios de la tradición, incognoscible e inconcebible desde la *Crítica de la Razón Pura*, va pasando a hipótesis todavía más difíciles de cuadrar; *Idea Absoluta* (Hegel); *Yo Absoluto* (Fichte); *Sujeto Absoluto* (Schelling); *Voluntad cósmica* (Schopenhauer); *Elan vital* (Bergson); *Arquetipo* (Jung)¹⁵⁰⁶. Primacía y prioridad aún más indefinidas que en la de la Primera Causa, o Primer Motor.

Tanta propuesta en el discurso dialéctico, obedece, según Bergson, a la ausencia de semántica uniforme sobre la gran X indeterminable de la Totalidad. Irremisiblemente hipotética por vía dialéctica. Llevadas las cosas a sus conceptos, los conceptos se enlazan entre sí y se llega finalmente a una idea de ideas por la cual se imagina que se explica todo y no se explica nada¹⁵⁰⁷.

De un principio creador del hombre, a creado por el hombre. Ficción a la que se le retiran todas las limitaciones de saber, poder, duración, resultando en entidad omnipotente, omnisciente, eterna, y demás¹⁵⁰⁸. Extravagante alienación del animal creyente doblando la rodilla ante su propio invento.

El ateísmo le devuelve a la ‘ficción’ monoteísta la recriminación que ésta le hace a la ficción politeísta. Moderna y contemporánea libertad de pensamiento y de conciencia, procreada por el ‘libre examen’ de la Reforma, moderna en liberalización, medieval en contradicción.

¹⁵⁰⁵ M. Eliade, *o. c.*, 148.

¹⁵⁰⁶ Arquetipos son “centros de energía de un poder enorme, y están cargados de significado (C. G. Jung, Prólogo a *Dios y el Inconsciente*, 339). ‘Dios’ no es aquí referente a teologías tradicionales, sino a uno de los arquetipos mentales universales; Yahvé, Alá, Zeus, Shiva, Huitzilopochtli. Algo de naturaleza mental. “Una entidad psíquica, a la que nada ni nadie puede privar de realidad, sin necesidad de insistir en un nombre definido, sino dispuesto a recibir nombre de ‘razón’, ‘materia’, incluso ‘ego’ (Ibid. 24 y 33).

¹⁵⁰⁷ Thomas Nagel, *La perspectiva desde ninguna parte*, 1956. “Nosotros lo decimos más alto: se le dé el nombre que se quiera a “la cosa en sí”, la sustancia de Spinoza, el Yo de Fichte, el Absoluto de Schelling, la Idea de Hegel, o la Voluntad de Schopenhauer, la palabra valdrá presentándose con significado bien definido: lo perderá y se vaciará de toda significación aplicada a la totalidad e las cosas” (Bergson, *L’énergie sirituelle*, 54-55).

¹⁵⁰⁸ L. Feuerbach, “El cielo cristiano, o la inmortalidad personal”, en *La esencia del cristianismo*, 308 ss.

Lutero alzaba el estandarte de la rebeldía contra la autoridad dogmática vaticana en nombre de la autoridad de una fe *personalmente sentida*. Su magisterio se nutría del misticismo de la baja Edad Media contra el dogmatismo del silogismo. Y ante la evolución académica que continúa buscándole razón a la religión, Schleiermacher insiste en el ‘luteranismo’ de origen. Escribe en 1801, en carta a F. S. G. Schuck: “Mi fin último ha sido exponer y fundamentar en el actual torbellino de opiniones religiosas, la independencia de la religión respecto de la metafísica”¹⁵⁰⁹. Siempre, y de nuevo, imposible liberación, en la religión razonada, del monopolio de la razón.

Liberación mediante el sentimiento. Hará época en la filosofía contemporánea *El concepto de la angustia* (1844) del luterano danés hurgando en el sentimiento de la rebeldía contra lo divino, de origen (teológicamente) ‘pecaminoso’.

En el sentimiento sitúa Schleiermacher la esencia de la religión. Religión es *sensación* de depender. Es donde radican todas las atribuciones y límites de lo religioso.

¿Que ‘Dios’ deja de ser concepto? ¿Qué se esfuma la inmortalidad silogística tradicional? No bajo el magisterio de Spinoza; para Schleiermacher, “santo reprobado por la cristiandad”, pero muy atractivo para inelectuales cristianos inseguros¹⁵¹⁰. Teología-sentimental, (Spinoza Schleiermacher) que adopta Kierkegaard, reaccionando contra la religión lógica de Hegel.

Lo trans(físico) propuesto por Spinoza desde metafísica sentimental, cuenta con seguidores a medio camino entre el monoteísmo y el panteísmo. “Su contenido es que en lo temporal aprehendemos lo eterno, que en ello se trasluce, y en lo empírico hallamos un fundamento y un sentido cósmico de las cosas”¹⁵¹¹. Presagio trascendental con acto de presencia en todas las culturas.

Físicos de ahora (J. E. Charon), dan el visto bueno a la hipótesis (de Teilhard de Chardin), de materia a espíritu sin solución de continuidad. Y el teólogo Xavier Zubiri envuelve en la ambigüedad reidad-deidad, sin distinguir qué de qué. “La deidad no es dios, sino la propia realidad (de las cosas, o reidad aprehendida) intramundana en cuanto poderosa y religante”¹⁵¹². Casi panteísta, pero inhibido por larga carrera sacerdotal.

¹⁵⁰⁹ Schleiermacher, *Über die Religion: Reden und die Gebildeten unter ihren Verachteten*, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Arsenio Ginzo Fernández, “Schleiermacher: la naturaleza e inmediatez de la religión”, *Filosofía de la Religión* (Fraijó), 334-357.

¹⁵¹⁰ Como Unamuno: “La fe en Dios consiste en crear a Dios, y cómo es Dios quien nos da la fe en él. Es Dios quien se está creando a sí mismo constantemente en nosotros”.

¹⁵¹¹ R. Otto, *o. c.* 186.

¹⁵¹² Diego Gracia, *l. c.* 494. En el Zen se habla de ‘talidad’, traduciendo el *thátata* sánscrito, la verdadera realidad, (DSO. 226).

6. Religiología y simbología

Tratando de frenar el avance de la *teología liberal*, Karl Barth reivindicaba tardíamente el Dios absolutamente ‘otro’ de los Profetas. Sin embargo, su correligionario Schleiermacher había impuesto un itinerario preferido, y muy transitado. Si el hombre venía siendo visto durante siglos desde Dios, había llegado el momento de pasar a ver a Dios *desde el hombre*.

Humanismo primero. Primero el telescopio que la distancia. No podemos saber de ella más que lo que sabe el telescopio. Antes y primero que la trascendencia, la lente (mente) en que se refleja. Lo absolutamente ‘otro,’ relativamente mental.

Por el hecho de ser mental, el hecho religioso es universal¹⁵¹³. De ahí que árbitro en la materia sea, sobre todo, la mente¹⁵¹⁴. Postulado del *maya* en el pensamiento asiático. En el *siddhata* tibetano los fenómenos son la mente. Para el maestro chino Seng-chao, magia de lo real-irreal, y viceversa. Hipótesis de por sí, lo real, en la racionalización occidental, sólo pasar a ser ‘ciencia’ desde la hipótesis.

Actitudes nuevas para tiempos nuevos, si no es que los tiempos nuevos se deben a nuevas actitudes. Al menos, el eternismo tajante, dogmático, de tipo religioso, ha venido perdiendo monopolio frente la exigencia multidisciplinar¹⁵¹⁵. Mientras que el religiólogo no tiene por qué ser teólogo, éste sí tiene que ser humanista. La religión ha salido de su competencia exclusiva. Religión es hoy *según* la historia, *según* la etnología, *según* la psicología, *según* la sociología, *según* la filosofía, *según* la metapsíquica (parapsicología), *según* la filosofía...

El escrutinio va desentendiéndose de nociones tradicionales que, de vuelta al *Eutifrón*, lo que sabemos es que no sabemos qué es religión¹⁵¹⁶. De hecho, se cuentan por decenas las definiciones. *Dharma*, el equivalente hindú de ‘religión’, no cuenta con versión unívoca. ¿A qué hondura mental difiere el sentimiento religioso de sentimientos análogos (morales, estéticos) que religan axiológicamente a la gente

¹⁵¹³ “Colegimos la existencia de Dios del hecho que esta creencia es innata en todos los hombres y no hay nación echada hasta tal punto fuera de la ley y de la moral que no crea en ningún dios. Al disertar sobre la inmortalidad de las almas no es de poca monta para nosotros el consentimiento de los hombres que, o temen el infierno (hades), o le dan culto. Yo apelo aquí a la presunción general” (Séneca *CaL* 17)

¹⁵¹⁴ Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992.

¹⁵¹⁵ “Las nuevas valoraciones del tiempo y de la historia pertenecen a la historia de la filosofía” (M. Eliade, *o. c.* 84). Y donde terminan las consideraciones del historiador de las religiones “comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo, incluso del teólogo” (*Ibíd.* 155).

¹⁵¹⁶ “La experiencia religiosa no se circunscribe a la historia de las religiones, Todo hombre, aun el que no profesa ninguna religión, tiene cierta experiencia religiosa. Para Zubiri, toda experiencia humana es, en el fondo, experiencia religiosa” (Diego Gracia, *o. c.*, 500). En otras palabras desde la religiología de Séneca: “Nadie hay tan indolente ni tan lerdo, ni tan encorvado hacia la tierra, que no se yerga y no se remonte con todo el vuelo de su pensamiento hacia las cosas divinas” (*Cn*, lib.VII, 1). Religiosidad de las mil formas.

dando sentido a sus vidas? Son religiosos el panteísmo spinoziano, el anhelo romántico pancósmico y el panenteísmo¹⁵¹⁷. Si religan, lo son.

El estudio de la religión a la luz de la religiología, en perspectiva culturalmente múltiple, conlleva correspondiente alusión eternista¹⁵¹⁸. Aunque la religión tiene intereses comunes con lo trascendente, no hay uniformidad, ni puede haberla, acerca de lo que cada cultura, o individuo por individuo, consideran absoluto, (misterioso, trascendental, eterno) condicionando la existencia, y en qué medida¹⁵¹⁹.

Por su parte, si la fenomenología de la religión reduce la diversidad de las religiones a sus coincidencias, tal reduccionismo impide reducir todas las experiencias de tipo religioso a las de determinada religión.

Reduccionismo que caracteriza, no obstante, a la mentalidad de agrupaciones religiosas, y a la de intelectuales (incluso de alto rango) afiliados a determinado grupo creyente.

Para Hegel, el cristianismo es la religión por antonomasia. Para Schleiermacher el cristianismo es “la religión de las religiones”. Para el clásico en la materia, R. Otto, “El cristianismo es, en absoluto, superior a todas las religiones de la tierra”¹⁵²⁰. Para Max Scheler “el cristianismo es la religión más perfecta, es la religión absoluta. Corresponde al enlace particularmente óptico de enlace de Cristo con Dios [...]. Quien cree en el tiene que creer que es el centro del mundo. De ahí el carácter cerrado de la revelación”¹⁵²¹. No obstante, especialistas tan reconocidos, parten de premisa mal establecida: que el cristianismo sea ‘una’ religión, siendo como es común denominador para denominaciones por miles llamándose ‘cristianas’.

¹⁵¹⁷ Descartando arbitrariamente otras acepciones filológicas de la *religatio* latina, Zubiri la interpreta como *sentimiento de vinculación cósmica*. Religación es vinculación irresistible con la realidad de las cosas (*reidad*). De ahí su viraje radical en la concepción tradicional de lo religioso y de lo sagrado. “Religión no es la actitud ante lo sagrado, como se repite hoy monóticamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso; no es religioso por ser sagrado” (Diego Gracia, *l. c.* 499. Claramente confuso. En dirección opuesta se expresa María Zambrano, oyente de Zubiri en la Universidad de Madrid: “La estancia de lo sagrado, de donde salen las formas llamadas ‘dioses’ (O. c. 217).

¹⁵¹⁸ “Lo que constituye formalmente la religión, en cualquiera de sus formas, de todo arte de vivir que permanezca en el campo de lo dado, es justamente su trascendencia y específicamente la perspectiva que ofrece una eternidad” (H. Zeller, *l. c.* 462).

¹⁵¹⁹ “Lo absoluto es incognoscible, lo misterioso es inaprehensible. Lo absoluto es aquello que excede los límites de nuestra pacacidad comprensiva, mas no su cualidad, sino por la *forma* de esa cualidad. Pero lo misterioso es aquello que no se puede pensar en modo alguno; porque es en su forma, realidad y esencia, absolutamente heterogéneo respecto a nosotros” (R. Otto, *o. c.* 180). Por su vacío de misteriosidad, el espiritismo quedaría fuera del concepto de religión. “El espiritismo demuestra que nadie se espanta ante un espíritu cuando éste es comprendido. Por esta razón no tiene el espiritismo valor alguno para el estudio de la religión” (*Ibíd.* 39).

¹⁵²⁰ Razón, según él, porque es la que mejor balancea los elementos místicos, irracionales, con la razón (*Ibíd.* 187). También es reduccionista Jean Guitton. “Estoy convencido de que el porvenir es favorable al catolicismo. No veo otra religión más universal, más apta para ser propuesta a élites y a masas, para conducir a los seres libres del tiempo a la eternidad” (*Silencio sobre lo esencial*).

¹⁵²¹ *El santo, el genio, el héroe*, 44. En la conversación, Bergson era recurrente exaltando el catolicismo contra el protestantismo, según su interlocutor, Jacques Chevalier.

El religiólogo, sin embargo, de nuevo ante la heterogeneidad, deduce que, pese a ella, toda forma de religión es verdadera: en el sentido que, indistintamente, revela la facultad simbolizadora de la mente¹⁵²². El símbolo permite trabajar con lo que toda religión ofrece de universal y, por lo tanto, de consenso. ‘Dios’ es símbolo universal, diferentemente interpretado.

Relevancia universal del símbolo¹⁵²³ y de la simbolización¹⁵²⁴. Mayor cuando tiene que ver con el enigma del tiempo, máxime el de su eterna duración. “Ninguna imagen ha podido captar adecuadamente a *Dionysos*, híbrido de bestia y hombre, unidad de la vida, en continuidad”¹⁵²⁵. El *uróboros*, serpiente circular con la cola en su boca sintetiza de forma intuitiva desde las culturas más antiguas (desde el esoterismo universal a la alquimia medieval y renacentista), que Todo es Uno, en eterno retorno. Monismo *advaita* hindú, (cero dualidad y multiplicidad). *Más allá*, que metafísicos griegos y asiáticos designan como ‘lo divino’¹⁵²⁶, sin connotado religioso alguno, o con él.

Profundizar en símbolos ya establecidos por determinada denominación, o agrupación, (religiosa, o no), así como en los que la mente individual va inventando para consumo propio, lleva a una conclusión final: a la imposibilidad de simbolizar la mente que simboliza.

Hacia ‘dentro’, la mente es oscura. Para el profeta Jeremías (17, 9) *retorcida*. Sondeable sólo para su inventor, Yahvé. Para el Zen, la intimidad, el ‘corazón’ (*shin-fuká-toky*) no tienen explicación. Para el psicoanálisis, abordable sólo, a base de símbolos. La luz, símbolo ésta de ‘lo divino’, tiene como antípoda al Príncipe de las Tinieblas, con propuesta dantesca de profundización en las tinieblas. Tortura en algunos nihilismos filosóficos, puesto que “la nada es el infierno del ser” (M. Zambrano).

¹⁵²² Durckheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912. El símbolo (Magna Mater, pez, cruz...) rebasa definiciones, concilia contrastes a (luz-tinieblas, muerte-resurrección...), dialécticamente irreducibles. “Los símbolos son el lenguaje de los misterios. Y es también canon, porque ha de ser inalterable. Se debilita cuando es conocido bajo otro horizonte, en un mundo lógico...” cuando pertenece a un orden vital (Zambrano, *o. c.* 100).

¹⁵²³ E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, 1925. “Para el hombre religioso el símbolo es un fenómeno concreto en el que la idea de lo divino y absoluto se vuelve de tal manera immanente, que alcanza una expresión más clara que por medio de las palabras” (Hans Bledermann, *Diccionario de símbolos, con más de seiscientas ilustraciones* (1989), traducción del alemán de J. G. Costa, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 10. Bibliografía exhaustiva.

¹⁵²⁴ Potenciados por el psicoanálisis. A través del símbolo se manifiestan los arquetipos mentales, inmersos a profundidad en el subconsciente. “El símbolo no es una representación hecha intencionalmente, como una alegoría, ni tampoco puede describirse en términos puramente racionales. Es la representación de algo real, pero que tampoco puede describirse en términos puramente racionales. Es la representación de algo realmente real, pero que trasciende toda comprensión intelectual” (C. G. Jung, *o. c.* 339). Sueños, mitos, gnosis, creación artística, etc., emergen de esa fuerza simbolizadora (K. Kerényi / Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941). Cruz egipcia, cruz gamada, cruz cristiana; flor de loto; linga (falo de Siva); la tortuga (afán humano de sumergirse en infinitudes); personificaciones o divinizaciónes de fenómenos naturales; Buda sentado sobre una serpiente, o sobre un león, o sobre la montaña cósmica...

¹⁵²⁵ M. Zambrano, *o.c.* 49

¹⁵²⁶ Osho, para quien la religión no existe, entiende por tal ‘estar a favor de lo divino en contra de lo animal’ (*El libro de los secretos*, 904). Sólo existe lo divino (*Ibíd.* 925); es decir, ese más allá de todo.

Decimos que en algunos, porque el *no-ser* asiático no sólo no es infernal, sino que es felicidad expuesta entre frondosos simbolismos.

Para Séneca, “sumergirse en el *conocimiento profundo* de los dioses”¹⁵²⁷ es ahondar en su simbolismo. Si “los dioses mitológicos no tenían profundidad”¹⁵²⁸, profundizar en los símbolos es lo que intentan los Misterios helenísticos, Isis, Serapis, etc., inspirados en deidades iránicas y egipcias¹⁵²⁹. Séneca se refiere en particular a los de Eleusis¹⁵³⁰. El *Apocalipsis* cristiano (su coetáneo) menciona el secretismo gnóstico que propone un conocimiento superior (*gnosis*) al de la fe (*pistis*) del creyente de la calle. Es donde y como los nicolaitas hablaban de profundización en “los secretos de Satanás”.

El cristianismo contrapone “*las profundidades de Dios*”¹⁵³¹ a “los que prefieren las *profundidades de Satanás*, como ellos las llaman”¹⁵³². El escrutinio de los espíritus de parte del ‘Espíritu Santo’, quien penetra y compenetra todo límite¹⁵³³, dado que para Él no existe lo invisible¹⁵³⁴, produce páginas sobresalientes en el simbolismo místico, como las de san Juan de la Cruz.

7. Eternismo asiático

“El monasterio de la paz eterna” (*Eihéi-jí*) es uno de los principales del Japón. El continente asiático, el mayor y más poblado de los continentes, abunda en reductos *sanatana-dharma*, custodios, como ése, de “la religión eterna”.

‘Lo divino’, (sin perder de vista su imprecisión) no dispone de simbolización correspondiente en dirección de profundidad comparable a la asiática. ‘Lo divino en el hombre’, de María Zambrano, es investigación deficiente en ese aspecto, por limitarse a Grecia y, muy de paso, al cristianismo. Es por lo que puede escribir (por deficiencia en religiones comparadas): “La intimidad era el don que trajo el cristianismo al abrir en el interior del hombre una perspectiva infinita”¹⁵³⁵.

¹⁵²⁷ Séneca, *Cn* VI, 5.

¹⁵²⁸ M. Zambrano, *o. c.* 11 Los ‘dioses reducidos a formas de la Naturaleza (p. 169). Ortega y Gasset imagina que la primera pregunta de la filosofía “qué son las cosas”, pudo haber surgido del vacío que planteaban las imágenes de los dioses” (*Ibíd.* 52-53).

¹⁵²⁹ Mircea Eliade, *Diccionario de las religiones*, 231-234.

¹⁵³⁰ “Determinadas liturgias no se enseñan de una vez. Eleusis tiene revelaciones para los fieles que regresarán en generaciones futuras” (*Cn* VIII, 30). Ciudad situada al noroeste de Atenas, Eleusis, era conocida desde tiempos de Homero por sus Misterios en honor de Deméter (Ceres, Koré (Perséfone) y Dionisios. “Este culto a la Naturaleza evolucionó y tomó rápidamente un carácter escatológico: ya en el siglo VIII a. de C. el himno homérico a Deméter prometía sobrevivencia en el más allá. Idea que fue proseguida por Píndaro” (Jean H. Croon, *Enciclopedia de la Antigüedad Clásica* (Amsterdan, 1932), versión castellana de M. R. Bol, Madrid, Afrodisio Aguado, 1967, p. 98).

¹⁵³¹ *1 Co* 2, 10.

¹⁵³² *Ap* 2, 24,

¹⁵³³ *Hb* 2, 12.

¹⁵³⁴ *Ibíd.* 4, 13.

¹⁵³⁵ M. Zambrano, *o.c.* 222

Cabe unificar la media docena de significados de *dharma* (equivalente hindú de ‘religión’) como ‘práctica de la rectitud’. El *tantra*, que rechaza el concepto ‘religión’, lo sustituye con recta creencia, recto conocimiento, recta conducta. Pero, en términos globales, “la filosofía indú está mucho más del lado de la religión que el pensamiento crítico y secularizador del occidente moderno”¹⁵³⁶. En mayor correspondencia con los pitagóricos, con Platón, con los estoicos, y sobre todo con el helenismo.

Los planteamientos de la filosofía griega, manantial del caudal europeo, no comparan, cronológicamente hablando, con los del cerebro de Asia. Cualitativamente comparado, el pensamiento occidental, cotejado con la sutilidad oriental, puede parecer simple preámbulo. El sánscrito, “la lengua de los dioses”, “sagrada para el hinduismo”¹⁵³⁷, se presenta inagotable en significados. Puede escribir Mircea Eliade que “la historia del descubrimiento e interpretación de la India por la mente europea es apasionante”¹⁵³⁸. Y como él, otros indiólogos de prestigio¹⁵³⁹.

La geografía humana de ese ingente continente es incomparablemente más compleja que la mediterránea y europea. Sus emplazamientos, regionalismos, épocas, escuelas y rivalidades, idiomas, dialectos, convulsiones y pacificaciones, heterodoxias, concilios, suponen algarabía tal para el observador occidental, que éste tiene que contar con inevitable desconcierto. Pasa con el budismo (en la India, Tíbet, China, Birmania, Camboya, Tailandia, Corea, Japón...) y con su precursor, el hinduismo¹⁵⁴⁰. Desconcierto por exterior tan selvático, y, (por sincretista y pluriescolástico) idiomáticamente inseguro para poder encajarlo en terminología occidental.

A propósito del *dharma*, “dirigir la mirada hacia su noción –una de las nociones capitales, y acaso la más abarcante del ingente corpus doctrinal budista-, exige el duro trabajo previo de desbrozar de algún modo la selva de sus múltiples versiones a

¹⁵³⁶ Zimmer, *Las filosofías de la India*, 17.

¹⁵³⁷ “Desarrolló una terminología en extremo diferenciada para los estadios de meditación, los estados de conciencia no habituales y los procesos espirituales y anímicos. La mayoría de estos términos carecen de equivalente en otras lenguas” (*DSO*, 311).

¹⁵³⁸ M. Eliade, *Yoga, Inmortalidad y Libertad*.

¹⁵³⁹ José Gaos, *El encuentro de Oriente y Occidente* (1948). “Los occidentales estamos aproximándonos a una encrucijada que los pensadores de la India alcanzaron unos setecientos años a. de C. Esta es la verdadera razón de por qué frente a los conceptos e ímáenes de la sabiduría orienal, nos sentimos al mismo tiempo atraídos y estimulados” (H. Zimmer, *o. c.* 15)..

¹⁵⁴⁰ “La filosofía de la India es una verdadera jungla, en la que es difícil distinguir las liatas parásitas de los árboles que las sostienen, y cuya roturación apenas ha comenzado. Para abordarla, sería necesario, además de la erudición de un pandit indio que fuera servatanrajna –que conozca todos los sistemas y capaz de recitar de memoria todos sus textos- el apoyo de varias generaciones de pensadores consagrados a la comprensión del tema. Ninguna de esas condiciones se ha dado” (Madeleine Biarden, “Las filosofías de la India”, 78.). Ruzicka (*Temas selectos...*, No. 18) cita a Basham (*The Wonder that was India*): “La historia antigua de la India se asemeja a un rompecabezas al que le faltan muchas piezas”.

lo largo de la evolución histórica de las diferentes escuelas budistas”¹⁵⁴¹. Ha ido en aumento la convicción de que para penetrar en el universo mental del *homo religiosus*, si es que se quieren ir sumando situaciones existenciales diferentes¹⁵⁴², hay que abrir el castillo feudal del pensamiento occidental al hombre primitivo y al hombre asiático. Al esfuerzo de Levinas en busca de la identificación de la ‘alteridad’, le falta, como a Zambrano, esa aproximación asiática.

El pensamiento asiático, tan indeterminado en torno a ontofanía e hierofanía, estructura el fenómeno humano en su periferia cósmica, sacramentalizando sus funciones fisiológicas, su vinculación al espacio-tiempo con la indefinible inconmensurabilidad del cosmos reiteradamente aludida, en directo, o a través de símbolos. Idiomática y conceptualmente incómodo para el racionalismo occidental.

Es más fácil llegar entre occidentales a un acuerdo sobre el concepto de ‘divinidad’, que entre asiáticos acerca del concepto de ‘buddheidad’. Más fácil llegar a un acuerdo acerca de Yahvé que acerca del *Tao*. El *yoga* es, según Osho, antagónico con el *tantra*. Una versión puede traducir *prapatti* ‘abandono total en Dios’¹⁵⁴³, y otra, asiáticamente más mentalizada, *prapti-prâpya* ‘el que ha alcanzado lo inalcanzable’. Aunque siempre, de la forma y en la expresión que sea, trascendencia a la máxima potencia: *Neti-neti* (*no es esto, no es esto*).

Occidente, pensando, se basa en opuestos, en polaridades, como la de dualidad y multiplicidad, mientras que uno de los principales exponentes del budismo, Nagarjuna (s. I-II d. C.), se instala en ‘despreocupación’ general. Entre algunas de sus negaciones: *ni* eternidad *ni* aniquilación; *ni* unidad *ni* multiplicidad; *ni* punto de partida *ni* punto de llegada. Para la Gran Barca mental del budismo no existe punto de embarque ni de desembarque.

El pensamiento occidental, instalado en *el ser*, no puede caminar del brazo con la metafísica asiática del *no ser*. El “no-ser” (*âsat*) es inimaginable, irrepresentable, incognoscible, inexpresable; lo indeterminable en absoluto, el Absoluto como

¹⁵⁴¹ Antonio Miguel Martín Morillas, “La noción de dharma en los textos del budismo mahayana originario”, *Estudios Eclesiásticos*, Revista teológica de investigación e información, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, vol. 81, 2006, No. 313, 595-619.

¹⁵⁴² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 119-121.

¹⁵⁴³ Hay que estar al tanto del empleo que (para consumo occidental) hace el divinismo asiático del término occidental ‘Dios’. “Dios es sólo un truco [...]. Para ayudar a entregarte, se habla de Dios. De modo que Dios es sólo un método [...]. No hay ningún Dios en cuanto persona; Dios es sólo un camino, un método, una técnica” (Osho, *o. c.* 920). Textos ambivalentes donde Brahman aparece tanto como inteligencia impersonal como divinidad personal (*Ibid.* 406) tienen en la, a su vez, ambivalencia semántica occidental de ‘persona’, significado teológico “Meditar sobre a luz refulgente de este adorable creador de los mundos para que él dirija nuestra inteligencia”, de uno de los maestros védicos, se refiere a la *trimurti*, triada creadora, Brahmâ, Visnu, Siva (simbolización de creación, conservación y renovación), más *Vivakarman* “el que hace todo, el artífice universal”. ¿Qué es aquí *qué*, o *quién*? En circunstancia similar, dispuesto Sócrates a incursionar sobre el origen del cosmos, recurre, para comenzar, a una invocación a “la divinidad”; tan indeterminada como “los dioses y las diosas” (*Timeo* 26e).

indeterminabilidad exponencial; al igual, aproximadamente, que lo es hoy científicamente materia cuántica¹⁵⁴⁴.

El *Tao* entonó clásicamente la hipótesis límite, de orígenes inverificables. Porque la inteligencia racional capta lo que es, siendo; cuando ya es. En las cosmogonías más primitivas, el misterio herméticamente cerrado del origen, admite ser llamado ‘nada’, ‘el vacío supremo’. Insondable: “definirlo es imposible, vuelve siempre a su nada” (Tao). Equivale a decir nada encuan to se diga. Su nombre, eterno, no admite pronunciación temporal. Su existencia, la más necesaria, es la más oscura. Es el todo y la nada, el ser y no ser. Es *wu*, *no* tal cosa, *ni* la otra. Tao es sólo apellido de lo sin modo, sin cómo, sin cuándo.

“Había algo completo y nebuloso que existía antes del Cielo y de la Tierra, silencioso, invisible, inmutable, estando como Uno, incesante, siempre rotando, capaz de ser Madre del Universo. No sé su nombre y lo apellido *Tao*”¹⁵⁴⁵.

Para el pensamiento occidental, (ateniense), resulta difícil de manejar el ser únicamente adjetivado (‘psicológico’ o ‘moral’, etc.), porque en el fondo de la adjetivación está el *neti-neti* sin fondo. Mejor que las cuatro infinitudes y las cuatro inmensurabilidades (metafísicas) budistas, se dejan entender sus “Cuatro Nobles Verdades” morales: La verdad del sufrimiento; la de su origen; la de la superación, o cesación; y y la de la vía que lleva a esa cesación.

En el “Himno a la Creación” del *Rig-Veda*¹⁵⁴⁶, en los orígenes del pensamiento asiático, aparece esta clave ontológica diferencial: “Aquel que en el cielo supremo es su guardián, / sólo aquel sabe de donde surgió esta creación, / ya sea que él la hizo, ya sea que no, / o tal vez ni él lo sabe”. ¿Cabe imaginarse una Biblia, o un Corán, abriéndose con Yahvé o con Alá ignorando lo que se traen entre manos?

La Iluminación, máxima experiencia de conciencia, consiste en experimentar el vacío absoluto, que no quiere decir absoluta nulidad ontológica, sino máximo absoluto no sensible, no perceptible, no pensable; infinito ser-no-ser, ni objeto ni sujeto.

Los grandes maestros asiáticos, pendientes y dependientes de sus textos *sagrados*, con escuelas de interpretación por centenares, muestran que su sabiduría profunda del *no-ser* camina en dirección opuesta a la de la lógica occidental, que va del *no ser* (rápidamente desatendido) al *ser*. El *ser del no ser* (asiático) y *el no ser de cuanto no es trascendente* (Platón), se prestan, no obstante, a interminables aproximaciones.

La metafísica griega anda constantemente en busca de la procedencia de la multiplicidad, que (supuestamente deducida) está en unidad y unicidad

¹⁵⁴⁴ DSO, p. 19. ‘Materia mental’. Ver Eddington, bibliografía.

¹⁵⁴⁵ Versión del DSO, 360.

¹⁵⁴⁶ *Rig-Veda* X, 129.

trascendentales. En la mente asiática, eso pasa de inferencia y deducción hipotéticas a experiencia vivencial: la Iluminación. Máxima experiencia, consiste en experimentar el vacío del no-ser, tal como antes decíamos. Por otro lado, el ‘sólo sé que nada sé’, de Sócrates, dando lugar al escepticismo frente a cualquier ‘verdad’, cabe traducirlo como trascendencia en Platón y en Aristóteles. No se sabe en absoluto, sino únicamente hasta donde se puede saber.

En *Los diálogos de Buda*, el monje a quien traen a mal traer los límites del universo, va preguntándose, uno por uno, a todos los dioses. Sin conseguir respuesta, pues no la tienen, logra entrevistarse con el mismísimo Brahma. Para que los otros dioses no se enteren, susurra al oído del dios de los dioses la misma pregunta. ¿Respuesta?: - “Esos me consideran capaz de saberlo todo, de reponderlo todo, de hacerlo todo; pero tampoco sé responderte”. Uno de los creadores de la electrónica cuántica, Freeman Dyson, era sociniano. Lelio Socini y su sobrino, Fausto Socini (S. XVI) sotuvieron que hasta el Dios bíblico aprende con el tiempo.

Para el hinduismo, y para el budismo, entre los puntos de vista (*dristi*) hay siete falsos. Entre ellos, la creencia en la eternidad, si por ‘eternidad’ se entiende la sustancialidad de ‘yo’, del ‘sí-mismo’ *âtman*). Conforme al budismo, y al Zen, la (ilusoria) personalidad temporal, aferrada al tiempo, emerge de los cinco *skanda* inexistentes, ilusorios (corporeidad, sensación, conciencia, predisposiciones y figuraciones psíquicas). Al revés que en el pensamiento occidental, (que opera a partir de un sujeto), se está en dirección contraria: *anâtman*, hacia el “sin Sí-mismo”¹⁵⁴⁷, hacia el no-Yo.

Es magisterial *El silencio de Buda* acerca de las “cuestiones reservadas”. Se refiere a la actitud del Gran Iluminado frente a preguntas de parte de sus seguidores, que él, enigmáticamente, nunca responde. (1) Si existe, o no, el yo, el sí-mismo; (2) si una vez conseguida la iluminación, la existencia se prolonga después de la muerte; (3) si el mundo es, o no, eterno. Tantas cuantas veces le hacen las mismas preguntas, tan gran Maestro de maestros responde con el idioma de la eternidad, el silencio¹⁵⁴⁸. Los *rishi*, oyentes de “la lengua de los dioses” (siete grandes, entre otros menores) oyen la vibración primordial del universo revelada en los *Veda*, *Upanisad*, *Bágavad gita*.

¹⁵⁴⁷ “En el centro más íntimo no hay individualidad. El individuo está en la periferia. Cuanto más profundo vas, más se disuelve el individuo. En el centro más íntimo eres como si no fueras nadie. En el centro más íntimo eres sólo un vacío profundo, una nada; un *shunya*, un cero. [...] Cuando alcances lo supremo, alcanzarás este *shunya*, esta nada” (Osho, *o.c.*, 745). Occidente se detiene en la fenomenología ‘yo’, no en su después. “Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa...” (E. Levinas, *o. c.* 60).

¹⁵⁴⁸ R. Panikkar, *El silencio de Dios. Un mensaje de Buda al mundo contemporáneo. Contribución al estudio del ateísmo religioso*, Guadiana, Madrid, 1968.

Buda no se plantea en directo el origen, el cuando y cómo de la cadena de las reencarnaciones (*samsâra*). Parte del hecho del dolor existencial (pobreza, enfermedad, muerte), al que, de modo indirecto, responde con una parábola. Ante el mortalmente herido, estorban todas las preguntas y respuestas metafísicas. Lo inmediato y urgente, es salvarle del dolor, incluido el de la muerte¹⁵⁴⁹; desvanecimiento de ola en el océano.

Es constante en la mente asiática la *Salvación* (de la ilusión de individualidad y eternidad personales). Son miles de millones de des-individualizados, des-eternizados, des-existenciados a lo largo de los milenios por el hinduismo, y por Buda.

En la mente mora la ilusión. Desenredadas una de otra, ambas desaparecen. Todo, absolutamente todo (historia, tradición, Escrituras, pasado, presente, ‘dentro’, ‘fuera’), es mental. En la escuela china Ch’an, la mente es *buddah*, en que consta el universo de lo animado y de lo inanimado. Todo existe por la mente, en y desde ella; ignorante (inconsciente) de inmutable ahora, sin pensamiento, sin imaginación, sin memoria, donde está ella misma suspendida.

Conseguir liberarse de esa ignorancia es lo mismo que llegar al absoluto ‘nada’¹⁵⁵⁰; liberación (*mukti*, o *moksa*) de la arrogante *abhimâna* (afirmación de sí mismo), tejedora de la telaraña ilusa de lo esencial y existencial. El liberado es *mukta*. *Bhimukti*, la liberación de los ciclos de reencarnaciones kármicas.

8. Inmortalidad sin dioses

Amritatta hindú, inmortalidad impensable para la escatología cristiana tradicional¹⁵⁵¹, anticipa ‘lo que ni ojo vió, ni oído oyó, ni cayó en sentido humano...’ Trátase de vestigios de relatos de héroes inmortalizados (evemerismo)¹⁵⁵², o de utopía metafísicamente elaborada, la escatología asiática es altamente ilusionista.

¹⁵⁴⁹ “La vida es olas..., la muerte es el océano. Por eso Buda insiste tanto en que su *nirvana* es como la muerte. Nunca dice que alcanzarás la vida inmortal; dice que simplemente morirás totalmente. Jesús dice: ‘Ven a mí y te daré vida, y vida abundante’. Buda dice: ‘Ven amí para llevar a efecto tu muerte. Te daré muerte totalmente’. Ambos se refieren a lo mismo, pero la terminología de Buda es más básica. *Pero le tendrás miedo*. Por eso Buda no tiene ningún atractivo en la India.; fue erradicado totalmente. Seguimos diciendo que este es un país religioso, pero la persona más religiosa no pudo echar raíces aquí” (Osho, *El libro de los secretos*, 494). Para comprender esta afirmación hay que tener presente que Osho pertenece a una secta hidú heterodoxa.

¹⁵⁵⁰ “Ya no habrá ningún futuro, Habrá ahora y ahora eterno. Entonces estarás completamente liberado; trasciendes todo, historia, cuerpo, mente, todo” (*Ibíd.* 72).

¹⁵⁵¹ “Es necesario que este ser corruptible se vista de incorruptibilidad”; y que este ser mortal se revista de inmortalidad » (*I Co* 15, 53). Entonces sucederá “lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó...” (*I Co* 2, 9).

¹⁵⁵² C. G. Frazer, *L’homme, Dieu et l’immortalité*, traducción francesa de Sayn, 1928.

Los *taoshih*, alcanzada la inmortalidad, pueden ascender hacia el espacio a plena luz del día, pero a su ascensión la precede tenaz entrenamiento y preparación¹⁵⁵³. *Yang-shen* son ejercicios para que las ‘divinidades’ que moran en la interioridad de la biología no la abandonen. *Hsien*, el inmortal elevado por encima del polvo, ha dispuesto de técnicas diferentes para conseguirlo, y sobrevive en lugares míticos envidiables por los mortales. Hay procedimientos mágicos taoistas, incluido el sexual (*fang-schung-chu*) para obtener biología inmortal. *P’eng-lai* es una isla paradisíaca donde crece el hongo de la inmortalidad. Planta-licor de la inmortalidad’, *soma*, en el Rig-Veda.

Se nace para reencarnar de nuevo, o para desaparecer des-individualizado en la supraconciencia (*turiya*); conciencia cósmica indiferenciada con el *Brahman*. Abandono definitivo del *jiva*, (el sí-mismo), para desaparecerlo definitivamente en el *âtman* original universal.

Dejar el *samsara*, liberado de la conciencia (ilusoria) de lo que sólo es apariencia, tiene un alto precio: el proceso de la ‘Iluminación’. Comienza a partir del primer paso: entrar en la fe en ella (*srotâpanna*). Progreso con cuatro ‘infinitudes’, o grados de perfección a través de siete estancias o moradas divinas (*brama-vihâra*).

Quienes consiguen la Iluminación, pueden pasar por un intervalo inmortal que recuerda las Islas Afortunadas de la mitología romana. En el taoísmo, las Tres Islas de los Inmortales son paraísos de fantasía inenarrable. Según ‘el despertar de la fe’, chino, (*mahayâna- sraddatpâda-sâstra*), existe el *túsita*, paraíso (hindú y budista), la “Tierra pura del Oeste”, o “Paraíso occidental”, donde ree-nacen budas en número ilimitado y donde reaparecen inmortalizados. Es de donde vendrá *Maytreya* dentro de decenas de miles de años, sexto de los budas terrestres, de regreso a la tierra para predicar. El quinto ha sido Sakyamuni. En el budismo tibetano *sambhala* es el reino de donde vendrá el salvador de la humanidad.

Inmortalizados sobreviven *los budas trascendentes*, señor cada uno de su paraíso. Tan perfectos buddhas, (*bodhisattva*), han renunciado a entrar en la plenitud del nirvana hasta la liberación universal. Pero importa observar la trayectoria de los *buddhas terrestres* camino de la liberación. Todo un repertorio de testimonios sobre exitosos iluminados.

¹⁵⁵³ DSO cita la obra de W. Brauer (*China und die Hoffnung auf Glück*, 1974: “Un inmortal es un ser que busca la soledad de los montes o que se retira a una paradisíaca isla montañosa [...]. De los inmortales, unos ascienden a las nubes con cuerpo erecto, sin batir las alas; algunos montan por la bruma en dragones enjaezados hasta las gradas del cielo; algunos se convierten en figuras de animales y surcan el azul de las nubes; algunos se sumergen en ríos y lagos, o suben aleteando a la cumbre de famosas montañas [...]. Esta clase de seres humanos, pues, disponen de una vida perpetua, sin muerte, pero (previamente) han apatado de sí todos los modos de sentir humanos y se mantienen lejos de todo goce y esplendor (...). Han perdido su condición natural originaria y están compenetrados de una fuerza vital ajena a ella” (O. c. 139).

El naciente cristianismo certifica su Fe con “la nube de testigos”¹⁵⁵⁴; creyentes sobresalientes en “el Invisible”¹⁵⁵⁵ del judaísmo precristiano. Quienes prestigian la predicación de determinada Fe con ejemplaridad sobresaliente (Buda, san Francisco...), llegan a emblematizar su creencia, convertidos en espectáculo histórico. A partir de Jesús, el cristianismo aporta sus propios “testigos”¹⁵⁵⁶, que prestigian la fe en que la existencia se encamina a más allá de la vida en la carne.

La argumentación de Jesús es de sentido común: al árbol se le conoce por sus frutos¹⁵⁵⁷ y los ‘santos’ cristianos, (documentados por miles), le dan credibilidad a su promesa de felicidad¹⁵⁵⁸ para antes y después de morir. Una de sus promesas, es la de un final inmortal¹⁵⁵⁹. Certificación similar en otras creencias, como la islámica, o las asiáticas.

Espectaculares la ecuanimidad, e imparcialidad (*upeksa*); su desinterés (*uparama*), cese de toda intanquilidad mental y de intolerancia hacia opiniones religiosas diferentes. Sólo y únicamente cumplir el deber. Principio fundamental del *karma-yoga* es hacer el bien incondicionalmente, sin esperar retribución alguna. El ‘hombre espiritual’ (*shen-jen*) anda exento de todo ‘yo’ (*chih-jen*), totalmente indiferente hacia todo renombre (*shen-jen*). En cristiano, ‘que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha’.

Venimos refiriéndonos a la imprecisión de ‘lo divino’, en tanto que designación de un horizonte de depuración final. Pero al religiólogo le interesa esa recurrencia. Aunque no tiene el mismo sentido para el *sabio* estoico que para el *mártir* cristiano; ni el de ambos para el *sadhu* hindú, en todos tiene que ver con más allá; sea personal (monoteísmo y deísmo), sea impersonal (estoicismo, hinduismo y budismo).

La espectacularidad de los iluminados (no importa su filiación con la creencia que sea) ofrece otra nota. Sus biografías suelen ofrecer una serie de fenómenos físicos y psíquicos fuera de lo común. Jesús anticipó que los creyentes en él harían prodigios mayores que los que él hizo¹⁵⁶⁰. El monoteísmo llamó, durante siglos, ‘sobrenaturales’¹⁵⁶¹ a tales demostraciones. En parapsicología, sea o no indú (donde todo es natural), son transnaturales, ‘preternaturales’, o paranormales.

¹⁵⁵⁴ Hb 12, 1.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.* 11, 27.

¹⁵⁵⁶ Hc 1, 8.

¹⁵⁵⁷ Lc 3, 9.

¹⁵⁵⁸ Mt 5, 3-11.

¹⁵⁵⁹ *Ibid.* 5, 8.

¹⁵⁶⁰ Jn 14, 12. Un resumen de la fenomenología ‘sobrenatural’ cristiana, espectacular, dispersa por las biografías, es el de Hebert Thurston, *Los fenómenos físicos del misticismo*, traduc., del inglés de Gabriel Manterola, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1953.

¹⁵⁶¹ El DSO elude el término ‘sobrenatural’, quizá por el connotado teológico occidental. Lévy-Brühl (*Le surnaturel en la Nature dans la mentalité primitive*, 1931) lo emplea sin connotado alguno teológico. Pienda, J. A. *El sobrenatural de los cristianos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

En cristiano o en hindú, tienen en común que a las manifestaciones de la mente son científicamente inexplicables. Pertenecen, por lo general, a biografías austeras, en los límites de lo humano, que hablan de procesos de refinamiento mental, fuera de lo común. *Vidhûti* (penetrante, poderoso) son tales poderes extraordinarios, manifestándose también en genios, en artistas, y sobre todo en maestros de espíritu con poderosa meditación y concentración; hasta poder conocer el pasado y el futuro, leer el pensamiento, saber la hora de la propia muerte, reencarnaciones futuras, etc.

Abhijnâ es la facultad preternatural que posee determinado buda (*arat*, santo que ya no tiene nada que aprender), o *bodhisattva* (heroico renunciante a entrar en el nirvana hasta que todo sea liberado, no sólo él). En contraste, los difuntos budistas, *ullâmbana*, son ‘espíritus famélicos’ de existencia, atormentados por irrealizados.

Los *riddhi* es el grupo dentro del *abhijnâ*, con poderes sorprendentes: multilocación, cambio de forma, proyectar desde el propio cuerpo otro diferente, volverse invisible, pasar a través de lo sólido, andar sobre las aguas, ascenso hasta los astros, etc. El *muni*, quien ha llegado a grados superiores de perfección, puede andar dotado de sorprendentes poderes preternaturales, que puede enfocar para bendición, o para maldecir incluso a los ‘dioses’.

El *sidhi*, o *siddhi*, altamente perfeccionado en el método tantra, está reconocido en la tradición tibetana como ‘prodigioso’¹⁵⁶². Facultades extraordinarias que el sujeto puede perder si las usa mal, o de forma egoísta. El simulador, el falsario, es expulsado de la comunidad. En primer lugar, no ha de estar apegado a tales poderes, ni (pedagógicamente) recomendárselos como valores prioritarios a sus discípulos. El valor supremo para un *bodhi* es el de la Iluminación¹⁵⁶³, sin la cual carecen de sentido todos los demás. En la interpretación ‘dharmâvaja’ del *Vedanta* (*Vedanta-paribhâsa*), la Iluminación es el objetivo supremo de la existencia. Iluminación que no tiene que ver tanto con luz, como con la llegada al vacío y nada totales.

La consecución asiática de “la paz profunda” (*sânti*) tiene un precio que pueden pagar solamente los héroes en conducta moral. En la casta brahmánica *Varka*, el *tyâgin* (renunciante) hace voto de pureza genital, de veracidad y de dominio propio. Absoluto *no* a cuanto no sea purificarse. El asceta jainista hace cuatro votos: decir y vivir siempre la verdad; no causar injuria ni molestia a nada ni a nadie; no poseer nada; observar perfecta castidad. La negación llevada a la acción. En el Evangelio, *negarse a sí mismo*. En el induismo-budismo hasta negar el sí mismo.

¹⁵⁶² El *Vajrayâna* (‘círculo de diamante’) enumera la siguiente fenomenología: Invencibilidad con la espada; confección de elixiris para ver ‘lo divino’; rapidez en el andar; hasta la capacidad de volar y de levitar, dominio sobre espíritus y demonios; hacer invisibles los objetos; lectura del pensamiento; vitalidad juvenil permanente. No estará demás recordar que la tecnología actual se ahalla en vísperas de conseguir la invisibilidad física.

¹⁵⁶³ Ni la omnisciencia (*sarvagya*) del iluminado significa saberlo materialmente todo (Osho, o. c. 1119). Significa absolutamente consciente, absolutamente despierto, absolutamente liberado.

El *sâddhu*, (*saddhâna*, proceso de realización) creyente por lo regular ejemplar, taoísta y budista, en proceso intenso de purificación, monje por lo general, aspira a realizarse a sí mismo (*saddâna*), en ‘lo divino’. El *Tao* es tanto postulado metafísico como ascesis; vía, camino hacia la constatación de haber llegado al (*fû*) principio. El camino, con sus etapas, consiste en la ascesis por hacer el vacío mediante la abstinencia interior y exterior. El proceso de purificación para conseguir experimentar el *Tao* es *hsin-chai*.

Todo budista es potencialmente monje, y cabe escalar la población creyente en tres niveles: el de la persona no iluminada; el de quien, solícito, anda buscándola (*sadhak*); y el ya liberado, iluminado (*siddha*). El *samuyâsin* (renunciante) es el afanado encaminándose a la Iluminación. En continuo entrenamiento para no detenerse en apetencia (*trishna*) alguna existencial; en renuncia permanente a todo apego a la existencia (*upâdâna*); alejamiento de toda falsa ilusión de existencia, como pueden ser la del placer, o la de la resonancia social.

En el grupo jaino se distinguen quienes visten de blanco (*suetâmbanas*), y los *digâmbaras*, o totalmente desnudos¹⁵⁶⁴. Nos es fílmicamente familiar ese asceta totalmente desnudo a cuyo paso una mujer se acerca a besarle reverentemente el órgano viril.

9. El superhombre asiático

A Tagore le llamó la atención particularmente la de los Baúls, una secta del norte de la India. Para el observador, practicantes del *faná* derviche islámico, o ‘la muerte en vida’. “No tienen imágenes, templos, libros sagrados ni ritual de ninguna clase. Proclaman en sus letrillas la divinidad del Hombre y muestran por este último un intenso sentimiento de amor”¹⁵⁶⁵. El hombre, en uno, dios y hombre. En el jainismo con mensaje inequívoco: sin Dios¹⁵⁶⁶. Es el del budismo, y el de la mentalidad asiática llevada a su expresión más directa por el contemporáneo de Buda, Mahâvira (s. VI a. C.) y de los veinticinco maestros (*thirthânkara*) que, en tradición inmemorial, le preceden.

¹⁵⁶⁴ “Radicalismo total, desprendimiento absoluto, imagen viva de pobreza desnuda que en pura inocencia adamítica recuerda con su presencia chocante a un mundo sofisticado y suspicaz la sencillez inicial y el destino inicial de la raza humana” (C. G. Vallés, *o. c.* 142).

¹⁵⁶⁵ R. Tagore, *La religión del hombre*, 22. “Nos indican que (el resto de las religiones) nogiran nuna en torno a un dios de fuerza cósmica, sino más bien en torno al dios de la personalidad humana”. Verdadero templo es el cuerpo humano. “Mirado con desprecio por otras religiones, es para ellos el santo de los santos, el tabernáculo en que lo divino se halla íntimamente alojado como el Hombre del Corazón [...], microcosmos en que se representa la morada cósmica del Ser Supremo que todo lo penetra” (*Ibíd.* 213).

¹⁵⁶⁶ “El jainismo tiene templos, imágenes y liturgia, tiene la moral más pura que yo conozco (no sólo en teoría, sino en la práctica, tiene sagradas escrituras y monjes y monjas de observancia ejemplar, tiene sacramentos y oraciones, tiene iglesia y jerarquía eclesiástica...; lo único que no tiene es Dios. Es una religión atea [...]. Se anticipó dos mil quinientos años a Bonhoeffer en su “religión sin Dios” (C. González Vallés, *o. c.* 137)

La toma de conciencia de Europa de que un dios ‘europeo’ ha dejado la escena, denunciada por el asiático *Zarathustra*, con la teología liberal a la desbandada, tiene indicador en la “religión sin Dios” del Dietrich Bonhoeffer, mártir luterano del nazismo nietzscheano. Es ‘teólogo liberal’ en constelación; porque no está solo entre los que piensan ‘libremente’¹⁵⁶⁷ acerca de un cristianismo (agotado) sin el Cristo de sus orígenes¹⁵⁶⁸; con la religión abarrotando bibliotecas, pero sin saber qué hacer con ella, a no ser academia y más academia, y encíclica sobre encíclica.

Occidente se encuentra tarde con el superhombre (asiático). Hacen coro con la predicación de *Zarathustra* “Moral sin obligación” (Guyau), “Ética sin Dios (K. Nielsen), ‘ética sin código’ (Kolakovski), ‘hombre moral en una sociedad inmoral’ (Reinhold Niebuhr), “religión sin Dios” (Bonhoeffer), “religión sin revelación” (J. Huxley), “espiritualidad sin Dios” (André Comte-Sponville), etc. Desde Laplace, contradiciendo a Newton, un ‘Dios’ cósmicamente innecesario¹⁵⁶⁹.

A la iniciativa de Nietzsche de poner en boca asiática la proclama de la muerte de Dios, le era favorable “la mala conciencia” europea, cuya religión histórica había degenerado en ‘ideología’; en conciencia malformada, según Engels, y no sólo según él¹⁵⁷⁰. El cristianismo había matado al cristianismo (Feuerbach).

La “teología de la conciencia”, como se había denominado a la de Schleiermacher, había evolucionado desde el liberalismo luterano a conciencia sin teología, o, por lo menos, devaluada la teología hasta lo inoperante. El grito de *Zarathustra* encontraba eco en una teología ideologizada, pendiente de arreglismos filosóficos ajenos a ella misma¹⁵⁷¹. A la impopularidad e ineficiencia de los cuatro profetas mayores bíblicos, y de los doce menores, a los que se había sumado el Profeta de Alá, Nietzsche superpone a *Zarathustra*¹⁵⁷², más interiorizado en Asia que Mahoma. Nuevo profeta asiático que declara obsoleta la biblioteca de los grandes dioses del pasado, Yahvé y Alá, a cuya Biblia y Corán les faltaba veredicto de futuro.

¹⁵⁶⁷ John Macquarrie, *El pensamiento religioso del siglo XX. Las fronteras de la filosofía y la teología, 1900-1970* [1971], versión castellana de Juan Estruch, Herder, Barcelona, 1974, pp. 447-450-525; 527.

¹⁵⁶⁸ Helmut Richard Niebuhr, *Christ and Culture*. Id. *Radical monotheism and Western Culture*. Id. *The Meaning of Revelation*. Reinhold Niebuhr, *Does civilization need Religion?*, MacMillan Co., New York, 1967.

¹⁵⁶⁹ Tal como Carl Sagan presenta la obra de Hawking. “En este libro hay revelaciones lúcidas de las fronteras de la física, la astronomía, la cosmología, y el valor. También se trata de un libro acerca de Dios..., o quizá acerca de la ausencia de Dios. La palabra Dios llena estas páginas. Hawking se embarca en una búsqueda de la respuesta a la famosa pregunta de Einstein sobre si Dios tuvo alguna posibilidad de elegir el crear el universo. Hawking intenta, como él mismo señala, comprender el pensamiento de Dios. Y esto hace que sea totalmente inesperada la conclusión de su esfuerzo, al menos hasta ahora: un universo sin principio ni final en el tiempo, y sin lugar para un creador” (Introducción a *Historia del tiempo. Del Big-Bang a los agujeros negros*, pp. 14.15.).

¹⁵⁷⁰ “Dios ha muerto”, grito de Nietzsche, no es sino el grito de una conciencia cristiana nacido de las profundidades donde se crea el crimen” (M. Zambrano, *o. c.*, 134).

¹⁵⁷¹ Discutible, o no, piensa la discípula de Ortega: “Era una réplica, más que contra el cristianismo, contra la filosofía. Pues, en realidad, Nietzsche fue arrastrado a su anticristianismo por la filosofía, contra toda la filosofía” (M. Zambrano, *o. c.* 152).

¹⁵⁷² Argimiro Ruano, *El mito del Superhombre*, Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1984. El término ‘superhombre’ (*yperanthropos*) lo emplea por primera vez el Pseudo Dionisio, y mucho después, irónico (*übermenchs*) Merfistófeles.

Si para la teología tradicional (en decadencia) el grito asiático se oía estridente, no así para la teología evolutiva, cómplice del deicidio histórico de turno.

El ‘dios de los dioses’, (incógnita metafísica), y los mismos ‘dioses’ pueden estar muertos de nacimiento. En los *Upanisad*, Brahman, “soy el primogénito de la esencia divina. Antes de que nacieran los dioses yo existía” En el jainismo, ‘ateo’ puede ser sinónimo de ‘transteista’; en el sentido de que lo ‘dios’ no es metafísicamente lo primero.

Dioses muertos, o desaparecidos, son constante histórica en la especie biológica religiosa¹⁵⁷³. El desgaste de la palabra ‘dios’ (de procedencia no religiosa) y de su indiscutible divinidad¹⁵⁷⁴, llega a la geografía humana de Europa con trabalenguas correspondientes a la hora de encontrarle equivalente.

Hacia milenios que funcionaba con toda naturalidad en otras latitudes culturales el contexto de *Más allá del Bien y del Mal* (1886)¹⁵⁷⁵; mentalidades que daban por inexistente toda dualidad, abolida la fundamental: ser o no ser. Dualidad que el Nietzsche darwiniano desautoriza, apoyado en la vida real. La vida natural no distingue entre bien y mal. Moral la de la Naturaleza, divinizada ésta en culturas aborígenes posteriormente evangelizadas las menos, y bajo nubes de dudas religiosas el resto.

Los dioses de la polis, más allá del bien y del mal, no se regían por la ética socrático-aristotélica; la de racionales ‘políticamente’ controlados. Tal ética del bien y del mal no es divina. El concepto mismo de lo divino prescinde del principio de contradicción, primero de los principios lógicos humanos. “¡Oh hombre! ¿Pero quién eres tú para pedirle cuentas a Dios?”¹⁵⁷⁶. Lo ‘dios’ es, en el politeísmo y el monoteísmo, lógicamente inclasificable, y las religiones, por ‘sagradas’ precisamente, son fuente de increíbles aberraciones morales (Lucrecio Caro)¹⁵⁷⁷. Lógicamente impenetrable, ‘lo divino’ tiene y mantiene el derecho a contradecirse.

¹⁵⁷³ “En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto”. Es un hecho histórico “la pérdida de los dioses en todas las religiones de nuestro pasado ancestral; la desaparición de los dioses y sustitución por otros, dinastías enteras como en Grecia, como en Egipto” (M. Zambrano, *o. c.* 123-124).

¹⁵⁷⁴ “Podríamos dividir las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos, y aquellas otras realidades misteriosas que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios” (*Ibíd.* 121).

¹⁵⁷⁵ Tema de *La genealogía de la Moral*. Argimiro Ruano, “Quienes no distinguen entre el bien y el mal”, *Ética fundamental. Los valores del bien y del mal*, Librería Universal. Ediciones Riqueña, Mayagüez, 1987, pp. 149-156.

¹⁵⁷⁶ *Rm* 9, 19.

¹⁵⁷⁷ Lucrecio, *De rerum natura*.. “La supremacía de los dioses sobre el hombre, su carácter divino, entre todos, es estar más allá del principio de contradicción. Todo dios ha de estarlo; sin ello no hay divinidad posible. Lo divino está más allá, como lo sagrado está más allá de ese principio que constituye, en cambio, la cárcel de lo humano. ‘Sagrado’ y divino están fuera del principio de contradicción; lo primero por no encerrar unidad alguna; lo divino, por ser unidad que lo sobrepasa” (M. Zambrano, *o. c.* 40).

El Zen japonés aconseja no andarse preguntando qué es el bien, qué es el mal, porque la limitación de la mente humana impide que abarque la totalidad de las cosas y de la existencia. Las diferencias desaparecen en la panorámica total. La línea divisoria entre el bien y el mal desaparece en perspectiva total, donde el bien concluye mal, o, al revés, males que a la larga, ¡quién sabe!, resulta que son, o eran, bienes.

En la sabiduría popular, el bien y el mal pueden ser convertibles: “no hay mal que por bien no venga”. Lo son en el estoicismo cósmico, así como en el estoicismo cristiano: “Todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios” (*Rm* 8, 28). Consejo del ex-pecador Agustín es no menospreciar al más vil de los pecadores, quien, sorprendentemente, puede dar la vuelta. Y, al revés, “el que crea estar seguro, mire no caiga”¹⁵⁷⁸; “cuídate de ti mismo”¹⁵⁷⁹.

En el humanismo paulino, en sí “todo es puro”¹⁵⁸⁰. Y en la visión del sufismo islámico, el mal es sólo cosa de mentes impuras. La sombra desaparece en el espíritu iluminado.

Desde la totalidad del ser y del no ser no se da dualidad en el *Tao*, menos, por lo tanto, multiplicidad. “El bien descansa sobre el mal, el mal descansa sobre el bien. ¿Quién alcanzará a ver la diferencia?”¹⁵⁸¹. El *wu* (no ser) acaba con la tensión entre esto y lo otro y lo de más allá. Quietud a que se llega por el *wu-wei*, la concordancia, la unificación.

El superhombre asiático se desenvuelve más allá del bien y del mal. *Avataras, digámbaras, riddi, saddhu, samuyâsin, sida, tyâgin...*, legitiman imaginarse al hombre ideal, liberado del *samsara* de la temporalidad (*cakravartia*), mal de los males, el único mal.

Treinta y dos características (*dvâtrin sâdhavara-lâksana*), más ochenta características más, físicas y mentales mitifican al superhombre ateo, Buda, santo de los santos asiáticos¹⁵⁸². Sus atributos son de superhombre: el bien dotado, en sabiduría y conducta; el perfecto (*tat hâgata*); el santo (*ahrat*); el plenamente iluminado (*samyak-sambuddha*); el educador impecable; el maestro de dioses y de hombres; el sublime; el conocedor del universo... Más las Cuatro Certezas de su infalibilidad: no poder cuestionarle la Iluminación perfecta; su purificación total; certeza de haber superado todos los obstáculos; y la certeza de su magisterio.

Y todo hombre es potencialmente superhombre, *buda*. La superioridad, al máximo, se basa en las potencialidades de la propia naturaleza humana. Porque ‘buddha’ es

¹⁵⁷⁸ *1 Co* 10, 12.

¹⁵⁷⁹ *Ga* 6, 1.

¹⁵⁸⁰ *Rm* 14, 20. “Para los limpios todo es limpio” (*Tt* 1, 15).

¹⁵⁸¹ *Tao* II. “No quieras saber y o tendrás inquietud. Entre el bien y el mal, ¿dónde está la diferencia?” (*Ibíd.* XX).

¹⁵⁸² Anatomía perfecta, sector por sector, incluido el pene, proporciones, posturas, mirada...

adjetivo. Sakyamuni “del clan de los Sakya”, “el sabio silencioso de los Sakya”, es Siddharta Gautama, el Gran Buda, porque tiene “buddha”. Sánscrito *buddhi* (inteligencia, discernimiento); *bodhi*, iluminación (despertar).

En el budismo y en el Zen, todo ser humano tiene ‘buddheidad’ que desarrollar¹⁵⁸³; hasta lo inconcebible. Objeto de interpretaciones asiáticas diferentes; puede estar presente en todos los seres; condicionada a los seres vivientes, o reservada únicamente al hombre. El Zen se la concede (elemental) a todos los seres. En todos yace escondida sublimidad.

Los heroicos *bodhisattwa*, que renuncian al anhelado nirvana hasta que la totalidad cósmica sea liberada, tiene eco, a través del estoicismo, en san Pablo¹⁵⁸⁴; salvación pasando por la ansiedad, o salvación sin ella.

¹⁵⁸³ Como, según Confucio, todo ser humano dispone de elementos innatos que le distancian del animal. Lo que Cicerón, inventor del vocablo *humanitas*, entiende por lo opuesto a *inmanitas* (fiereza): el pudor, la compasión, el sentimiento de lo justo...

¹⁵⁸⁴ “Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios [...], sometida a frustración, pero con una esperanza [...]. La creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto...” (*Rm* 8, 19-23).

VIII

El origen gramatical de ‘dios’

1. El ‘dios’ gramatical
2. Palabra impropia
3. Palabra ambigua
4. Polisemia en la palabra
- 5 Palabra equívoca
6. Palabra con género neutro
7. Palabra sustituible
8. Palabra devaluada
9. Problema de oriente en occidente
10. Zeós, theós
11. De ‘esto es dios’ a ‘dios es esto’
12. Zeus, diôs
- 13 Dyau, dies
14. ‘Divino’, ambiguo de origen

1. El ‘dios’ gramatical.

Palabras que en la cultura occidental pasan a ser exclusivamente religiosas no lo fueron en sus orígenes. *Sacer*, *sanctus*, *teología*, *eklesía*, no nacieron religiosas. El escenario cultural en que después se desenvuelven esas palabras no es el de su origen.

Como grandes ríos que comienzan en manantial escondido, palabras de origen ignoto abastecen después grandes trayectos tortuosos y largos. Es el caso de la palabra ‘dios’. Larga en milenios en circulación, complicada su interpretación. Pocas palabras conllevan en la cultura tanto enredo semántico. Pensamiento de Nietzsche: una vez presente en la gramática, que es la metafísica popular, se hace imposible salir de ella.

Utilizamos la palabra ‘Dios’, escribe Julien Green, culturalmente aprendida, sin conocimiento de causa. “Sería preciso tratar de pensar en Dios en su novedad, en su eterno frescor”¹⁵⁸⁵. ¿Pero localizar ese eterno frescor?

Escrita con mayúscula se trata de la palabra “más abrumadora de los hombres”¹⁵⁸⁶. “Todo lenguaje sobre Dios vacila ante dificultades imposibles”¹⁵⁸⁷. Hasta el punto de que “si no existiera una ciencia que incluye en sus sobrios análisis las referencias lingüísticas a Dios, sería preciso inventarla urgentemente”¹⁵⁸⁸. Esa ciencia podría ser la filosofía analítica, que exige aquilatar cada término que emplea.

Tarea difícil con ‘dios’. Al menos, “toda problemática religiosa teológica y política de las relaciones del mundo en el cristianismo se refleja en una sola pregunta: ¿cómo despejar la palabra ‘dios’?”¹⁵⁸⁹. Sobresale en indeterminación y en ambigüedad incómoda. “De no emplear el término ‘dios’ abusivamente, no significa en absoluto más que emociones ante lo inexplicable”¹⁵⁹⁰. Sin embargo se da por sabido lo inexplicable, sin reflexión.

Fue lenta la instalación en la cultura de este término indoerupeo. “Muchos cristianos ni siquiera saben que también el término ‘dios’, usado con toda la naturalidad en los

¹⁵⁸⁵ Julien Green, *Diario*, 1928-1958. Siete vols.

¹⁵⁸⁶ J. M. Metz, “El hombre futuro y Dios venidero”, en Schultz, *¿Es esto Dios? Una encuesta publicada bajo la dirección de...*, Herder, Barcelona, 197, p. 27.

¹⁵⁸⁷ K. Armstrong, *Una historia sobre Dios. Cuatro mil años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, Méjico, 1955. “Debiera estar claro que no hay que dar existencia alguna a los nombres e imágenes que se refieren a Dios” (Paul Diels, *Le symbolisme dans la Bible*, Payot, París, 1975, p. 48).

¹⁵⁸⁸ H. S. Wallraff, “Problemática en sociología”, en Schultz, *o. c.* 77.

¹⁵⁸⁹ Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p. 802. No la despeja investigación tan ideologizada a favor del monoteísmo como es la de Wilhelm Smidt, *Ursprung des Gottes Idee*, Münster, 1925-1955, I-XII vols. Schultz, H. J., “Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‘Gott’”, *Intern, Kath. Zeitsch.* 1 (1972) 54-72

¹⁵⁹⁰ Paul Diels, *o. c.* 47. “Yo para él no tengo ningún nombre [...], el sentimiento es todo” (Goethe, *Faust I*, XVI).

idiomas europeos, tiene una larga historia y no puede traducirse, sin más, a otras lenguas”¹⁵⁹¹. De ahí que traducida, lengua por lengua, continúe imprecisa.

2 Palabra impropia

Los místicos cristianos e islámicos insistieron al respecto. No hay palabra apropiada para el referente ‘dios’. Y aunque no le caigan bien los místicos a Ortega y Gasset porque no le dan valor a la palabra, tienen puesto relevante en la historia de la palabra.

Repiten los místicos que decir ‘Dios’ es decir *nada*, porque se está empalabrando lo indecible. Tal como Rabindranath Tagore traduce al poeta hindú Kabir. “Él *no es* manifiesto ni oculto / *no es* ni revelado ni no revelado /, no hay palabra para decir lo que es”. La palabra no tiene nada que ver con él.

Clásico en el tema es el Pseudo Dionisio, neoplatónico cristiano que la Edad Media veneró a nivel bíblico. Repite en sus obras¹⁵⁹² que ‘Dios’ es *anonymus*, sin nombre posible. No sin causa, escribe, la Escritura se refiere a él como *polionymus* (plurinombrable). Le resulta insuficiente un solo nombre.

Frente al creyente sencillo, que sensibiliza y antroporifica a ‘Dios’, ese teólogo griego está consciente de que los atributos que se le dan hay que entenderlos precedidos por el prefijo *hyper*. ‘Dios’ no es *ón* (ser), sino supra ser (*hyper ón*). Ni es ‘Dios’, sino *hyper theós*, supra, ultra Dios. No es lo que comúnmente llamamos ‘ser’, o ‘dios’. Sus atributos hay que sobreentenderlos de la misma forma: *superjusticia*, *superamor*, *supervida*, *superbelleza*, y demás.

De todos modos, fuera de esa propuesta la palabra ‘Dios’ sigue siendo impropia¹⁵⁹³. En el devenir de milenios flotan los versos de los *Upanishad*: “Es diferente de todo lo conocido y también de todo lo desconocido”; que a Rudolf Otto le merecen este comentario: “No sólo no es como todo lo que se sabe, sino tampoco es como aquello que nadie sabe”¹⁵⁹⁴. Del brahman “sabemos de la apelación a un fundamento impersonal que está más allá y de todos los dioses, del dios ‘uno’: es el ser que no es nada y que es ambas cosas a la vez, y ninguna de ellas”¹⁵⁹⁵. ¿Afirmar de algo que es lo que no es?

¹⁵⁹¹ H. Küng, o. c. 801. “Gott, en inglés *God*, es una palabra cristiana común a todas las lenguas germánicas”. Proviene de lejanos orígenes. “Se la relaciona con el término hindú *huta* (*puruhuta*, el muy invocado, el dios Indra) y se afirma que, etimológicamente, significa el que es invocado o, por privación de la raíz ‘giessen’, fundir, imagen fundida, al que se sacrifica”. “Gott mit Uns”, del nazismo se refería a la mitología germana.

¹⁵⁹² *Teología Mística, Sobre los Nombres Divinos, Cartas*.

¹⁵⁹³ K. Rahner, “Consideraciones sobre la palabra Dios”, en Shultz, o. c. 1-20.

¹⁵⁹⁴ R. Otto *Das Ganzandere in Ausserchristlichen Theologie und Speculation*.

¹⁵⁹⁵ En Jaspers, *La fe filosófica frente a la revelación*, 42. El *Sephirot* de la kábala medieval habla del *Dios-Nada*, punto de partida de la aparición del universo. Su no-ser antes de ser. Y en la primera Edad Media, Escoto Erígena (*De*

3 Palabra ambigua

En la teología de Paul Tillich la palabra ‘Dios’ carece de sentido. “Tal vez tengamos que olvidar la palabra ‘Dios’ por completo para comprender lo que es Dios”¹⁵⁹⁶. No es palabra imprescindible. Es un símbolo de fe, sobre todo monoteísta, que, por reducido, carece de valor y aplicación universales.

Aún en el teísmo creacionista la nada es ‘algo’, es principio. Y en el neoplatonismo del Pseudo Dionisio Dios *no es* los seres que crea. Es *nada de eso*. Es, *ultraser*. Incógnita por partida doble, física y metafísica; y, por lo mismo, sin nombre propio.

Tanta problemática asoma en la percepción corriente. “No tenemos experiencia de Dios como la tenemos de un árbol, de otra persona, de otras realidades superiores, que aunque tal vez no se limitan a estar como mudas ante nosotros, nos fuerza, sin embargo, a hablar de ellas por sí mismas, porque aparecen en el horizonte de nuestra experiencia en un punto determinado del tiempo y del espacio. Así, pues, podemos asegurar que lo más sencillo e inevitable para el hombre, en lo tocante a la palabra ‘Dios’, es que viene dada en experiencia espiritual”¹⁵⁹⁷. Manera de no decir gran cosa, porque el problema radica precisamente en la indeterminabilidad que caracteriza a todo empirismo ‘espiritual’.

Teólogo católico, Malebranche se distancia¹⁵⁹⁸ de su maestro Descartes. Para el padre de la filosofía moderna, la existencia de Dios es evidente¹⁵⁹⁹. Se le impone a la autoconciencia de forma irrecusable. No deduce lo mismo en buena lógica Nicolás de Malebranche, sacerdote y todo. Descartes da por supuesto que todo el mundo sabe lo que se trae entre manos cuando oye, o lee, la palabra ‘Dios’. Falsa suposición, porque esa palabra es incalculablemente más equívoca de lo que se piensa. Es por lo que alguien que se imagina amar a Dios, no ama en realidad más que a un cierto fantasma imaginado¹⁶⁰⁰.

la división de la Naturaleza) designa como *theosis* a la que no es creada ni crea, estado donde sin creación ni evolución todo está divinizado.

¹⁵⁹⁶ P. Tillich, *Theology of Culture*, New York, 1959. Id., *Dynamics of Faith*, New York, 1957. Oeing-Hanhoff, “Die Krise des Gottesbegriffs”, *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 159 (1979) 291 ss..

¹⁵⁹⁷ K. Rahner, “Consideraciones sobre la palabra ‘Dios’”, en Schultz, *o. c.* pp. 11-20.

¹⁵⁹⁸ Malebranche, *Tratado de Moral*, 1684.

¹⁵⁹⁹ Descartes, *Discurso del Método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias* (1637), 4ta. Parte. Reafirma en la quinta parte: “No hay nada en el mundo, a mi entender, más claro e inteligible que Dios y el alma”. Sin embargo, su contemporáneo Angelus Silesius afirmaba (*Heilige Seele-lust*) que así como Dios aparece en la conciencia, desaparece con ella.

¹⁶⁰⁰ Malebranche, *o. c.* III, 2. Juan Ramón Jiménez juega a dios con minúscula y con mayúscula en el poema “El dios deseante y el dios deseado”, y entre vaguedades significativas: “Partimos de Dios / en busca de Dios, / sin saber qué buscamos”.

Ahora bien, ¿entre tanto ‘Dios’ imaginado, a cual de ellos referir con propiedad la denominación ‘dios’? No la hay que no sea ideologizada. Ahí está el (filológicamente más débil) Jehová protestante frente al (hebraicamente más ajustado) Yahvé católico. Dos designaciones con literalización afín, complicada en cuanto signo y símbolo de partidos teológicos opuestos.

La interjección popular “¡Dios mío!”, o las devocionales “mi Dios”, ‘Dios mío’, cuentan con parecida apropiación colectiva: “el Dios de nuestros padres”, el de nuestra cultura, el de nuestro grupo, con respectivo nombre no negociable. La tradición, dondequiera, es ideológica.

En el empirismo ‘espiritual’ (o intimidad) la indeterminabilidad frustra todo intento de terminología precisa. La precisión es ideológica y, en cuanto tal, convence a convencidos. Todo dogmatismo (ley de acción-reacción) levanta correspondiente oposición dogmática.

A la inseguridad ‘cuando oigo hablar de la demostración de Dios me quedo sin religión’, Aloy Wenzl opone: ‘cuando uno se queda sin religión, va en busca de la demostración de Dios’¹⁶⁰¹. Controversial contraposición, porque tanto el creyente como el incrédulo pueden interesarse como desinteresarse, por igual, ante la ‘demostración’. Ambos pueden estar creyéndola como no creyéndola. Conocido pensamiento de Pascal: el creyente, así como quien no cree, razonan.

El término ‘Dios’ funciona como simple referencia coloquial, o cultural, ajeno a toda necesidad de aclaración ulterior. El lenguaje ‘espiritual’, refractario a toda precisión, se presta tanto al desdén científico¹⁶⁰² como a andamiajes conceptuales con que atenuar o justificar la insuficiencia lógica¹⁶⁰³.

4. Polisemia en la palabra

El bípedo con razón ha ido llamando ‘dios’ a todo, por encima de su cabeza, a su alrededor, debajo de sus pies. No hay cosa que en alguna de las culturas no haya sido divinizada¹⁶⁰⁴. Fenómenos siderales, telúricos; formas biológicas, vegetales o animales; el poder, el tener.

Cada relativa mentalidad cultural extrapola su fantasía diosera a no importa qué grado de irrealidad, o de surrealismo. Es por lo que la cultura no da nunca por concluida la lista de nombres o de atributos ‘divinos’, dentro, o en la cercanía de respectivo panteón étnico.

¹⁶⁰¹ A. Wenzl (*Philosophie als weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*), en H. Beck, *El Dios de los sabios y de los pensadores. El problema filosófico de Dios*. Gredos, Madrid, 1988.

¹⁶⁰² “De Dios puede decirse todo ad libitum porque no se conoce nada” (G. Puente Ojeda, *Elogio del ateísmo*, 436).

¹⁶⁰³ J. M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

¹⁶⁰⁴ Sir James George Frazer, *The Worship of Nature*, 1926. Id. *The myth of the origin of fire*, 1930.

La referencia que los griegos pronunciaban y escribían (*theós*), individualidad con *theótes* (divinidad), prolifera en terminología de expansión a través de la especulación occidental: monoteísmo, deísmo, ateísmo, panteísmo, panenteísmo, teísmo, transteísmo, henoteísmo¹⁶⁰⁵; visiones diferenciales de ‘lo divino’; ismos más o menos diferenciados presentes en millares de idiomas y de dialectos intelectuales¹⁶⁰⁶ y étnicos.

La ramificación onomástica de lo divino es tupida, según el citado clásico en ciencias de la religión¹⁶⁰⁷. Isis es en los jeroglíficos ‘la de los muchos nombres’; ‘la de los mil nombres’. En las inscripciones egipcias ‘la de infinitos nombres’. Varuna, la gran divinidad hindú, tiene ojos por centenares.

La obra medieval *Los cien nombres de Dios* es de inspiración rabínica, islámica y cristiana. *Al-lah*, indecible de por sí, es designado, de hecho, con noventa y nueve nombres (el Misericordioso, el Santo, el Justo...) aunque su nombre propio, el número cien, no puede pronunciarse ni transcribirse. El nombre inefable de la divinidad hebrea (*tetragrammaton*) cuya pronunciación original es hoy desconocida, todavía hay quien propone que se invoque la abreviatura en completo silencio: “¡*Oh Yod, Hed, Vav, Hed*”. Ingenua confusión de invocación por deletreo.

Ramakrisna, el renombrado santo hindú, aborda de otra forma la suprema incógnita: “Una sola y misma cosa, por ejemplo, agua, es designada con muchos nombres diferentes por distintos pueblos (water, eau, pani...). Del mismo modo, *Cit-Ananda* (Ser y Pensamiento), o sea, Brahmán, es denominado Dios por unos, por otros Alá, Jehová, Hari (Krisna), o Brahmán”. Es un hecho que los ascetas errantes (*sammyasin*) añaden a su nombre el de *Ananda*¹⁶⁰⁸, concienciación divina a que se encaminan. Y es que la incógnita a que se dirigen puede sorprender en otras tantas fulguraciones de conciencia, como un único sol en trillones de espejos.

5 Palabra equívoca

Instalada hoy la religión entre las ciencias humanas, minimiza antiguas teologías amuralladas en creencias particulares con respecto a determinado dios tradicional. Univeralizado por las ciencias de las religiones el símbolo ‘Dios’, va denegando toda privatización semántica. Es como puede escribir escribir un pensador católico:

¹⁶⁰⁵ A partir del estudio contemporáneo de las drogas extáticas, otro neologismo: los *enteógenos* (que generan divinidad dentro). Ponen a circular el término (1979) los filósofos Carl Ruc y Danne Staples, así como el etnomicólogo Robert Wasson y el etnobotánico Jonathan Ott.

¹⁶⁰⁶ En la herencia griega occidental, *apoteosis*, *entusiasmo*, *teocracia*, *teogonía*, *teurgia*, *teodicea*, *panteón* (Agustín Mateos, *Etimologías griegas del español*, Edit. Esfinge, Méjico, 1949, 12ma. Edic).

¹⁶⁰⁷ Frazer, *The Golden Bough*, 1890-1915.

¹⁶⁰⁸ DSO 11.

“La palabra ‘Dios’ no es palabra unívoca. Cuando hablamos de ‘Dios’, debemos precisar de qué ‘dios’ se trata. ¿De los dioses de la cosmogonía egipcia? ¿De las teogonías y cosmogonías asirio-babilónicas? ¿De la teogonía de Hesiodo y de Homero? Cando hablamos de Dios debemos saber si se trata del dios de Platón, o del de Plotino o del de Aristóteles, o del de Spinoza, o del dios de Hegel, o si se trata del dios de Abraham y de los Profetas hebreos. Estas diversas concepciones de Dios no son idénticas, y cuando queremos hacer la crítica de la idea de Dios debemos aclarar previamente de qué dios se trata”¹⁶⁰⁹.

Idéntica exigencia de parte de otro pensador católico, dado que, por no ser clara la palabra ‘dios’, no lleva a la claridad.

“El mero hecho de que exista esta palabra merece que nos dediquemos a reflexionar sobre ella. Y cuando nos referimos a ‘Dios’ de esta forma no nos referimos únicamente a la palabra (románica) ‘dios’, como es natural. Dígase *Gott*, como en alemán, o *Deus*, como en latín, *El*, como los emitas, o *Teolt*, como los mejicanos, y así sucesivamente, es igual para nosotros; aunque, naturalmente, sería un problema extremadamente oscuro y difícil de determinar cómo podemos aaber que con esas diversas palabras se indique lo mismo, y el mismo”¹⁶¹⁰.

Extremadamente difícil reducir tantas palabras a una sola equivalente a todas las demás. Porque, traducida por determinada tradición, o privatización teológica, no cuadra con otras versiones. Es por lo que conocido pensador hebreo puede expresar algo tan fuerte como esto:

“...la palabra más vilipendiada de todas las palabras. Ninguna otra está tan manchada y dilacerada [...]. Las generaciones humanas han cargado el peso de su vida angustiada sobre esta palabra y la han dejado por los suelos. Yace en el suelo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas, con sus disensiones religiosas, han destrozado esta palabra; han matado, se han dejado matar por ella; esa palabra lleva huellas dactilares de sangre [...]. Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra ‘dios’; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de ‘Dios’ [...]. Debemos respetar a aquellos que evitan este nombre, porque es un modo de rebelarse contra la injusticia y la corrupción que suelen esconderse en la autoridad de ‘Dios’¹⁶¹¹.

Se suman las suspicacias y alertas ante esa palabra. Entendiendo por Edad Moderna la que transcurre entre los finales de la Edad Media hasta comienzos del siglo XX, alguien comenta al respecto. “La incertidumbre radical que constituye el subfondo de esta pregunta, todavía no puede asentarse, en líneas generales, a comienzos de la Edad Moderna”¹⁶¹². No hasta comienzos del siglo XX, y mucho menos después. “El lenguaje acerca de Dios continúa siendo lenguaje escandaloso, discutible, delicado. Tiene que habérselas con la palabra más abrumadora de los hombres”. Vamos

¹⁶⁰⁹ Cl. Tresmontant, *Los problemas del ateísmo*, 330

¹⁶¹⁰ K. Rahner, *l. c.* 13. Hay quien hace notar la proximidad fonética entre el *theós* griego, el *Tao* chino, y el *Teolt* mejicano (Magaloni Duarte, *Educadores del mundo. Toltecas. Nahuas. Quiches. Quechuas. Incas*. Costa Amic. Edit. México, 1971.

¹⁶¹¹ Martin Büber (*Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, 1961, p. 43), en W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, p.14.. Conocido escritor hebreo, R. Aron (*Los años oscuros de Jesús*, versión española, Ediciones Taurus), escribe que Yahvé ocultó a los hombres su nombre propio; pero, si habiéndoles ocultado su nombre se matan entre sí en nombre de su sobrenombre, con mas razón, si les hubiese revelado el nombre inefable se hubieran servido de él para matar.

¹⁶¹² J. B. Metz, “El nombre futuro y el Dios venidero”, p. 270.

viéndolo sobre la marcha. Los analistas invitados concuerdan en que no se aclara tan neblinosa palabra. Su historial habla de imposibilidad.

6 Palabra con género neutro

Dioses y diosas griegos tienen *theótes*, divinidad. Tienen forma humana, sexualidad, encantos y pasiones humanas; pero tales cosas quedan por debajo del género *theós*. Las diferencias quedan bajo el privilegio común de la *divinidad*. En la *Odisea*¹⁶¹³ *theós* es neutro, dios o diosa. Con anatomía diferente se puede tener común *divinidad*. Zeus, varón, Juno, hembra, tienen *divinidad*, identidad transexual. Cualidad transanatómica en el politeísmo, donde la divinidad genérica tiene especímenes.

No tan claro en el monoteísmo popular cuando compromete la palabra ‘Dios’ con el género masculino. No repara en que anda de por medio una estructura lingüística culturalmente aprendida y en la que no faltan confusiones. “El judaísmo y el Islam son las únicas religiones universales que han sido capaces de prescindir de la divinidad femenina, y que, por consiguiente, son las únicas religiones que han podido mantenerse como monoteísmos puros”¹⁶¹⁴. Monoteísmo puro, no obstante, no tiene por qué significar asexual. Es relativo a determinada gramática. La húngara no armoniza con las románicas que, con artículo masculino, asocian a ‘Dios’ con ese género.

Si la palabra ‘metafísica’, por ejemplo, suena femenina, no connota sexualidad. Determinada gramática, en efecto, puede hacer que ésta o aquella equivocidad metafísica sea oída o leída equívoca. Determinada tradición gramatical puede interferir, y de hecho lo hace, en la claridad de los conceptos. Bacon llama a eso *idola fori*, errores conceptuales a que induce el habla corriente. En el caso presente, la tradición románica se presta a confundir un género puramente nominal¹⁶¹⁵ con el real.

El transteísmo hindú obvia esto. Sus dioses y diosas quedan más acá de la indeterminación metafísica que los trasciende. Con todo y eso, el *Yin-Yang* incurre en la sexualización. “*Yin* es lo femenino pasivo, receptivo, blando, oscuro; son símbolos *yin* la luna, el agua, la nube, el tigre y la tortuga, el norte, el color negro, el plomo y los números pares. *Yang* es lo masculino, activo, creativo, claro y duro; son símbolos *yang* el sol, el fuego, el dragón, el sur, el color rojo, el mercurio y los números

¹⁶¹³ *Odisea*, II, 189-190

¹⁶¹⁴ Farnell, *The evolution of Religion*, (1905), en N. Micklen, *La religión*, F C E, México 1949.

¹⁶¹⁵ “Es tal vez digno de mención que atribuir a Dios el género masculino es algo particularmente problemático en inglés. En Hebreo, árabe y francés, el uso del género gramatical da al discurso teológico una especie de dialéctica y contrapartida sexual que no proporciona un equilibrio que falta a menudo en inglés. En árabe, por ejemplo, *Al-Lah* (nombre supremo de Dios) es gramaticalmente masculino, pero la palabra que expresa la esencia divina e inescrutable de Dios, -al Dhat- es femenina” (K. Armstrong, *Una historia sobre Dios*, 25).

impares”¹⁶¹⁶. Fiel a determinada tradición cultural, el Tao-te-King antroporfiza algo tan impersonal como la totalidad de la energía cósmica.

En Occidente, esto cuenta con conocidos arreglos pseudometafísicos. Platón, idealista, subestima la realidad material. En tanto que tramposa producción del Demiurgo, la materia, tiene existencia falsa, Aristóteles, realista, ve la realidad material estratificada en (1) *materia prima*, común, indiferenciada en toda entidad física, y (2) *forma*, que le da a la materia prima diferencias y existencia. De aquí, el aristotelismo medieval pasa a feminizar la materia. Reforzado por la Biblia¹⁶¹⁷, Lope de Vega le saca rendimiento escénico característico. Como la materia prima necesita de la forma para ser y existir, lo mismo la mujer con relación al varón.

En la metafísica aristotélica medieval, ‘Dios’ es *acto puro*. Sin cabida para posibilidad o potencialidad alguna, acto puro’ es sinónimo de máxima perfección, sin deficiencia imaginable y, por consiguiente, sin lo que la mentalidad oficial codificaba como ‘femenino’. Es como, incluida la metafísica, la ideología hizo de las suyas con la palabra ‘Dios’.

7 Palabra sustituible

Por ser convencional en sí misma, toda palabra es sustituible. ‘La rosa tendría el mismo aroma con otro nombre’. Determinado nombre puede andar comprometido con determinada cosa; pero no hay cosa que entregue su identidad en el convencionalismo con que se la nombra.

Niko Kazantzakis, autor, entre otras obras, de *La tragedia de Cristo* (1910), y *Cristo de nuevo crucificado* (1954), se refiere al convencionalismo ‘Dios’: “Hemos visto el más alto círculo de poder. Lo hemos llamado ‘Dios’. Podíamos haberle dado cualquier otro nombre: Abismo, Absoluta oscuridad, Luz absoluta, Misterio, Última esperanza, Desesperación última”¹⁶¹⁸. En esa afirmación, el literato griego transcribe larga tradición.

Platón constata en la experiencia coloquial que una misma cosa admite denominaciones diferentes¹⁶¹⁹. Y el estilo cervantino (con ‘eso que llamamos amor’, ‘eso que llamamos justicia’, y demás), puede llevarnos a todo tipo de *eso que llamamos* dejándose decir de formas diferentes en diversidad de tiempos y de lugares; que, incluso, puede existir a plenitud sin nombre alguno. Porque con nombre, o sin él, las cosas consisten en lo que son. El nombre no forma parte de ellas.

¹⁶¹⁶ DSO, 431.

¹⁶¹⁷ El varón es cabeza de la mujer (1 Co 2, 3). Como que, sin el varón, la mujer es algo incompleto.

¹⁶¹⁸ Antonio F. Rañada, pone estas palabras de Kazantzakis al frente de su libro *Los científicos y Dios* (Biblioteca Básica Nóbel, Oviedo, 1994).

¹⁶¹⁹ *Cratilo* 385 d.

La mentalidad semita fundía respectiva cosa con respectiva palabra, porque el acto de crear, por parte de la divinidad, consistía en nombrar. *Dabar*, crear, *debhar*, palabra. Sucede con la divinidad egipcia Ptah, que crea nombrando. La cosa y su nombre, simultáneos. Pero, ¿cómo nombrar a la divinidad que nombra? ‘Dios’ es lo empíricamente jamás visto¹⁶²⁰. Visto sólo analógicamente, es objeto de convencionalismos terminológicos sin fin en la historia del pensamiento y de la palabra.

Por tratarse de un concepto sin referente empírico, carece de determinabilidad y de objetividad. “La divinidad desaparece en el pensamiento porque el pensamiento exige pensar lo indeterminado por medio de determinaciones. ‘Dios’, o ‘el ser’, por ejemplo, son concebidos por medio de categorías que no son propias de la divinidad. Por eso es preciso que rebasen todas las determinaciones”¹⁶²¹. Categorías inservibles, quedándose en *como si sirvieran*. Débil supuesto, como el que una incógnita sea categorizable.

Santo Tomás, por ejemplo, establece al comienzo de su Suma Teológica que, en cristiano, llamamos ‘Dios’ a lo que Aristóteles llamaba ‘primer motor’ y ‘primera causa’. Pero tales analogías no tienen otra función que la de un andamiaje verbal en órbita de algo incognoscible. De hecho, “la palabra *Gott* no dice nada sobre Dios mismo”¹⁶²². Lo que dice es que pertenece a determinada tradición lingüística, pero algo que esa tradición no especifica. Los versos vacilantes de Esquilo. “Cualquiera que sea tu verdadero nombre, ¡oh Zeus”!, si éste te agrada, con él te llamo”.

El nombre propio, exclusivo, único, puede quedar más allá de toda onomástica. El Apocalipsis lo afirma a propósito de Jesús¹⁶²³. Inmortalizado, está en posesión de un nombre del todo desconocido fuera de la autoidentificación que tiene él de sí mismo.

8 Palabra devaluada

William James se refería a algo de dominio común desde que la Edad de la Razón fue restándole monopolio a la Edad de la Fe. Para el autor de *Variedades de la experiencia religiosa* (1902), “la palabra ‘Dios’ ha venido significando muchas cosas en la historia del pensamiento: desde Júpiter, o Venus, hasta la Idea de Hegel. Las mismas leyes del mundo físico han sido honradas con honores de divinidad”¹⁶²⁴.

¹⁶²⁰ Insistencia en el evangelista Juan (1, 18; 1 Jn 4, 12). Pensamiento paralelo en el presocrático Jenófanes, citado anteriormente.: “No ha habido hombre que haya visto lo exacto o, con otras palabras, lo *saphes*, o bsolutamente cierto”.

¹⁶²¹ K. Jaspers, *o. c.* 433.

¹⁶²² K. Rahner, Consideraciones sobre la palabra Dios”, 13. W. Kasper, “La cuestión de Dios hoy” (en *El Dios de Jesucristo*, pp. 11-151).

¹⁶²³ Ap 19, 12.

¹⁶²⁴ W. James, *La voluntad de creer*, 120. Concluye: “No podíamos llamar ‘Dios’ a un objeto cualquiera de nuestra adoración sólo bajo pretexto de que una de las funciones de ‘Dios’ es la de despertar adoración”.

Aspectos de la progresiva devaluación de 'Dios'. "Para cristianos, mahometanos y judíos, la cuestión fundamental de la verdad religiosa es la existencia de Dios. En los días en que la religión triunfaba en el mundo, la palabra 'Dios' tenía un significado perfectamente definido; pero como resultado de los ataques racionalistas, la palabra ha ido empalideciendo, hasta ser difícil ver lo que la gente quiere decir cuando afirma que cree en Dios"¹⁶²⁵.

Las cosas se precipitan a partir del racionalismo positivista. Si antes del Renacimiento el hombre era visto desde 'Dios', el humanismo fue subyugando progresivamente a 'Dios' al veredicto del hombre. Culmina en la transferencia que hace Comte de 'Dios', al 'Gran Ser', la Humanidad. Visto de esta forma por un teólogo de renombre. "Dios era en otro tiempo un nombre propio al que correspondía un concepto. Dios era en otro tiempo un destinatario. Se hizo de él un objeto. De un tú salió un ello. He aquí un proceso que no podemos encerrar en una simple fórmula. Sus presupuestos y, aún más, sus consecuencias, son extremadamente complejas"¹⁶²⁶. Estantes enteros de libros con el tema.

Puede seguirse histórica y sociológicamente la devaluación de la palabra 'Dios'. Una muestra faciliuta el resumen

"Nos, Guillermo, por la gracia de Dios emperador de Alemania y Rey de Prusia". He aquí una fórmula que hacía estremecer a muchos en su época por la ingenua seguridad que delata, pero que a nosotros, si la consideramos retrospectivamente, nos parece la simple afirmación de que el usuario no estaba entronizado por ningún ser terrenal, ni era responsable a ninguno de ellos. En el mismo momento en que se deshizo la convención en que se sustentaba, y que además la hacía posible, fue preciso preguntarse por el 'Dios' que, al parecer, hacía al potentado independiente de la aclamación, y le sustraía a toda crítica. Dios no es, al parecer, aquel ser a quien apelaban los poderosos, desde los primeros babilonios hasta bien entrado el siglo veinte del cristianismo. Lo que sucedía era que se transfería al mismo Dios la crítica que merecían aquellos que acostumbraban hablar de él. Pero allí no había ningún Dios. Dios no estaba en el sitio en que tan dura afrenta quería atraparlos"¹⁶²⁷.

Conducta que demasiada gente no discontinúa. Con tal que 'su' dios siga existiendo, existencializa a un inexistente. "Ese Dios en cuya existencia creen muchos, no existe en realidad. Si ha de ser como ellos imaginan, y desean, pueden estar ciertos que no existe"¹⁶²⁸. Bajo la palabra puede haber ahí un don nadie. "En el campo de la observación de las ciencias sociales se ha empleado tan a menudo el concepto 'Dios' para encubrir las intenciones más groseras y refinadas, que el mismo ha llegado a ser uno de los conceptos más sospechosos"¹⁶²⁹. Dios socialmente nadie y hasta cómplice.

Dice mucho el coloquio social. Un dedicado al tema recuerda lo que el término 'Dios' vino suponiendo de comodín, de cómodo complemento verbal a todo nivel

¹⁶²⁵ B. Russell, *Por qué no soy cristiano*, Hermes, Buenos Aires, 1961, pp. 2 y 40.

¹⁶²⁶ K. Rahner, *l. c.* 7.

¹⁶²⁷ H. S. Wallraff, "Problemática en sociología", 76.

¹⁶²⁸ *Ibíd.* 77.

¹⁶²⁹ *Ibíd.* 85.

(metereológico, cosmológico, geológico, biológico, escatológico...), y más respetuosamente empleado antaño que hoy. “Comodín verbal respetuoso, pues se reconocía y daba por econocida su existencia, su presencia, su potencia, prudencia reales y constantes”¹⁶³⁰. Perduran significados a nivel coloquial remanentes de largo ayer. En castellano, por ejemplo, ‘andad con Dios’, ‘Dios se lo pague’, ‘libreme Dios’, ‘por amor de Dios’..., etc. “Ahora, con millones y centenares de millones de crédulos, crédulos más que creyentes, apenas si usan crédulos y creyentes más frases que el ‘adiós’, y el ‘gracias a Dios’”¹⁶³¹. Dios objeto de museo de la tradición coloquial.

Si la palabra no acaba de irse al exilio cultural, obedece seguramente a su servicio predominantemente coloquial¹⁶³², ta imprescindible como cómodo.

El intento de sustitución académica de la palabra ‘Dios’ por ‘lo numinoso’, de Rudolf Otto¹⁶³³ (*numen*, ‘divino’, ‘divinidad’)¹⁶³⁴, lo que hace es prolongar la polémica nominal. El mismo Otto reconoce que un mero cambio de nombre no resuelve el problema. La transición de *numem* (sacro, numinoso difuso) a *nomem* (H. Küng), lo numinoso personificado, clarifica la transición, no el nombre.

9 Problema de Oriente en Occidente

Bajo la presidencia de Aristóteles, la lógica occidental parte de una definición, o se dirige a definir. Y si bien el positivismo culmina esa lógica en el siglo diecinueve con la apoteosis del razonamiento matemático, la evolución de la Física hacia la indeterminabilidad cuántica en el siglo siguiente, nos familiariza con lo científicamente indefinible, por indeterminable. Característico en el referente ‘Dios’, “nombre o símbolo de lo que peocupa fundamentalmente al hombre “(Tillich).

Pese a tan milenaria adicción por lo definido, equiparándolo a definitivo, Occidente desconoce lo definitivo. “La misma historia de la filosofía está pidiendo una clarificación. Pero también suscita la duda de si es capaz de conseguirlo”¹⁶³⁵. La mente oriental, sin embargo, que se caracteriza por su actitud de aproximación, y no

¹⁶³⁰ J. D. Garía Bacca, *¿Qué es Dios y quién es Dios?*, 61. “La expresión sirve en muchos casos para evitar ulteriores preocupaciones. Se suele aducir para dar a entender que la discusión ha terminado” (Wallraff, *l. c.* 75). García Bacca alega al respecto el refrán popular, como *cada uno en su casa y Dios en la de todos*; o, *a quien madruga Dios le ayuda*, etc., etc.

¹⁶³¹ García Bacca, *o. y l. c.*

¹⁶³² “La gente está más dispuesta a abandonar la palabra ‘Dios’ que la idea que esa palabra ha presentado hasta el presente. Los evolucionistas emergente, habiendose persuadido de que Dios no creó el mundo, se contentan con decir que el mundo está creando a Dios. Pero, fueradel nombre, tal Dios no tiene casi nada en común con el objeto del culto tradicional” (B. Russell, *Religión y ciencia*, 148).

¹⁶³³ R. Otto, *Das Helige...*, 1917.

¹⁶³⁴ Weigel, *Religion and the Knowledge of God*, 5-6. ‘Divinus’ en latín, en sánscrito ‘deva’; en maya-quiché ‘vintah’ (Magaloni-Duarte, *Educadores del mundo*, 102).

¹⁶³⁵ H. Küng, *o. c.* 850-85.

de precisión, contrasta con el cientifismo codificador de Occidente, atenuado éste a última hora por la fenomenología contemporánea que describe más que define.

La mente oriental prefiere describir el fenómeno mental. Se dice de Zoroastro que obviaba las definiciones. Su *Ahura Mazda* (El Señor sabio), no define. Y tiene sentido que, a propósito de la palabra ‘Dios’, palabra con “terrible falta de contornos definidos”¹⁶³⁶, afloren por Occidente sus orígenes asiáticos. Palabra imprecisa de nacimiento en un brumoso horizonte de prehistoria indoeuropea.

10. “Zeós”, “theós”

A los intelectuales griegos les interesó el origen de esa palabra que circulaba profusamente hablada.

A propósito de *theós*, Platón acoge la tradición de Heráclito, para quien “todo está impregnado de flujo y devenir”¹⁶³⁷. “Según mi opinión, los primeros habitantes de Grecia creían solamente en los dioses que todavía hoy son los de los pueblos bárbaros en su mayoría: el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo; al verlos todos movidos por un movimiento y curso perpetuos, por esta capacidad de correr (*thein*) los llamaron *theci*. Más tarde, cuando conocieron los demás dioses, les aplicaron ya en adelante ese nombre”¹⁶³⁸. Filología étnica.

A diferente versión se presta en Herodoto el término *theoi* (dioses). Dioses son los *kosmo zentes*, hipotéticos ordenadores del universo. Es Pitágoras quien piensa que la visión divina, o *theoría*, es la que pone orden (*kosmos*) en el *Kaos* de la información que los sentidos nos proporcionan amontonada. Sin interpretación adecuada, el caos de las sensaciones desinforma.

Desacralizada hoy la cultura, cuenta con neologismo análogo derivado del *nus* griego, *noosfera*, de vuelta al *nus* presocrático que, trascendiendo la *hylosfera* y la *biosfera*, las interpreta a ambas.

En la *Iliada* Homero emplea indistinta y genéricamente el singular *theós* o el plural *theoi*, sin matiz semántico diferencial¹⁶³⁹. Y Herodoto¹⁶⁴⁰ cree tener localizado el origen de ese plural en los pelasgos, primitiva etnia moradora del Hélade. Opinión

¹⁶³⁶ K. Rahner, *l. c.* “Parece como si esta palabra nos mirase con un rostro sin ojos: nada dice sobre lo expresado, ni tampoco puede hacer el papel de un indicador que remite siempre a algo que se puede encontrar fuera de la palabra, aunque ella nada diga por sí misma, como cuando, por ejemplo, decimos ‘árbol’, ‘sol’, ‘mesa’ etc.”

¹⁶³⁷ *Cratilo* 440 b.

¹⁶³⁸ *Ibid.* 396 e.

¹⁶³⁹ En la literatura griega es más palpable el plural *theoi* que el singular *theós* (Kerényi, K. *La religión atigua*, Herder, Barcelona, 1999).

¹⁶⁴⁰ Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, LIII *Euterpe*.

que sigue Platón, reforzada por el oráculo del templo de Zeus en Dodona¹⁶⁴¹ que respondía mediante la agitación que el viento producía en las hojas de un roble.

Lo ‘divino’ aparece prehistóricamente percibido como indefinido y borroso¹⁶⁴², y el indeterminado *theoí* no se aplicaba en forma singular. Después de Platón, incluso, “algunos de los filósofos neolatónicos evitaban la palabra *theós*, o preferían hablar de *to theion* (‘lo divino’), diferente a la concepción popular de la divinidad encarnada en diferentes personalidades concretas”¹⁶⁴³. De hecho, en el griego antiguo, *theós* no era palabra que se utilizara en el culto. La forma invocativa, propia y apropiada para dioses particularizados, aparece mucho después¹⁶⁴⁴. Y es que en nebulosos orígenes para la filología, lo divino no es aún propiamente tal cuando aparece perfilándose en tanto que calificativo para una experiencia humana apabullante. Los ‘dioses’ posteriores habían comenzado siendo *theoí*; es decir, expresión para lo extraordinariamente llamativo.

En versos de Menandro, *theós* es admirable espectacularidad: “*Theós*, para un mortal, es ayudar a un mortal”. Anteriormente, otro moralista, Demócrito, no encontraba espectáculo comparable al de un hombre sacrificándolo todo al deber. Y el origen de la *Ética* de Aristóteles parece estar en la heroica crucifixión de su amigo Hieron.

Traduciendo al latín el *thentes* de Herodoto por *ponentes*, Luis Vives lo lee por cuanto ‘lo divino’ se origina como equivalente a lo extraordinariamente llevado a cabo en beneficio del hombre. “Dice Plinio que ‘dios’ es el hombre que asiste y ayuda a otro hombre; y la antigüedad deificó a hombres bienhechores e, incluso, como los egipcios, a animales [...]. Los griegos lo hicieron con inventores de cosas útiles: Minerva, halladora de la oliva, Esculapio de la medicina, Baco del vino...”¹⁶⁴⁵. Cuadra con el padre de la historia cuando escribe¹⁶⁴⁶ que, interrogado el oráculo de Dodona (desacreditado por Aristóteles, dicho sea de paso) si era lícito usar los nombres que los bárbaros (egipcios) daban a los dioses, el oráculo respondió afirmativamente. Los dioses del Nilo habían sido *theoí* en sus orígenes; es decir, *superhombres* benefactores glorificados.

¹⁶⁴¹ “De los pelasgos oí decir a Dodona que antiguamente invocaban en común a los dioses en todos sus sacrificios, pues ignoraban todavía cómo se llamaban. A todos designaban con el nombre de *theoi*, derivado de *thentes*, significando que todo lo ponían los dioses en el mundo y todo lo colocaban en buen orden y distribución” (*Fedro* 275 a)

¹⁶⁴² En la misma *Iliada* denominación para lo divino es *daimon*, o, en plural, *daimona* (D. Mayor, “Zeus y el evolucionismo en la ciencia de las religiones”, *Humanidades* (Comillas) VIII, 1955, 183-186.

¹⁶⁴³ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, F C E México-Buenos Aires, 1957, 685. “La aparición de una revelación no desarrollada, no concretada aún en imágenes en el mundo, es justamente *theós*, es el *theion* de los filósofos griegos (Kerény, o. y l. c.). Lo divino indeterminado, genérico.

¹⁶⁴⁴ Kerény, o. c. 157.

¹⁶⁴⁵ Luis Vives, *Interpretación alegórica de los símbolos de Virgilio*, Egloga 1.

¹⁶⁴⁶ Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, IV.

11. De ‘esto es dios’ a ‘dios es esto’

La limitación del racional, quien tiene como punto de partida lo que le parece que son las cosas, teniendo después que dedicarse a interpretarlas, se confirma cuando perdido en trascendencias cree haber llegado a ‘lo divino’. Su elaboración mental (poética, filosófica, teológica) de ‘lo divino’ evoluciona desde cierta primitiva cronología infantil hasta la que Comte denomina (hegelianamente) etapa metafísica, adulta. Tagore lo documenta eso en contexto hindú, etnia y antropología concretas¹⁶⁴⁷.

En remotos orígenes, *theós* se deja ver, no como sustantivo individual, o personal, sino como predicativo de alguna experiencia excepcional. “En este estado de espíritu, y con esa sensibilidad para percibir el carácter sobrehumano de muchas de las cosas que nos ocurren, y que quizá nos producen súbitas punzadas de alegría y de dolor que no alcanzamos a comprender, un poeta griego escribía: ‘el reconocimiento entre amigos es *theós*’¹⁶⁴⁸. Como algo que es *theós* aparece por primera vez la palabra ‘theología’ en la *República* platónica¹⁶⁴⁹. Y es que los griegos “no afirmaban primero, como, por ejemplo, hacen los judíos y cristianos, la existencia de Dios, y procedían después a enumerar sus atributos diciendo: ‘Dios es bueno’, ‘Dios es amor’, etc. Más bien se sentían impresionados o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza, notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: ‘esto es *theós*’.

Los cristianos dicen: ‘Dios es amor’, y los griegos dicen: ‘el amor es dios, es decir, un dios’¹⁶⁵⁰. Así, pues, al alborear la cultura occidental, *theós* se deja ver como expresión frente a lo conmovedor de una experiencia.

12 ‘Zeus’, ‘diós’

Zeus, o ‘Diós’, dativo ‘Dii’, acusativo ‘Dia’, origina ‘Dius’ en el vocabulario griego; sinónimo de *importantísimo*¹⁶⁵¹. *Dîos*, *îa*, *îon*, califica una experiencia, sobre todo en

¹⁶⁴⁷ “Los primitivos arios que vinieron a la India adoraban como sus dioses a las deidades de la lluvia, el viento y el fuego, a las fuerzas cósmicas que por caso raro no representaron en imágenes concretas. Llegó después un momento en que hubieron de reconocer que tales dioses no tenían ningún poder particular sin relación individual, sino que sólo había un venero infinito de poder al que llamaron Brahma. La divinidad cósmica se desarrolló hasta ser una idea impersonal; lo que era físico pasó a ser una abstracción metafísica; exactamente igual que en la ciencia moderna desaparece la materia en las matemáticas. Y Brahma, según aquellos indos, no podía ser aprehendido por la inteligencia ni descrito con palabras, exactamente igual que la materia, según se ha puesto de manifiesto en su análisis último” (R. Tagore, *La religión del hombre*, 118). Dumezil, G. *Los dioses soberanos de los indoerupeos*, Herder, Barcelona, 1999.

¹⁶⁴⁸ Guthrie, A. K. C. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, F C E México, 1967, 4ta. Edic., pp. 15-17.

¹⁶⁴⁹ *República* II, 379 a. Kerényi, “Las respuestas de los griegos”, o. y l. c.

¹⁶⁵⁰ “Al decir que el amor, la victoria es ‘dios’, para ser más exacto, ‘un dios’, querían decir, primero y ante todo, que son cosas más que humanas, eternas, no sujetas a la muerte [...]. Todo poder, toda fuerza que vemos actuar en el mundo, que no nace con nosotros y perdurará después que nosotros hayamos muerto, podía ser llamado un dios, y la mayor parte de tales cosas lo fueron” (Guthrie, o. y l. c.)

¹⁶⁵¹ Cornelii Schrevelli, *Lexicon Manuale graeco-latinum et latino-graecum*, Londini, 1796.

la esplendorosa belleza en jóvenes ‘divinos’. Aunque experiencia sobre toda otra es la del firmamento con su luminosidad, cifrada en *Diós*, o *Zeus*. “El gran acontecimiento llamado Zeus es el brillar, sin distinciones, indistintamente de lo que sea: el gran regalo para los hombres que están abiertos a él. Es la epifanía divina anterior al mito desarrollado”¹⁶⁵², personalizado. El henoteísmo olímpico¹⁶⁵³ presidido por Zeus¹⁶⁵⁴, origina la veneración correspondiente a un dios de dioses. Pero la denominación apoteósica les viene a todos por la misma vía¹⁶⁵⁵: fascinantes experiencias humanas.

Cuando Platón forcejea por racionalizar el mito, sospecha que el nombre máximo para ‘lo divino’, que es *diós*, o *Zeus*¹⁶⁵⁶, hace aparición en la necesidad que siente la mente de asociar como visión y luz fundamentales sentirse viviendo.

“El nombre Zeus es como una definición. Dividiéndola en dos, empleamos unas veces una parte de ella; otras, otra: unos lo llaman *zena*, otros *día*. Reunidas estas palabras en una sola nos dejan ver bien la naturaleza del dios, cosa que es precisamente el efecto que ha de producir su nombre. Pues no hay nadie, para nosotros como para los demás seres, que sea causa de la vida (*zen*) más que el jefe y rey del universo. Este dios ha sido, pues, exactamente designado; aquel por quien (*di’ón*) a su vez, todos los seres vivientes tienen vida (*zen*). Pero su nombre, que era uno solo, ha sido partido en dos, *dii* y *zeni*”¹⁶⁵⁷.

Los malabares filológicos ‘divinos’ de Platón (*philosophia ancilla teologiae*¹⁶⁵⁸) denuncian su regionalismo. Sin embargo, llega a premoniciones de origen (*dii*, *dia*) que milenios después confirmará la filología universalmente válida. *Dia* y *dianoia*, propias del recinto ideológico en que escribe Platón, no dejan de sugerir luz y luminosidad zenitales, aunque a primera vista suene ultrajante que el mito haga proceder a Zeus de Cronos. Para el mito popular, Cronos es necio, hasta chocho; pero algo que no está al alcance del vulgo es lo que aflora en la raíz de *cronos*.

“Es lógico que Zeus, *Dia*, proceda de alguna inteligencia elevada (*dianoia*). Cronos, en efecto, significa claridad, o limpieza (*kóros*); este nombre no significa niño (*koros*), sino (de *koreo*, limpiar inmundicias), significa la pureza sin mancha de un espíritu (*nou*). Este dios, según la tradición, es hijo de *Ourano*. Ahora bien, la contemplación del mundo supremo está ella misma bien denominada con el nombre de *ourania* (celeste) puesto que ella ve lo que está en lo alto (*orosa tó ano*). Esta contemplación es la que, según dicen los que discurren sobre las cosas celestiales, produce la pureza del espíritu y justifica así el nombre dado al cielo (*ouranos*)”¹⁶⁵⁹.

¹⁶⁵² Kerény, “Respuestas de los griegos”, 131.

¹⁶⁵³ *Olimpos*, u *Olimpus*, es sinónimo también de firmamento, o cielo. Se forma lingüísticamente de *alos*, total, universal, y de *lampo*, lucir (Schreveli, o. c.).

¹⁶⁵⁴ *Iliada* VIII, 1.

¹⁶⁵⁵ “Zeus es aquel acontecimiento al fondo de cada uno de los dioses, del que dimanan éstos. Cuanto sucede lo grande, se llama Zeus. Esto dicho así coincide con lo que hemos visto con relación a *theós*. Como sucedió *theós*, sucedió Zeus” (Kerény, l. c.).

¹⁶⁵⁶ Romain-Cornut, *Nouveau Jardin des racins grecques et latines*, París, 1846.

¹⁶⁵⁷ Platón, *Cratilo* 395 c.

¹⁶⁵⁸ “Platón es el teólogo del mundo clásico. Sin él no existiría la teología, ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre” (W. Jaeger, *Paideia*, 684). Id. *La teología de los primeros filósofos griegos*, F C E México, 1952,

¹⁶⁵⁹ Platón, *Cratilo*, l. c.

Luz zenital, luz mental. En la teogonía de Hesiodo, el cielo (Zeus) vence a la Tierra Saturno (o Cronos). Es la excelencia del cielo (Día, luz) sobre el suelo, nocturno éste y a oscuras sin cielo. La ideología teológica mantiene a Platón en las cercanías de la filología visual.

13 ‘Dyau’, ‘dies’

Fuera del dialecto ático en que escribe Platón, *Zeus* es *Deûs* en el lacónico y en el beocio¹⁶⁶⁰, próximo a constataciones filológicas decimonónicas, donde el germánico *dieus* deriva del antiguo hindú *diauh*, día, cielo¹⁶⁶¹. De ahí deriva, a su vez, *dyaus-pita*, en griego *Zeú-pater*, *Júpiter* en latín. Es desde donde hay que remontar con la palabra a horizontes indogermánicos, o indoeuropeos¹⁶⁶². “En los Vedas, en una serie de pasajes, un dios masculino, *Dyaus*, es citado e invocado; y por cierto, no sólo como *dyaus*, sino como *Dyaus-pita*, en que es de notar la exacta coincidencia formal de flexión de este *Dyaus* con el griego *Zeus*”¹⁶⁶³. Zeus procede de espacio-tiempo anterior al milagro griego.

Quienes eran considerados ‘bárbaros’ por los griegos y romanos compartían herencia común sin saber ni poder localizarla debidamente. *Ziô* y *Tyr* germanos, y *daus* hindú, tan distantes geográficamente, eran lingüísticamente vecinos¹⁶⁶⁴. El griego *dios*, latino *divos*, sonaba *deios* en indoeuropeo, y *devas* en hindú.¹⁶⁶⁵ Y el *deivos* indoeuropeo era el dios-cielo, que los griegos personalizaron como *Zeus Pater*, modificado por los romanos como *Jovis Pater*, o *Júpiter*¹⁶⁶⁶. La cultura grecorromana revela ahí su trasfondo milenario. Y es importante que en ese trasfondo la experiencia de la luz genere primero el mito global *theós*, que evoluciona personificando diferentes *theoí*.

‘Lo divino’ griego, *theion*, tiene que ver con fases de luminosidad, estaciones, en tanto que acontecimientos sobresalientes (*theós*). En orígenes remotos, las fases de la luna, *ver la luz* el nacido, *dar a luz* la mujer, la existencia envuelta en luz, su fuente, el firmamento, se expresan como *theós*.

¹⁶⁶⁰ J. N. Hoffman, *Etimologisches Wörterbuch des Griechischen*, 1949. En cuanto sinónimo de Zeus, llegó a perder uso *Dis*, sinónimo también de *aer* (aire), de *diá*, que todo lo compenetra (Schrevelli, o. c.).

¹⁶⁶¹ Pauly, *Realencyclopédie* X, 1126. (En K. Seemberg, *Mil dioses y un cielo. El nacimiento de la religión en los mitos de los pueblos*, Bruguera, Barcelona, 1972, p., 96).

¹⁶⁶² “La antigua religión griega conocía muchos dioses, lo mismo que la romana, cuyo ‘deus’ designaba el celeste (sub-divó, a cielo raso), y corresponde al hindú antiguo *devás*, de donde proceden las palabras ‘Dio’, ‘Dieu’, ‘Dios’ románicas” (H. Küng, o. c. 683). “Los pensadores griegos anteriores a Platón familiarizaron con un principio supremo, o causa primigenia, espíritu que gobernaba el mundo, o ‘lo divino’. Y distinguieron entre dioses visibles (astros) y el dios invisible, ‘el Padre’” (Jaeger, *Paideía*, 683).

¹⁶⁶³ W. Havers, *Cristo y las religiones de la tierra*, traducción española, t. 2, 746.

¹⁶⁶⁴ Hoffman, l. c. Kerényi, l. c.

¹⁶⁶⁵ Hoffman, l. c.

¹⁶⁶⁶ “Lo más asombroso es que el mundo hinduano, que comprende los pueblos de Asia y Europa, existe un nombre original para la máxima deidad mítica que, como un tronco de árbol, esparce sus ramas en todas direcciones y da origen a otros dioses que pertenecen al mismo grupo etimológico” (K. Seemberg, o. c. 96-97).

La enumeración de momentos de luz (días) contaba con abundante mitología egipcia y siriobabilónica. Con la fascinación de la luz como gran acontecimiento, “fue un lingüista muy exacto quien comprobó que el contenido original y primero del nombre debía ser, si nos fijamos en su condición lingüística, el de brillar, resplandecer, y sólo posteriormente podía significar el iluminante”¹⁶⁶⁷. Los siete momentos en que la diosa egipcia crea nombrando¹⁶⁶⁸, traducidos en siete días por el egipcio hebreo Moisés, procedían de prehistoria mítica (incronometrable) acerca de la experiencia del hombre con la luz¹⁶⁶⁹. Mito y filología de largo alcance para la religiología occidental.

La divinidad que propone Moisés termina nominalmente sustituidaperdiendo por impopio e impersonal *theós* indoeuropeo. La mutación la lleva a cabo, por exigencia de los judíos helenizados, la llamada *versión de los LXX* en Alejandría durante los siglos tercero y segundo antes de Cristo. Los nombres propios de la divinidad mosaica, sustituidos por tan impreciso y genérico *theós*, pasan a ser absorbidos por la nueva denominación. Algo que el Islam no hizo con el nombre de su divinidad.

La distinción de Pascal entre dos clases de ‘Dios’: el de Abraham, Isaac y Jacob, y el de los filósofos, tiene que ver con esa transcripción indoeuropea insertada en Profetas que la desconocieron. Y teólogos, predicadores y divulgadores de las escrituras hebreas occidentalizadas olvidan (o ignoran) el problema envuelto en la terminología que emplean.

14. ‘Divino’, ambiguo de origen

Lo trascendente ‘divino’, ‘eterno’, (hindú, tantra, zen), emerge por ramificaciones de maestros y de sistemas sistemas a modo de selva impenetrable para occidentales¹⁶⁷⁰. Estos, no obstante, no pueden menos que darse cuenta de que están ante una mentalidad eternista¹⁶⁷¹. Zimmer considera “filosofías de la eternidad” las de los *Tirthánkara*, precursores de Mahâvâra. Aun la “Sabiduría trascendental de la Lejana

¹⁶⁶⁷ Kerény, “La respuesta de los griegos”, *l. c.*

¹⁶⁶⁸ A. A. Bake, “La musique dans les civilisations non européennes», *Histoire de la Musique*, Encyclopedie de la Pléyade, 1960, I, 131-132

¹⁶⁶⁹ “Todos los demás nombres reseñados tienen que ver con la luz. Su parentesco con *dies*, el día, debe ser considerado como cierto y demostrado para la ciencia del lenguaje. *Zeus* era, de seguro, en la medida en que es posible seguirlo en la historia, algo más que la luz diurna. Este ‘cuasi como luz diurna’, más que la luz diurna, se puede precisar lingüísticamente, con toda precisión, en su carácter de acontecimiento. La palabra *zeus* es un sustantivo masculino, más cerca del objeto que *theós*. Entre sus afines lingüísticos más próximos, encontramos dos femeninos: *dyau*, cielo, saludado en el antiguo hindú como madre y diosa y, además, *dies*, el día, que en latín fluctúa entre el masculino y el femenino” (Kerény, *o.*, y *l. c.*)

¹⁶⁷⁰ A pesar del desconcierto en cronología, escuelas, filósofos, santos, “desde el comienzo el pensamiento de la India está dirigido a lo eterno” (*DSO*, 132).

¹⁶⁷¹ Por encima de todos los problemas en torno a cronología, textos, personajes, la filosofía brahmánica se ve a sí misma sub specie aeternitatis” (Madelein Biarden, *l. c.* 99).

Ribera”, budista, sin eternidad conceptual, puesto que no hay sujeto mental, tiene que ver sin embargo con la anulación del tiempo.

La constante ‘eternidad’ en la mente asiática hay que asociarla al desvanecimiento conceptual que la caracteriza. Todo es nada, incluida la mente que lo afirma. Nada, es Todo. Y si todo y nada son lo definitivo, la ecuación es ambigua, por serlo cada término por separado.

La mente europea, formada por la lógica aristotélica, impide el desarrollo del ‘orientalismo’ implícito en Parménides y en Platón. Subestimando lo sensible, singular, y material, declara autosuficiente la abstracción, vive académicamente de ella y recluta para exaltarla. Fuera de la abstracción, ‘nada’. La mente sola basta, y se basta, dueña y señora de la realidad. Eternidad lógica; salida abstracta del tiempo.

En Occidente, Hegel ‘infinitiza’ esa conciencia homologándola con el Espíritu, Absoluto Universal que entra y sale de ella, compenetrándose ambos. Si, según Aristóteles, el ‘alma’ es en cierto modo todas las cosas¹⁶⁷², puesto que no hay cosa que no sea mentalizable, la totalidad (infinita) es mental y mentalmente infinita. Pero, no exclusivamente mental, porque, “los objetos abstractos residen en las formas sensibles”; de las que son modalidad.

La negación presocrática y platónica del tiempo y sus cosas, que Hegel asume tantos siglos después, no es la asiática. El nihilismo occidental moderno tiene que ver con el vacío religioso; con demonios dantescos y paraísos, que estuvieron y se fueron. *No* de crispación, como el que le deja al adicto el vacío de la droga¹⁶⁷³, pero contextualizado con inculturación religiosa.

Devaluados académicamente en occidente lo divino y eterno, no tienen tales acentos ausentistas en Asia, como tampoco los tiene el ateísmo. En Asia, la nada es lúdica, *maya*. Para el hinduismo, budismo y zen, es apariencia, ilusión, magia. El ilusionismo juega con la mente, que a su vez se divierte con él.

Ofrece doble aspecto: (1) El de *avidyâ* es la ignorancia, el desconocimiento de qué es qué, y cómo, la única realidad (*Brahman*), encubierta por la aparente multiplicidad que genera inestabilidad mental y emocional. Pero es también (2) *vidyâ*,

¹⁶⁷² “La mente, en sentido pasivo, es tal que viene a ser todas las cosas, pues la mente posee otro aspecto, según el cual hace ella todas las cosas” (*Del alma* III, 8, 432 a). “Necesitamos afirmar una vez más que en algún sentido el alma es todas las cosas existentes”. “La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal es un ‘yo pienso’” (E. Levinas, *o. c.* 60).

¹⁶⁷³ “La nada ha perdido su carácter de postrimería [...]. El derrumbe de la eternidad la ha hecho aparecer como algo inmediato, que circunda al ser humano, al hombre, sin más. Y en ella hay algo de infierno y del paraíso, un paraíso instantáneo que se hunde y hace aparecer el infierno. Y hay más todavía de la eternidad, pues mientras se siente es eterna. Porque es como un éxtasis de lo negativo donde el tiempo también se hunde. La amenaza de la nada es absorber el tiempo” (M. Zambrano, “La última aparición de lo sagrado: la nada”, (*O. c.*, 166-167).

conocimiento de lo que no es, camino de lo otro, (de *Brahman*), donde (incluidos *vidyâ* y *avydiâ*) queda trascendido.

Y entre las constantes de lo definitivo y del *maya*, sus teogonías y cosmogonías antropocéntricas y antropomórficas. El *triloka*, las tres esferas en que tiene lugar el *samsar* (devenir), *evarga* (cielo), *bhûmi* (tierra) y *patâla* (subsuelo infernal), tienen que ver con el *triloka* mental: *kamaloka* (mundo de las apetencias animales), *rûpaloka* (el de otras apetencias superiores, pero apetencias), y *arûpaloka* (el del mundo mental sin formas). El dilema cristiano equivalente es en san Pablo hombre *hacia* lo animal, u hombre *hacia* el espíritu.

Aun cuando Asia lleve a entender por trascendencia, incluso, la anulación de la mente que la supone, porque la necesita¹⁶⁷⁴, es, entretanto, evento mental. Sólo existe ‘lo divino’, es decir, lo trascendente¹⁶⁷⁵, sin nada que ver con ‘dioses’¹⁶⁷⁶. Lo siempre más lejos de donde se puede llegar, con nombres como el de conciencia inmutable del devenir cósmico (*ksara-pirusa*), se simboliza en personificaciones deificadas de cuanto aspecto puede presentar la trascendencia.

La mentalidad asiática sobresale superhumanizando. Por ser antropocéntrica y antropomorfa, tiene su cuartel general en la mente. Lo suprahumano que, en ella, parece superar lo humano, sólo lo amplifica. Se origina y evoluciona en la mente. En ella, primero que de inexistente ‘alguien’, de lo que se trata es de indeterminable ‘algo’.

Manu (pensante, humano), mitológicamente sin localización, en hindú es, simultáneamente, ‘divino’ y humano. Pero, los catorce legisladores universales ‘divinos’ de *manu*, son, naturalmente, producto mental.

El primer principio de la meditación *mahâmuda* lamaista comprende “lo precioso que es nacer como ser humano; el de la transitoriedad de lo existente; el del *karma*, y el de la insatisfacción del *samsara*”¹⁶⁷⁷. Porque la forma humana de existencia es superior a la de los ‘dioses’, envidiosos éstos del “precioso cuerpo humano”, puesto que sólo desde él hay acceso a la Iluminación. Eco en Plotino: “muy pocos saben cuán bella es el alma”. Max Scheler añade al de Plotino los nombres del Pseudo-Dionisio y santa Teresa de Ávila.

¹⁶⁷⁴ Osho, *El libro de los secretos*, 309.

¹⁶⁷⁵ *Ibid.* 925

¹⁶⁷⁶ “Tenemos ahora este término, *dioses*, en el sentido elemental de una realidad distinta y superior a lo humano” (M. Zambrano, *o. c.* 189). Lo de ‘superior’, en sentido occidental, es más equívoco, en el oriental. “Los dioses son más antiguos que el hombre, mucho más antiguos, pero también han tenido origen; no son eternos ni existen por sí mismos. Son sólo los primogénitos de la fuerza cósmica sustancial [...], la primera automanifestación del primordial poder trascendente. Y, como han nacido, también tienen que morir. Las formas creadas e individualizadas no pueden gozar de eternidades” (Zimmer, *o. c.* 276).

¹⁶⁷⁷ DSO 215.

Lo ‘divino’, no comienza (como en el monoteísmo) en ‘Dios’, sino que ‘dios’ se basa en ‘genérico ‘divino’. El olimpo asiático, *Meru*, o *Sumeru*, está, sobre montaña cósmica, en el centro del cosmos. Sobre ella, el cielo de los *deva* (dioses). Por encima de éstos, otros dioses con-formados, y sobre éstos los dominios de lo no formal; y aún por encima de todo, lo supremo no-formal, la Tierra Pura, de los *buddhas*¹⁶⁷⁸.

No obstante, la diversa simbolización asiática de ‘lo divino’ le da univocidad continental. El símbolo transmite gran metafísica. “El mito, este compendio del universo” (Nietzsche). No llega en Asia un Aristóteles posterior a la mitología, como sucede en Grecia; pero la mitología, tal como se la entendemos hoy¹⁶⁷⁹, en el hinduismo y en el Zen comparte trono con la metafísica. Sus (aparentes) ídolos son iconología, ideas en cadena.

Cuando parece que con *Siva* se designa a una terminal conceptual, surge su esposa, *Uma*, cúspide del ser, energía suprema (*Brahman*) del universo. Detrás de las figuraciones zoológicas de ‘lo divino’ hay pensamiento encaminado hacia más allá de las formas biológicas. No hay tales ídolos, recriminados como aberración desde el monoteísmo¹⁶⁸⁰. Los misioneros monoteístas que pisaron por primera vez suelo hindú, decididos a convertir idólatras, no supieron interpretar politeísmo tan superlativo: trescientos treinta millones de divinidades. No cayeron en la cuenta de que se encontraban ante una forma de monoteísmo implícito que ellos desconocían¹⁶⁸¹.

‘Lo divino’ no era representable mediante centenares de formas, ni mediante miles, ni por millones. Tal proliferación de re-presentaciones equivalía a la prescripción mosaica de mantener la mente en lo in-nimaginable’. La imagen no llega, no vale, es insuficiente; pero multiplicada, acredita la trascendencia. Ninguna de ellas es la última. Sucedió con la diosería egipcia, y en la grecorromana¹⁶⁸². En el hinduismo, donde *maya* y *brahman* son la misma cosa, *Isvaka* (“el Señor”) es también ‘persona’ que crea, mantiene y vuelve a disolver el cosmos. Personifica lo indeterminable.

¹⁶⁷⁸ El *ariupaloka*, universo sin forma, o supraformal, que constituye un continuo incorpóreo puramente espiritual, comprende los cuatro cielos en que puede renacerse por la práctica de la meditación en los cuatro dominios no formales (DSO 382). En el siglo pasado, *El libro de Urantia*, ampliamente divulgado, supuestamente revelado por entidades cósmicas, ofrece atractiva cosmogonía monoteísta diferentes de las bíblica y de las asiáticas. (*El Libro de Urantia*, Urantia Foundation, Chicago, Illinois, segunda revisión, tercera edición, 1997, 2095 pp.

¹⁶⁷⁹ James Ruzicka, “La religión brahmánica: La mentalidad mitológica”, en *o.c.*, 71-96.

¹⁶⁸⁰ *Vigraha* no puede traducirse por ídolo. Representa y simboliza lo divino. Lo hace presente, pero no es lo divino (DSO, 408). Tal como interpreta y utiliza *iconos* el cristianismo oriental.

¹⁶⁸¹ “El politeísmo aparente de la India encierra un monoteísmo radical que la crítica amiga no puede menos de descubrir al acercarse con interés de aprender en vez de hacerlo con la inseguridad que lleva a destruir” (Carlos G. Vallés, *o.c.* 34-35)

¹⁶⁸² “La multiplicidad de los dioses dibuja en el alma griega la nostalgia de la unidad –ser, identidad- y la resistencia a la luz del dios desconocido, obligando a la conciencia poética a asumir el papel del Autor, de un ser que es alguien” (M. Zambrano, *o.c.*, 56).

Daiva (divinidad) puede significar influjo de fuerzas más allá de lo observable; o destino, augurio: o acto religioso práctico. *Tien*, puede contextualizar como dios, como naturaleza, o como destino.

Los mil nombres de *Visnú* son objeto de devotar ecitación hindú. El millar de nombres (*sahasra-Visnu*) fijados en la mente (*yidam*) y recitado a diario, puede taslarlo diferente devoto a *Siva*, a la Madre Divina (*Sakti*) o a la divinidad de preferencia personal (*ista-deva*). ‘Lo divino’, tan variablemente denominable como imaginable e inimaginable.

Determinado ‘dios’ significa, a su vez, aspectos indefinidos, interminables, de ‘lo divino’. Las designaciones son vacilantes. *Deva* puede designar, desde adjetivación para el iluminado, hasta dioses mortales, (aunque superiores al hombre), y aun la personalización de *Brahman*. Los atributos absolutos de *Brahman* aparecen rotando en otras divinidades, como *Tvastri*, con atributos creadores que tienen también los diez *prajâpati* nacidos de la mente de *Brahman*. Naciendo todos, como los grecorromanos, en mente poética.

I X

Los clásicos en eternidad

- 1 El tiempo eterno griego**
- 2. La fuente platónica**
- 3. Platón en san Agustín**
- 4. Aristóteles en santo Tomás**
- 5. Infinitud y eternidad.**
- 6. Infinitud mental.**
- 7. Futuro y eternidad contradictorios**
- 8 La eternidad, solución utópica al problema del tiempo**
- 9. Eternidad, duración totalizada**
- 10. Eternidad, simultaneidad**
- 11. Simultaneidad in-temporal**
- 12. Tiempo eterno, o sempiternidad**

1. Tiempo eterno griego

La inmovilidad e inamovilidad en la idea del ‘Ser’ implica en Parménides eternidad. El Ser no puede no ser; como el no-ser es imposible que sea¹⁶⁸³. Ser eterno, nada eterna. Es la ontología desde la que ‘eterniza’ Aristóteles. “Si algo existe necesariamente, es eterno; y si es eterno, existe necesariamente”¹⁶⁸⁴. En el *Timeo* cada cosa es eterna en su idea, argumentación con la que la Escolástica existencializa al ser ‘divino’. “El ser de la divinidad está en la eternidad; o mejor, es la misma eternidad”¹⁶⁸⁵.

Cicerón, creador de vocablos, inventa, según Séneca, el neologismo *essentia*¹⁶⁸⁶. Necesita el equivalente griego de *ousía* y deriva del verbo *esse* el sustantivo. El sinónimo latino de ‘ousía’, ‘*substantia*’ se refiere al ser que es y está en cada cosa, en lo que consiste, su consistencia, a ‘la naturaleza que contiene el fundamento de cada cosa’. Determinarlo es para Aristóteles el problema filosófico fundamental. “El objeto de la investigación de todos los tiempos, pasados y presentes, la pregunta constante de qué es (el) ‘Ser’, se reduce a esta otra: ¿qué es la sustancia?”¹⁶⁸⁷. ¿Físicamente, realmente, *qué* es cada cosa? ¿Teóricamente qué es la ‘esencia’?

En su fuente griega, *ousía* intercambia contexto pluriforme; como el de ‘esencia’, ‘existencia’, e ‘impulso’¹⁶⁸⁸, término este último latinizado como ‘*natura*’, en el sentido de ‘acción’, dinamismo energético de cada cosa según lo que es, y cómo. La naturaleza *de* cada cosa es la Naturaleza *en* cada cosa.

Ser, la más general de las ideas, y el ser de/en cada cosa, tiene en Platón tres especificaciones: (1) lo que es realmente; (2) lo que sin ser real lo parece¹⁶⁸⁹; y (3) el espacio-tiempo, escenario donde lo aparente aparece y desaparece.

“Hay que admitir que existe una primera realidad: lo que tiene una forma inmutable, lo que de ninguna manera nace ni perece, lo que jamás admite en sí ningún elemento venido de otra parte, lo

¹⁶⁸³ Montero Moliner, “El pensar en la doctrina de Parménides”, *Revista de Filosofía* (1958). Id., “El ente en la doctrina de Parménides”, *Revista de Filosofía* (1959).

¹⁶⁸⁴ Aristóteles, *De la generación y corrupción*, lib. II, cap. 2, 338 b. La escolástica lo repite a la letra “Todo lo eterno es necesario” (Santo Tomás, *Suma contra gentes*, libro I, cap. 83).

¹⁶⁸⁵ Santo Tomás, *o. c.*, lib 3., cap. 61.

¹⁶⁸⁶ Inventa la palabra ‘humanitas’, característica del animal racional frente al otro animal cuya característica es la ‘inmanitas’, o bestialidad. Inventa también la palabra *essentia* (Séneca, *CaL XVIII*).

¹⁶⁸⁷ Aristóteles, *Metaf.* 7, 1, 1028 b.

¹⁶⁸⁸ Semántica que rastrea el *Cratilo* en los diferentes dialectos griegos, donde *ousía* es también *esseia*, o *ôsia* (‘la esencia de las cosas’, o ‘lo que participa de la existencia’). “Porque nosotros mismos, según parece, también llamábamos antiguamente *essia* a la existencia (*ousía*). En cuanto a los que escriben *ôsia*, éstos deben creer, más o menos como Heráclito, que las cosas existentes se mueven todas y que nada permanece; que ellas tienen, pues, como principio y como causa directores el ‘impulso’ (*to ôzoun*), de donde se sigue con razón el nombre *osia*. Pero es ya mucho hablar de este asunto para personas que no saben nada” (*Cratilo* 400 b). A quienes formularon tales conceptos, Platón los ensalza como “pensadores sublimes y sutiles, no espíritus mediocres”.

¹⁶⁸⁹ Montero Moliner, “La realidad de las apariencias según Parménides de Elea”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1959).

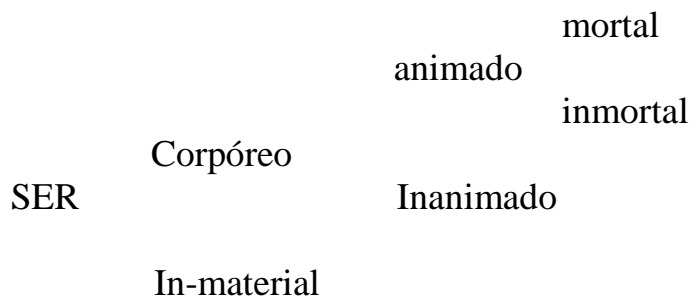
que jamás se transforma en otra cosa, lo que no es perceptible ni por la vista ni por otro sentido alguno, lo que sólo el entendimiento puede contemplar.

“Hay una segunda realidad que lleva el mismo nombre: es semejante a la primera, pero cae bajo la experiencia de los sentidos, es engendrada, siempre está en movimiento, nace en un lugar determinado para en seguida desaparecer; es accesible a la opinión, vecina a la sensación.

“Finalmente, existe un tercer género; el del lugar; no puede morir y brinda un sitio a todos los objetos que nacen. El mismo no es perceptible más que gracias a un razonamiento híbrido, que no va de ninguna manera acompañado de la sensación; aenas se puede creer en ello. Ciertamente, eso es lo que nosotros percibimos como en un sueño cuando afirmamos que todo está forzosamente en alguna parte, en un determinado lugar, que ocupa un determinado sitio, y que lo que no está ni en la tierra ni en parte alguna del cielo no es absolutamente nada”¹⁶⁹⁰.

Séneca no encuentra en latín vocablo correspondiente al griego *tó on* (“el género más general”; “principio de todas las cosas; que lo contiene todo”¹⁶⁹¹). Traducido al latín, “todo el mundo sabe que se hace diciendo ‘aquello que es’. “Pero yo veo que hay una gran diferencia; *me veo obligado a poner un verbo por un nombre*; y como no hay otro recurso, pondré: *aquello que es*. Un amigo nuestro, hombre de mucha erudición decía hoy que Platón dividía aquello que es en seis clases”.

El ‘amigo’ ha sextuplicado la triple especificación platónica del Ser en reciente conversación:



Distinción fundamental es la de *corpóreo e incorpóreo*. Porque el ‘ser’ explaya su omnipresencia en tanto que inmaterial.

Las seis especificaciones de *lo que es*, según el amigo de Séneca, son: (1) Lo imperceptible por los sentidos, captable sólo intelectualmente. Puede ser específico, ‘Catón’, ‘Cicerón’, pero en sí no es específico. Puede ser ‘perro’, o ‘caballo’, tangibles y visibles, pero ‘la animalidad’ no se ve; sólo se entiende; (2) lo que es por excelencia. Así, cuando oímos ‘Homero’ entendemos ‘la poesía por excelencia’. Cuando oímos ‘dios’ entendemos el ser más ser que todos los seres; (3) lo que existe única y propiamente, la idea, a cuya imagen está hecho todo. La ‘dea’ es inmortal, inmutable, inviolable; (4) difícil la distinción entre *idea* e *idos*. La idea está fuera de la cosa, como el ejemplar (modelo) fuera del retrato. *Idos* está en la cosa: lo que el artista expresa y como lo expresa; (5) equivaliendo a *la existencia* común, cosas, animales, hombre; (6) Los seres que casi existen,

¹⁶⁹⁰ Platón, *Timeo* 51 c.

¹⁶⁹¹ Séneca, *CaL* LVIII.

que existen sin consistencia, como son el vacío y el tiempo. “Ninguna de las cosas que vemos, como acontece en la corriente de un río, permanece” (Heráclito).

A propósito de ‘lo que es’ para dejar el ser, Séneca, como moralista, aconseja prestarle menos atención al tiempo; porque el ser-tiempo, vale menos que lo que nunca deja de ser, lo que no es tiempo. La razón, (platónico-senequita) es “porque estas cosas interesan a las costumbres”¹⁶⁹². Tienen que ver con la razón de ser de existir; por qué, para qué¹⁶⁹³.

Sin embargo, las cosas temporales, de existencia tan mínima que hasta “es dudoso que existan”, dan lugar a la aporía que ni Séneca ni su maestro Platón profundizan: qué es eso que (eternamente inconsistente) *casi existe*. “Hasta *el mismo mundo, cosa eterna*, se muda y no permanece siempre el mismo. Lo mismo cambiando de orden”. *Casi ser, casi nada eternamente*; a punto de dejar el ser eternamente.

¿*Casi* eternidad? Que nadie se quede esperando exactitud (advertido por el filósofo de las Ideas¹⁶⁹⁴).

Las “cosas eternas” (Ideas), se explican por sí solas. Son autosuficientes, autárquicas, autónomas. Pero la duración de las cosas que no son ideas, que no tienen de por sí eternidad, Séneca, abandonando la lógica, se las explica mediante una hipótesis: “Perduran todas las cosas, no porque sean eternas, sino porque las sostiene la vigilancia de quien las gobierna”. Eternidad asistida; sostenidas desde fuera. Providencia fuera de los dominios de la lógica; indeterminado ‘quién’, “*deus aut natura, fatum, divina ratio, subtilis spiritus*”¹⁶⁹⁵. *Deus ex machina* que adopta también la escolástica monoteísta.

2. La fuente platónica

Frente al monismo asiático, a la metafísica occidental la caracteriza el dualismo y, a partir de él, de la multiplicidad. ‘El mismo y lo otro’, de que tanto gusta Levinas en el siglo veinte, es platónico: “La naturaleza de lo Mismo, o la del otro”¹⁶⁹⁶, sin línea divisoria en el pensamiento asiático, es dualismo básico en el occidental.

¹⁶⁹² Séneca, *CaL* CII. Idea intensamente cristianizada por san Agustín; el río de la costumbre que todo lo arrastra. “*Flumem est omnis mortalitas*” (*Coment., al salmo 65*). ¿Hacia dónde fluye?

¹⁶⁹³ “Hay que considerar el tiempo como el problema fundamental de nuestra vida, o por lo menos el misterio mismo de su esencia; porque todos los problemas aparecen para nosotros en el tiempo y nos parece que el sentido mismo de la vida nos sería revelado si llegásemos a comprender el sentido mismo del tiempo” (L. Lavelle, *Du temps...*, 121).

¹⁶⁹⁴ “Todas las fórmulas de este tipo: lo que deviene ha devenido, lo que deviene está en trance de devenir, o también: el futuro es futuro, y también: el no-ser es el no ser, adonde todas las expresiones, digo, no son jamás exactas” (Platón, *Timeo* 38 a). Esta obra de Platón, tratado cumbre en la eternología filosófica, “es uno de los libros más oscuros de la antigüedad” (Francisco de P. Samaranch, *Obras completas* de Platón, p.105). “Es una historia, y al mismo tiempo es una novela o una fábula” (*Ibid.* 1107). Lo que la metafísica tiene de ficción.

¹⁶⁹⁵ Séneca, *Cn* 11.

¹⁶⁹⁶ Platón, *Timeo* 36 d.

Sin embargo, la multiplicidad que parte del dualismo ‘lo Mismo, y lo otro’, no clarifica la indeterminabilidad de lo uno invariable, y lo otro en cambio constante. Las variables del Ser, de que se ocupa la ontología general¹⁶⁹⁷, conlleva la metaontología de la variabilidad y de la modalidad.

‘El Mismo’ de Platón es de momento ontológico, de momento teológico. Porque el Ser se nos presenta doble: *temporal*, que nace constantemente entre pasado y futuro; y *eterno*, en invariable presente, que no nace jamás, “constantemente idéntico a sí mismo”, sin origen, sin término, sin antes ni después.

El ser temporal, objeto de la sensación e imaginación, para la sensación y la opinión; el ser eterno, “aprehendido por la inteligencia y el raciocinio”¹⁶⁹⁸ para la verdad metafísica. Dos capturas mentales diferentes del Ser: la irracional (sensación e imaginación), o mediante la inteligencia y el raciocinio.

Sentido o imaginado, el Ser está al alcance de la sensibilidad común. Porque, “todo el mundo puede opinar”¹⁶⁹⁹ acerca de lo que sea. No pasa lo mismo con la eternidad del Ser, accesible sólo a los ‘dioses’ y a un ‘número reducido de hombres’. Lo eterno no se deja entender por ‘cualquiera’.

El *Timeo*, en efecto, no está al alcance de cualquiera si no se retira de sus páginas al complicado Pitágoras; aunque tal *Timeo* facilitado no sería platónico. Milenios después, el autor de *Historia del Tiempo* dice lo mismo. Le han advertido sus amigos que por cada ecuación que incluya reducirá las ventas de su libro a la mitad¹⁷⁰⁰.

Coinciden el genio británico y el pensador griego, en que el tema que se traen entre manos es árduo. Para Platón se esconde en la mente de los dioses¹⁷⁰¹, y Hawking se propone con sus ecuaciones ‘descubrir la mente de Dios’. Se trata, pese a todas las ecuaciones¹⁷⁰², de ‘lo divino’ griego indefinido.

¹⁶⁹⁷ Ser, eidético (inteligible), lógico, categorial, ideal, noético, noemático, absoluto, relativo, potencial-hipotético, matemático, finito, infinito, uno, múltiple, esencial, analítico, trascendental, posible, hipotético, Primera causa, final. Ente, actual, objeto, objetivo, existencial. real, hylético, vital, fáctico, sustancial, accidental, bueno, valioso, especie, individuo, persona...

¹⁶⁹⁸ “...exponer lo más claramente posible lo que pienso sobre este tema. Según yo veo las cosas, se pueden en primer lugar establecer las siguientes divisiones: ¿cuál es el ser eterno que no nace jamás y aquel que nace siempre y no existe nunca? El primero es aprehendido por la inteligencia y el raciocinio, pues es constantemente idéntico a sí mismo. El segundo es objeto de la opinión unida a la sensación irracional, ya que nace y muere, pero no existe jamás realmente” (*Timeo* 88 c).

¹⁶⁹⁹ *Ibid* 51 c.

¹⁷⁰⁰ Stephen Hawking, *Historia del Tiempo*. Peter Coles, *Hawking y la mente de Dios*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2004. “Las ideas básicas acerca del origen y destino del universo pueden ser enunciadas sin matemáticas, de tal manera que las personas sin una educación científica las puedan entender” (Hawking, *Historia del tiempo*, p.9).

¹⁷⁰¹ *Timeo* 28 c.

¹⁷⁰² ‘Dios matemático’ es un sinsentido, puesto que la matemática es neutralmente atea” (García Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, p. 518).

Platón está consciente de lo que le distancia del vulgo. Es difícil elaborar una teoría sobre ‘el Padre’ del cosmos, y, propuesta la teoría, conseguir que la gente la entienda¹⁷⁰³.

Mejor divulgador cósmico Aristóteles que Platón, quizá porque prescinde de Pitágoras¹⁷⁰⁴, no comulga con la cosificación-descosificación del número, al modo y manera que Platón lo hace con la idea. Aristóteles no se distancia, como lo hace Platón, de la irracionalidad del mundo sensible, puesto que el conocimiento racional no se daría sin el preliminar, el irracional. Abstracciones, como las de ‘intemporalidad’ (eternidad), no cabe desvincularlas de la sensación e imaginación, donde se originan.

Al rebajar Platón el conocimiento sensible como antagónico del racional, relegándolo a la categoría de irreal, hasta onírico¹⁷⁰⁵, (al igual que el pensamiento asiático), convierte ambos conocimientos en hipotéticos el uno para el otro.

La metodología platónica frente al Ser máximo es, por eso, *hipotética*. “En pocas palabras, el razonamiento *que he deducido de las hipótesis que he aventurado*, a saber, que existe *el ser absoluto*, el lugar en que es engendrado [producido] *el ser relativo*, y lo que nace, tres términos que nacen en tres maneras distintas y que han sido hechas antes que el Cielo”¹⁷⁰⁶. Ontologías eternas diferentes.

La metafísica platónica del tiempo es menos asertiva que la de Aristóteles. Platón se expresa con modestia¹⁷⁰⁷, consciente de que se mueve entre hipótesis de verosimilitud, razonando imágenes, entre la imaginación y el razonamiento. La razón para lo eterno; sensación e imaginación para la mente vulgar dándole ser a lo que no lo tiene propio, engañada por la temporalidad. Porque el tiempo, ser-no-ser en corriente continua, va dejando ser (negando cada instante anterior). Es dejadez de ser, no afirmación de ser.

¹⁷⁰³ *Timeo* 28 c.

¹⁷⁰⁴ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, pp. 69-112.

¹⁷⁰⁵ “Pero todas estas observaciones y otras estrechamente relacionadas con ellas, que tienen por objeto la naturaleza misma del Ser tal como es en realidad y fuera de ensueño, a menudo, en estado de vigilia, somos incapaces, por el hecho mismo de esta especie de estado de ensueño, de distinguir las netamente y de decir lo que es verdadero. Porque la imagen, a la que no pertenece realmente lo que representa, sino que es como un fantasma cambiante de otra realidad, debe, por esta misma razón, nacer siempre en alguna otra cosa y participar así de la existencia, sin la cual sería absolutamente nada” (*Timeo* 53 a).

¹⁷⁰⁶ Es decir, el firmamento en movimiento (*Timeo* 53 a).

¹⁷⁰⁷ “Los razonamientos referentes a los seres eternos” (59 c). “Es mi juicio y opinión acerca del tema[...]. Al abordar una tarea de tal amplitud, el ‘principio’, o ‘principios’ de todas las cosas -cualquiera sea el nombre que se quiera imaginar- no es un tema que vayamos a tratar por el momento [...]. Me fijaré solamente en la fuerza de los razonamientos verosímiles, y me aplicaré primero, desde el comienzo, a que mis disertaciones no cedan en verosimilitud a los de nadie, e incluso los aventajen...” (49 a). “Lo que pienso sobre este tema...” (28 c). “Estas observaciones y otras...” (53 a). “Razonamiento verosímil” (30 c). “Lo que nosotros realmente pensamos...” (49 a). “Según yo veo las cosas...” (28 c).

Platón -lo veíamos antes- ontologiza la dicotomía ser-no ser de Parménides: (1) ser absoluto, eterno; y (2) ser relativo (a espacio-tiempo)¹⁷⁰⁸; imagen y participación opaca del anterior, aunque no absolutamente nada. El ser absoluto, y ser *casi*, (*casi* algo, *casi* nada), ambos, hipotéticos, fuera de la experiencia sensible; deducción lógica. El ser temporal, lo que no acaba nunca de ser, objeto de la sensación irracional¹⁷⁰⁹, pero interpretada. “Por lo que respecta al ser verdaderamente ser, viene en su ayuda el razonamiento exacto y verdadero”¹⁷¹⁰. La sensación (vital, o animal), percibe el ser, pero no racionalmente; porque no puede ser racional la contradicción *ser no-siendo*; ser para no ser.

La razón lógica, puede enfrentar la contradicción; no así la sensación-opinión. Para ésta, lo transitorio; para aquella, lo inmutable. “El Modelo es ser por toda la eternidad, y el Cielo, por el contrario, desde el comienzo y a lo largo de la duración, ha sido, es y será”¹⁷¹¹. Eternidad del movimiento y eternidad inmutable.

Bajo tales supuestos metafísicos imagina Aristóteles su astrofísica. “El Todo, o universo”¹⁷¹²; es esférico¹⁷¹³ y “en rotación eterna”¹⁷¹⁴; a veces en una dirección, a veces “en rotaciones alternas y contrarias”. En el conversatorio platónico está presente Timeo, “el mejor astrónomo entre nosotros”¹⁷¹⁵.

La figura esférica es (pitagóricamente) la más perfecta. Contiene, aunque difícil de explicar, todos los modos posibles. Metaforismo matemático de Pitágoras al frente de una cosmología hipotética. “Imágenes de los seres eternos que imprimen en ella (en la Naturaleza), manera difícil de explicar y maravillosa, cuya explicación diferimos por ahora”¹⁷¹⁶ (y de una vez por todas).

El tiempo es el firmamento en movimiento. Lo que ha sido, es y será duración hipotéticamente explicada¹⁷¹⁷. Está el productor-iniciador del movimiento, “quien lo engendró”¹⁷¹⁸; “su autor...; autor y padre de este universo”.

¹⁷⁰⁸ “Bástenos fijar en el espíritu estos tres géneros de ser: lo que nace o es engendrado, aquello en que esto es engendrado, y aquello a cuya semejanza se desarrolla lo engendrado” (50 b).

¹⁷⁰⁹ *Timeo* 28 c.

¹⁷¹⁰ *Ibíd.* 58 a.

¹⁷¹¹ *Ibíd.* 39 a.

¹⁷¹² *Ibíd.* 58 c. “El Cielo entero, o el Cosmos” (28 c).

¹⁷¹³ *Ibíd.* 63 d.

¹⁷¹⁴ Platón, *El político* 269 e.

¹⁷¹⁵ *Timeo* 26 e.

¹⁷¹⁶ *Timeo* 50 b.

¹⁷¹⁷ “Brevemente, pues: el tiempo ha nacido con el Cielo, a fin de que nacidos en una, se desenvuelvan también al mismo tiempo, si alguna vez se han de deshacer, y han sido hechos sobre el modelo de la sustancia eterna, de modo que se le parezcan lo más posible, según su capacidad, y el Cielo, por el contrario, desde el comienzo, y a lo largo de la duración, ha sido, es y será” (38 a).

¹⁷¹⁸ *Ibíd.*

Y la experiencia dicta que determinado producto se debe a tres momentos: (1) quien lo produce; (2) la imagen o modelo en que se inspira; y (3) realización consumada. En el caso presente, el producto es *imagen* de eternidad anterior, eternidad de segunda.

El cosmos es imagen de un Ser total, perfecto; (continúa la hipótesis) no inerte, sino, óptimo; vivo, por lo tanto. “Así, pues, *al final del razonamiento verosímil* hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento y que ha sido hecho así por la providencia del dios”¹⁷¹⁹. No sería óptimo sin vida. Y siendo ‘viviente’ el autor del Todo, su imagen y semejanza tiene que parecersele, tiene que ser viviente. “Lo que en realidad era eterno era la sustancia del viviente modelo. El modelo es un viviente eterno”¹⁷²⁰.

Continuando la teoría, el autor del Universo no podía duplicar fuera de sí mismo su eternidad. Es por lo que “su autor se preocupó de hacer *una especie de imitación móvil de la eternidad*, y mientras organizaba el Cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta *imagen eterna* que progresa según las leyes de los números, *esto que nosotros llamamos el tiempo*”.

“En efecto, los días y las noches, los meses y las estaciones no existían en manera alguna antes del nacimiento del Cielo, sino que su nacimiento se ordenó al tiempo mismo en que construía el Cielo. Todo eso son, en efecto, las visiones del tiempo: el pasado y el futuro son especies producidas del tiempo y, cuando las aplicamos sin sentido a la sustancia eterna, *es porque ignoramos la naturaleza de todo ello*. Nosotros decimos de esta sustancia que existía, que existe y que existirá. Ahora bien: en realidad, la expresión *existe* no se aplica más que a la sustancia eterna. Por el contrario, las palabras *existía*, *existirá*, son términos que hay que reservar a lo que nace y avanza en el tiempo. Pues eso no son sino cambios”¹⁷²¹.

¿Pero el autor de la de la eternidad ‘semejante’ es ‘el Padre de este Universo’, o un furtivo Demiurgo, torpe copista?

Entre mitólogo y lógico, Platón no es claro explicando la eternidad del tiempo. Tan pronto el origen está en ‘el dios’, como en una ‘una sustancia eterna’¹⁷²²; o en un subdios, “el dios que había de nacer algún día”¹⁷²³; es decir, el ser grandioso del Universo, “lo divino del cosmos”¹⁷²⁴. Tan pronto singulariza lo divino, ‘su autor’, “el dios que es siempre”¹⁷²⁵, como lo pluraliza. Porque el mundo es “imagen nacida de

¹⁷¹⁹ *Ibíd.* 30 c.

¹⁷²⁰ *Ibíd.* 38 a.

¹⁷²¹ *Ibíd.*

¹⁷²² *Timeo* 39, b.

¹⁷²³ *Ibíd.* 34 b.

¹⁷²⁴ *Ibíd.* Aceptable en la actualidad científica, sin religiosidad. “Lo divino del universo proviene -en sus caracteres o tono, de necesidad, universalidad, infinitud- de la presencia eficiente de leyes algebraicas -no escritas, sino inscritas, intrínsecas, eficientes” (García Bacca, *o.c.* 516).

¹⁷²⁵ *Timeo*, 34 b.

los dioses” y a cargo de “la providencia de los dioses”¹⁷²⁶. Teorizando ‘eternidad’, Platón reconoce sus propias imprecisiones.

3. Platón en san Agustín

Nos hemos referido a la eternidad como creencia, y pocos creyentes en ella como san Agustín. Siglos antes de que Spinoza exhortara a verlo todo *sub specie aeternitatis*, las páginas de san Agustín habían sido dueñas y señoras de la intelectualidad europea en esa dirección¹⁷²⁷, y cristianizada.

Cristo había venido a sustituir la ‘razón eterna’, ‘nous’ y ‘logos’ presocrático y helenístico. “No está con Cristo quien no estará con El eternamente”¹⁷²⁸. Personalizado aquel ‘Logos’ en Cristo, “es la única vía segurísima contra todo error. Al ser Dios y hombre, Dios es hacia el que vamos, y hombre por donde vamos”¹⁷²⁹. En el Verbo tenemos la explicación de la creación del tiempo en/desde eternidad.

Pero, ¿cómo una voluntad eterna crear tiempo sin enmarcarse ella misma en ‘antes’ y ‘después’?

Para el autor de las Confesiones la creencia en la Trinidad favorece el juego dialéctico¹⁷³⁰. Eterna es la voluntad divina, por lo tanto, eterna es la Creación, pero en el sentido que la decisión divina estaba condicionada a la ejecución del Verbo (*Jn* 1, ss.).

“La eternidad nos llamó, y de la eternidad ha brotado el Verbo. Ahí está la eternidad, ahí está el Verbo; pero todavía no hay tiempo. ¿Por qué todavía no hay tiempo? Porque el tiempo también ha sido hecho. ¿Cómo ha sido hecho el tiempo? Todo ha sido hecho por El, y sin El nada ha sido hecho. ¡Oh Verbo anterior al tiempo, por Quien han sido hechos los tiempos, nacido además en el tiempo! Tú eres la vida eterna, llamando a los seres temporales para hacerles eternos”¹⁷³¹.

¿Pero un ‘antes’ y un ‘después’ en la eternidad ‘divina’? No es aquí la razón tribunal supremo del animal racional, sino la Fe (cristiana). “Vita per fidem regitur”¹⁷³². “A propósito del pasado y del futuro, mejor creyendo que entendiendo”¹⁷³³. “Por la escala de la Fe se asciende de la temporalidad a la

¹⁷²⁶ *Ibid* 44 d.

¹⁷²⁷ La aspiración a lo eterno, y con toda su alma, es el centro biográfico en san Agustín. (Argimiro Ruano, “San Agustín manantial de Europa”, *Revista de Espiritualidad* (Madrid) 14 (1955) 5-16. E. Paolo Lamanna, *El pensamiento de la Edad Media y del Renacimiento*, traducción de de O. Coletti. Biblioteca Hachette, Buenos Aires, 1980, 53.

¹⁷²⁸ S. Agustín, *De doctrina christiana*.

¹⁷²⁹ Id. *La Ciudad de Dios* XI, 2.

¹⁷³⁰ *Confesiones* XI, 10.

¹⁷³¹ Id. *Enarratio in Psalm* 101, 1, 12 y 13. Existía voluntad creadora del tiempo, pero antes de ser creado no había ‘antes’, no había siglos inabarcables (*Confesiones* XI, 13, 15).

¹⁷³² Id. *La Ciudad de Dios* X, 22.

¹⁷³³ Id. *De vera religione* 25, 46.

eternidad”¹⁷³⁴. ¿Pero lo temporal surgiendo de eternidad? Objetado por la lógica; pero ‘evidente’ para el creyente.

Felicidad ‘eterna’ no es la del mito grecorromano. Razón ‘eterna’, y ley ‘eterna’ cristianas tampoco son las del estoicismo. Ciudad (sociedad) ‘eterna’ no es la de la *República* de Platón. Es la comunión de los individuos en/con Dios. Amor eterno es el del Evangelio de Juan, no el del *Simposium*. La “verdad eterna” no se encuentra en la metafísica platónico-aristotélica, sino en el Verbo de Dios¹⁷³⁵. Porque ‘la’ Verdad es Dios. Sumando amor y verdad, “¡oh suma verdad, o verdadera caridad, y amada eternidad!”¹⁷³⁶. Diferente a la eternidad del eterno retorno amada de Nietzsche: “...porque te amo, eternidad”.

Si la filosofía griega llegó a la cúspide del pensamiento, no acertó con el comienzo inteligible del mundo, proféticamente claro en la Escritura. Porque algo tan árduo de entender se deja entender sólo por fe¹⁷³⁷.

Punto permanente de referencia para san Agustín es la primera de todas las afirmaciones bíblicas en la Biblia latina: “*In principio creavit Deus coelum et terram*”. Lo cual no significa que las preguntas dejen de seguir acosando a cada intento de respuesta y que no haya que continuar caminando con pies de plomo. “Vereor ne facilius iudicere affirmare quod necio [...] ideo putavi sine affirmatione tractanda”¹⁷³⁸.

Sin embargo, la exaltación de la fe (cristiana) corre paralela en Agustín con su menosprecio hacia la filosofía anterior¹⁷³⁹. Está en contacto con la helenística (escéptica, epicúrea, estoica) que llega hasta él, donde no todos los llamados filósofos son tales¹⁷⁴⁰; despectivamente “ratiocinadores isti”¹⁷⁴¹, que (como los sofistas ante Sócrates) lo menos que aman es la verdad.

La filosofía griega es laudable a partir de los presocráticos, (algunos de los cuales Agustín conoce fragmentariamente a través de Cicerón). Esa filosofía es laudable porque se atiene, sobre todo, a la razón, aunque no siempre correcta. Porque ahí están quienes “entienden que el mundo es eterno y que no lo ha hecho Dios”¹⁷⁴²; por lo que, para él, sobresale Anaxágoras contradiciéndolos, quien, (como luego Platón), si bien

¹⁷³⁴ *Ibid.* 25, 47.

¹⁷³⁵ Conergand, “The concept of Verbum”, *Theological Studies* 8, 1947, 43-56.

¹⁷³⁶ S. Agustín, *Confesiones* VIII, 10.

¹⁷³⁷ Id. *Ciudad de Dios* VIII, 6.

¹⁷³⁸ Id. *Ibid.* 15, 13. He procurado cuidar mis afirmaciones para no incurrir en afirmaciones acerca de lo que desconozco.

¹⁷³⁹ Fidel Casado, “El desprecio de la filosofía antigua en la Ciudad de Dios”. *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, El Escorial, Madrid, 1956, t. 2, pp. 67-93.

¹⁷⁴⁰ S. Agustín, *Ciudad de Dios* VIII, 1.

¹⁷⁴¹ *Ibid.* XXII, 1.

¹⁷⁴² *Ibid.* XI, 4.

afirma la existencia e infinitud eternas de la materia, la supone procediendo eternamente de una ‘mente’ divina. Aunque sigue presente en la explicación monoteísta la hipótesis asiática, egipcia, y presocrática sobre el origen de las formas, la materia primordial, informe, caótica, Anaxágoras la ve precedida por una eternidad ‘personal’. Contexto griego que aprovecha el intelectual monoteísta.

“Una de tal modo formada que, sin ningún intervalo de cambio, aunque mudable, goza inmutable de cierta inmutabilidad e inconmutabilidad; y la otra de tal modo informe, que no tenía forma de la cual pasar a otra forma, ya de movimiento, ya de reposo, por donde estuviese sujeta al tiempo”¹⁷⁴³.

Pero por encima de la filosofía (griega) está la ‘sabiduría’ (profética)¹⁷⁴⁴. Es lo que le falta al pensamiento griego, culturizando entre dioses falsos, *tontos*, vencidos y en fuga, como los de Eneas huyendo de Troya. A esa filosofía le faltó la Profecía; porque “la razón profética es la verdadera”¹⁷⁴⁵. “La ciencia de los filósofos ve y enseña hacia donde debemos caminar, pero no ve ni enseña el camino, y la Fe es la que nos muestra ese camino que nos guía y lleva a la patria bienaventurada, y no sólo hasta llegar, sino llegar a habitarla”¹⁷⁴⁶.

Ya entre filósofos, la filosofía griega tiene más credibilidad que la egipcia¹⁷⁴⁷. “Graece potius fide habenda est”. Entendiendo por filosofía ‘griega’, más que nada, a Platón¹⁷⁴⁸. Platón fue quien llevó la filosofía a la perfección¹⁷⁴⁹. Fue gracias a Platón, que los ‘platónicos’, incluido Aristóteles, pero sobre todo Apuleyo, Porfirio, y Plotino más que ninguno, deciden la preferencia de Agustín por Platón¹⁷⁵⁰.

Y, aunque cronológicamente sea primero Platón que el cristianismo, al faltarle al pensador griego el cristianismo, llegado éste, cuenta en él con materiales valiosos. Reunidos, dan el *platonismo cristiano*; o cristianismo platonizado, del que Agustín es representante sobresaliente¹⁷⁵¹.

Parménides instala definitivamente en el pensamiento griego la idea de Ser que Platón y Aristóteles derivan vagamente hacia ‘lo divino’. “Es ingénito e imperecedero, que ni fue antes ni será después, sino que a la vez es todo ahora, uno y continuo. Ser es él mismo, en lo mismo permanece, por sí mismo se sustenta y firme en sí se mantiene”¹⁷⁵².

¹⁷⁴³ S. Agustín, *Confesiones* XII, 12, 15.

¹⁷⁴⁴ Id. *De Trinitate* XII, 15, 15.

¹⁷⁴⁵ Id. *Ciudad de Dios* XXII, 29. Entender es un don de la Fe (*Tractatus in Joannem* XXIX, 6).

¹⁷⁴⁶ Id. *Confesiones* VII, 21.

¹⁷⁴⁷ Id. *Ciudad de Dios* XIII 10.

¹⁷⁴⁸ Id. *Contra Academicos* III, 17.

¹⁷⁴⁹ Id. *Ciudad de Dios* VIII, 7. *In melius conmutavit*, en la apreciación de santo Tomás (1 q. 84, a.5).

¹⁷⁵⁰ *Ibid.* X, 1. *Eligimus autem platonicos omnium philosophorum nobilissimos*”.

¹⁷⁵¹ Boyer, Ch., *Christianisme et neoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París, 1920. Jolivet, R., *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, traducción española CEPA, Buenos Aires, 1941.

¹⁷⁵² Parménides, *Fragmento* VIII.

En la metafísica neoplatónica, Plotino potencia al máximo ‘lo divino’.

“Él reúne todas estas potencias en una sola unidad, de modo tal que su inidad constituye una sola vida; él reúne la alteridad, el acto incesante, la identidad sin diferencia, el pensamiento y la vida que no van de un objeto a otro; o sea, lo que permanece siempre igual y continuamente” (Plotino, *Eneada* III, VII, 4). “Una vida que persiste en su identidad, que es siempre presente a sí misma en su totalidad, que no es una cosa y luego otra, sino que es todo a la vez, que no es esto y luego aquello, sino que es una perfección indivisible” (*Ibíd.*).

En lo que Platón tiene de cristianizable, deja ver a través de Plotino¹⁷⁵³ lo que le impide ser cristiano. Desconoce la interioridad de ‘lo divino’, así como la verdadera naturaleza y destino del hombre.

Biográficamente, Agustín había sido primero platónico que cristiano¹⁷⁵⁴. Si a él, personalmente, andando entre platónicos, le faltó Cristo, era precisamente lo que le faltaba al pensamiento platónico. Platón presentó un horizonte ideal, pero sin acceso posible. Agustín no puede saciar ahí su ansiedad existencial. “Tomé en mis manos con vivísimas ansias las santas y venerables Escrituras dictadas por vuestro divino Espíritu, y principalmente las cartas de san Pablo”¹⁷⁵⁵.

“Es cosa muy diferente alcanzar a ver la patria de la paz desde la cumbre de un monte, sin descubrir empero el camino que conduce a ella, intentando vanamente llegar allá por extravíos y derrumbaderos, setando rodeados por todas partes de malignos espíritus, que siguiendo al Dragón, su príncipe, se ocupan de poner acechanzas a los caminantes, y otra cosa es conocer y andar el camino que guía a la misma patria, defendido por el cuidado y providencia del celestial Emperador, para que los rebeldes desertores de la milicia del cielo, huyendo de El como de su pena y tormento, no hagan en él latrocinios”.

Hasta donde pudo llegar el espíritu platónico fue a la noción de un Ser incomparable, incomprensible, primero. Y lo estableció como origen del resto de seres¹⁷⁵⁶. Es de donde Agustín hace la convergencia con el monoteísmo. Que el Ser es Uno, y que la pluralidad de los seres es no-ser, lo habían afirmado con insistencia los presocráticos y Platón. Es donde aporta Agustín una lectura concordista con el hbreo (en traducción incierta) “Yo soy el que soy” (*Ex* 3, 14) de la divinidad mosaica.

¹⁷⁵³ Con relación a san Agustín, “Plotino le era tan allegado que, en determinado momento de su historia hasta se reconoció en él a sí mismo” (Guitton, *Justificación del tiempo*, 117). Y escribe: “Cronológicamente nuestro vecino, alabado por haber entendido como nadie a Platón” (*Ciudad de Dios* IX, 10). Charles Boyer, “La ‘Cité de Dieu’, source de la philosophie augustinienne”, *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, El Escorial, Madrid, 1956, t. II, 53-66. *del tiempo*, 117).

¹⁷⁵⁴ S. Agustín *Confesiones* XX y XXI.

¹⁷⁵⁵ Id. *Confesiones* VII, 21.

¹⁷⁵⁶ Los platónicos, “viderunt esse aliquid ubi primo esset et incommutabilis et ideo nec comparabilis, atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex ipso facta cuncta essent” (*Ciudad de Dios*. VIII, 6).

“Los años de Dios no son distintos del mismo Dios; sus años son su eternidad y la eternidad es la misma substancia de Dios. *Ego sum qui sum; qui est misit me ad vos*. He aquí el ‘es’, el grandioso ‘es! ¿Qué es el hombre con relación a ese ‘es’?, ¿qué es todo el hombre comparado con ese grandioso ‘es’? ¿Quién comprenderá ese ‘ser’, quién participará de él, quién aspirará a él, quién lo deseará, quién osará entrar en él? [...]! Esperemos, pues, llegar a aquellos años que permanecen siempre y en los que el curso del sol no mide las horas de los días, sino que todo se mantiene en el ‘ser’, porque sólo aquello auténticamente es” (*Enarratio in Psal. 101, II, 10*)).

No hay dos eternidades, la del Ser y la del no-Ser, que el maniqueísmo traducía como coeternidad del Bien y del Mal. Porque todo es, o no es; y lo que no es, es nada. “*Quod aeternum non est nihil est*”. Teología paralela a la platónica. La diferencia la hace el Ser impersonal (Parménides) y el Ser Primero personalizado¹⁷⁵⁷ de Moisés.

El Ser y la ‘nada’ platónicos, imprecisos, el monoteísmo los ‘precisa’ al identificar el Ser metafísico con un ‘Creador’, ‘el Eterno’; es como queda la ‘nada’ (relativa) a la creación del tiempo. Un Absoluto (personal), el resto, relativo.

“Pasé a considerar las criaturas y ví que todas os debían a Vos el ser que tienen, y que en Vos, que sois infinito, están todas las cosas finitas y limitadas, pero no con aquel modo de limitación que tienen ocupando lugar, sino en cuanto Vos contenéis todas las cosas con la mano de vuestra eterna verdad, y todas *participan* en ella y son verdaderas en cuanto que existen y tienen ser; ni consiste en otra cosa la falsedad sino en juzgar que tiene ser aquello que no le tiene” (*Conf. VII, 15*). Las criaturas “tienen ser verdadero, porque Vos las habéis creado; (y) no le tienen porque no tienen el Ser que tenéis Vos, y sólo y tiene ser verdaderamente lo que siempre permanece inmutable” (*Conf. VII, 11*). El creacionismo no admite nada coeterno con el Creador, a no ser el Verbo, que es Dios (*Conf. VIII, 21*). El tiempo es criatura, cosa producida¹⁷⁵⁸. “El tiempo también ha sido hecho. ¿Cómo ha sido hecho el tiempo? Todo ha sido hecho por El, y sin El nada ha sido hecho” (*Enarratio In Psalmum 101, l. c.*). Respuesta (profética) a la pregunta de la razón.

El tiempo es criatura¹⁷⁵⁹, y criatura no significa ser-nada. Es participación e imitación *reales* del verdadero Ser, una de cuyas características es la inmutabilidad y la eternidad. “Ritmo existencial de las criaturas con relación a la eternidad”¹⁷⁶⁰. Aceptación agustiniana, a la letra, de la hipótesis platónica del tiempo imagen de la eternidad. “*Aeternitatis quaedam imitatio est*”. Lo repite más de una vez. Pero si interpretación tan vaga del ‘ritmo existencial’ aclara algo¹⁷⁶¹, san Agustín ve las cosas más complicadas todavía a propósito de su división del tiempo cósmico y ‘espiritual’ (el de las ‘sustancias separadas’, o ángeles).

¹⁷⁵⁷ S. Agustín, *Retractationes* 1, 41. “Existe él mismo por sí mismo, consigo mismo siempre inmutable”.

¹⁷⁵⁸ Ramiro Flórez, “El tema del tiempo en la filosofía de san Agustín”, *La Ciudad de Dios*, vol. CLXVI, 1954. Id. “Temporalidad y tiempo en la ‘Ciudad de Dios’, *Estudios sobre la ‘Ciudad de Dios’*, El Escorial, Madrid, 1954, pp. 169-185. En la bibliografía: Cgaix-Ruy, “Le problème du temps dans les Confessions et dans la ‘Cité de Dieu’”, *Giornale di Metafisica*, 1954. Id. *Temps et temporalité*, Actes du XIème Congrès Internationale de Philosophie III, Metaphisique et Ontologie, Louvain, 1953.

¹⁷⁵⁹ S. Agustín, *De Genesis ad litteram* 8. El autor del tiempo queda fuera del tiempo (*Confes. XI, 10-31*); *Ciudad de Dios* XI, 4-6; XII, 5.).

¹⁷⁶⁰ Ramiro Flórez, *l. c.* 173.

¹⁷⁶¹ H. I. Marrou, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez Saint Augustin*, J. Vrin, París. 1950.

La división del tiempo en humano y *angélico* (el de ‘la criatura intelectual’) pone sobre la mesa un ángulo desconocido por la filosofía. Anteriores al cosmos, son los ángeles. Criaturas ‘posteriores’ a la eternidad de Dios. Originan algo que no ha sido eternamente necesario, sino contingente, mutable, pero sin nada que ver con firmamentos, astros y calendarios. Tiempo angélico, que vuelve más inexplicable aún el concepto de tiempo. “Res enim secretísima est et humanis coniecturis impenetrabilis”¹⁷⁶², tema impenetrable y ultrasecreto para la razón, aceptable sólo por fe (illud recte accipiendum est in fide).

El tiempo ‘espiritual’, físicamente intemporal, (aunque separado de la materia) es temporal, sin embargo, al haber sido creado. Si el ángel es lo más próximo a la eternidad (de Dios) cabría hablar de co-eternidad inteligible con el ejemplo del pie eternamente sobre el suelo, cuya huella es fácil de ver que, aunque coeterna con el pie, depende y es ‘posterior’ a él. Participación de una existencia coexistente, sin cuya relatividad no tendría razón de ser. Pero, ni aun explicado de esa forma, el ‘angel’ puede ser coeterno con Dios. “También me has dicho con voz fuerte en el oído interior que ni aquella criatura te es coeterna”¹⁷⁶³. Lo que parece que no oyó fueron ‘razones’.

Con la coeternidad (con Dios) rechaza también Agustín la eternidad circular, o eterno retorno¹⁷⁶⁴. Creencia asiática, griega también¹⁷⁶⁵, que Nietzsche, “lleno de gozo” antimonoteísta, redescubre e impulsa en el siglo diecinueve. “El que no cree en un proceso circular del todo, debe creer en un Dios arbitrario; he aquí mi concepción, opuesta a todas las doctrinas teístas que han existido hasta ahora”¹⁷⁶⁶.

Creencia en eterno retorno fatal; indefinidamente del caos al cosmos, y de nuevo al caos; creencia que profesaban y divulgaban los estoicos. Territorio apto para la magia, la astrología y la adivinación¹⁷⁶⁷, a propósito de ciclos correspondientes a determinado acontecimiento y a su circunstancia, anatematizado por los Profetas.

¹⁷⁶² S. Agustín, *De Genesi ad litteram* 8.

¹⁷⁶³ Id. *Confesiones* XII, 11.

¹⁷⁶⁴ Victorino Capánaga, “Los ciclos cósmicos en la ‘Ciudad de Dios’, *Estudios sobre la Ciudad de Dios*”, El Escorial, Madrid, 1956, t.II, 95-112.

¹⁷⁶⁵ “Desde Heráclito y Pitágoras hasta Proclo y los últimos filósofos de Atenas, la doctrina del eterno retorno pesa sobre los espíritus. Por ello, la historia humana queda disuelta. Aristóteles no ve ningún inconveniente en que la guerra de Troya se recomience infinitas veces” (J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez St. Augustin*, 357). Pienda, de la, *Los mitos del Gran Tiempo...*: “El tiempo cíclico en los griegos (pp. 86-118); “Mito del Gran Tiempo en san Agustín”, pp. 153-158.

¹⁷⁶⁶ Nietzsche, “El eterno retorno”, en la *Gaya Ciencia*.

¹⁷⁶⁷ Pablo Francescutti, *Historia del futuro. Una panorámica de los métodos usados para predecir el futuro*, Kier, 2003. Astrólogos, adivinos, profetas, astrónomos, meteorólogos, ciencia ficción, estrategas, médicos, filósofos...

Para Agustín, el “invento de la opinión” del eterno retorno, aunque no sea fácil de refutar desde la razón, “es risible desde la fe”¹⁷⁶⁸. Carece de sentido desde un creador Personal “omnium seculorum auctor et conditor”¹⁷⁶⁹, providente y salvador del dolor y de la abyección, a la que, desafortunadamente, *retorna* la libertad individual. Sin que por eso desaparezca el misterio de cómo y cuándo es que puede decidir crear una voluntad eterna. “Quaestio difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine mutabilitate voluntatis”¹⁷⁷⁰. ¿Una voluntad eterna, comenzando a querer, cesando de querer?

4. Aristóteles en santo Tomás

Santo Tomás intenta aliviar esa misteriosidad ‘razonando’ (sin demostrarlo) que las ‘sustancias separadas’ (fuera del tiempo), entienden siempre *en acto*, sin el estado de ‘potencialidad’ (ahora y después) desde el que entiende el animal racional. Y si en la sustancia separada (el ‘ángel’) no se da movimiento (duración), sino sucesión mental, en la sustancia divina no puede darse siquiera sucesión, concluye la *Summa contra Gentes*¹⁷⁷¹. Avalado hoy por un filósofo norteamericano no tan convincente como buen docente¹⁷⁷². El eternismo filosófico no ha dejado de consultar a la ontoteología en torno a ‘sucesión’, ‘simultaneidad’, ‘inmutabilidad’, dándole vueltas a lo que propusieron ya griegos y escolásticos¹⁷⁷³.

Máximo representante de la filosofía y teología escolásticas, santo Tomás ‘eterniza’ desde doble referencia: Aristóteles y la Biblia. Como creyente cristiano lo ve todo en la perspectiva del “Día de la eternidad” de sus Sagradas Escrituras¹⁷⁷⁴; el *dia octavo* hacia donde –según san Agustín– se encaminan los siete días del Génesis.

Santo Tomás se vale del andamiaje filosófico de Aristóteles para diseñar su itinerario mental hacia el octavo día agustiniano. Su ontología es de Aristóteles; su creencia, mosaica. Resultado, una ontoteología al servicio de la creencia. Porque a la verdad acerca de lo divino, (‘que excede toda capacidad racional’) el entendimiento

¹⁷⁶⁸ Desde la Física contemporánea es difícil de refutar, Stephen Hawking interpreta la dirección rectilínea de ‘la flecha del tiempo’. No es una flecha, son tres: la termodinámica, que señala la dirección; la psicológica, tal como sentimos que el tiempo pasa, recordando el pasado, no el futuro; y la cosmológica, dirección en que el universo se expande.

¹⁷⁶⁹ S. Agustín, *Ciudad de Dios* XII, 21.

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷⁷¹ S. Tomás, *Suma contra gentes*, lib 2, cap. 101.

¹⁷⁷² George Santayana, a propósito de “El concepto de creación”, en *La idea de Cristo en los Evangelios* XIV: “El *fiat* de la Creación tenía, por supuesto una fecha en la cronología temporal, pero se mantenía como intemporal en la de Dios, cuya vida contiene las vibraciones y tensiones íntimas de la existencia, pero abarcándolas de modo incambiable. Así, respecto al futuro, a la política y a la moral, los decretos y decisiones divinos continúan siendo invariables, pero son en cada caso eternamente adaptables a sus especiales circunstancias, pues Dios ve siempre los sucesos temporales y los comprende siempre en todas sus relaciones”.

¹⁷⁷³ E. Romerales, “Eternidad. Philosophical Theology”, en *Filosofía de la Religión* (Fraijó), 271-275.

¹⁷⁷⁴ *Eís eméram aíonos*. 2 P 3, 18.

humano tiene doble acceso: la investigación por vía racional, y por la revelada¹⁷⁷⁵. Su eternología es, a partes desiguales, aristotélica y bíblica.

La creencia va por encima del razonamiento. Los filósofos griegos “proponen algo que repugna a la fe cristiana: la existencia de algo eterno fuera de Dios”¹⁷⁷⁶. No cuadra argumentalmente, porque proponer algo eterno fuera de Dios le quita necesidad a la existencia de Dios”¹⁷⁷⁷. “Según las enseñanzas de nuestra Fe, es falso que el movimiento del cielo sea perpetuo”¹⁷⁷⁸.

La creencia en la perpetuidad cósmica fue común fuera del profetismo hebreo. La duración perpetua (*nitya*) caracterizó al pensamiento asático. Presente en el egipcio. A Grecia llega desde tiempo inmemorial. Está entre las tradición –escribe Aristóteles- que nos llegan “desde los antiguos hasta nuestros días”.

Cabe interpretarla doblemente, (1) tal como la existencia de lo transitorio se ha explicado siempre desde ‘más allá’, o (2) como que esa incógnita de más allá de lo físicamente perceptible se ha designado como ‘éter’. Porque más allá de lo sensible (aire, tierra, fuego, aire) están sus orígenes.

Los ‘principios’, o ‘elementos del Todo’ –escribe Platón- no han sido todavía esclarecidos. “Hasta el momento, nadie nos ha explicado el origen de los elementos”¹⁷⁷⁹; y si estuviera en el llamado ‘éter’, todavía podría hablarse de lo *metaetéreo*¹⁷⁸⁰. Cuando, avanzada ya la ciencia moderna, esta terminología se vuelve obsoleta, señala, sin embargo, el final de milenaria creencia en el quinto elemento, el más sutil, invisible, primero, origen del resto. La ciencia moderna todavía llegó a señalarlo como materia límite para explicar la transmisión de la luz.

Quintaesencia acerca de la cual Aristóteles adopta la terminología presocrática y platónica¹⁷⁸¹, *éter* designa también el ‘espacio’ donde, pese a ser él invisible, todo es visible. “De modo que, dado que el primer cuerpo es algo distinto de la tierra y del fuego, el aire y el agua, *llamamos éter al lugar supremo*, tomado el nombre del mismo que siempre corre en un tiempo eterno”¹⁷⁸². Elemento indeterminado que pasa a la alquimia y metafísica medievales, y hasta bien entrada la ciencia moderna.

¹⁷⁷⁵ S. Tomás, *o. c.*, lib 1, cap 1.

¹⁷⁷⁶ *Ibíd.*, lib. 2, cap 38.

¹⁷⁷⁷ *Ibíd.* 1, 13. .

¹⁷⁷⁸ *Ibíd.* 1, 26. La ‘débil suposición’ de la eternidad del movimiento es falsa para la fe católica” (*Ibíd.* I, 13).

¹⁷⁷⁹ Platón, *Timeo* 49 a.

¹⁷⁸⁰ Término (que no tuvo fortuna), del filólogo Frederic William Henry Myers, uno de los fundadores (1882) de la parapsicología (*Society for Psychical Research*), originalmente interesada por la inmortalidad; por la verificabilidad científica de la experiencia mística y, en general, por la ‘metafísica experimental’, o mundo invisible.

¹⁷⁸¹ La especie más pura del aire (*Timeo* 58 c). Vendría de *aei* (perpetuo) y *rei* (fluir), o de *aeizeer*, que siempre corre (*Cratilo* 410 c).

¹⁷⁸² Aristóteles, *Del Cielo* 1, 4, 270 b.

Señalamiento secular acerca de dónde es que (fuera de la Profecía) estaba la frontera de la eternidad de lo visible con lo invisible.

A la sola razón, fuente griega de información acerca de lo invisible, santo Tomás (como Agustín), añade la que considera ‘ulterior’ y más confiable: la Profecía. Primero y originador no es el éter, ni la quintaesencia, sino ‘Dios’, no importa que lo más que se puede comprender racionalmente de él es que es incomprendible¹⁷⁸³.

La entidad (*substantia*) divina, por inmensa, rebasa toda forma humana de entender. Así, no podemos llegar a saber (en directo) qué es en realidad. La información a que podemos llegar, es a *qué no es*¹⁷⁸⁴. Y tanto mejor conocemos qué es o qué no es algo cuanto mejor conocemos diferencias. A propósito de ‘Dios’, la diferencia es lo que más y mejor conocemos. La explicación neoplatónica-cristiana no demasiado acorde en esto con Aristóteles. “Aquel que conoce el objeto por lo que es, sabe más que el que lo conoce por lo que no es”¹⁷⁸⁵.

De por sí, entendimiento y razón humanos¹⁷⁸⁶ son limitados. En primer lugar, la razón es dependiente, subsidiaria. Procede de la sensación; ésta elaborada en imágenes (‘fantasmata’), de las que, a su vez, se elabora la abstracción. Citando a Aristóteles¹⁷⁸⁷, acepta santo Tomás que *la verdad* es cosa mental, no de los sentidos, ni de imaginación¹⁷⁸⁸. Y siendo la mayoría de la gente sensual e imaginativa, solamente unos pocos, y después de mucho tiempo, son capaces de llegar a la máxima de las verdades, que es ‘Dios’¹⁷⁸⁹.

Las mayorías se sienten cómodas en las etapas de sentir e imaginar. Es desde donde funcionan la costumbre, los hábitos gregarios, así como la creencia¹⁷⁹⁰. Se les hace difícil la abstracción, donde está precisamente la verdad, *qué es y qué no es*, y *por qué*.

¹⁷⁸³ S. Tomás, *o. c.*, lib. 2, cap. 2.

¹⁷⁸⁴ *Ibíd.* 1, 14. *Vía negativa* por la que se interesó también el hebreo medieval Maimónides.

¹⁷⁸⁵ Aristóteles, *Metaf.* III, 2, 996 b.

¹⁷⁸⁶ Hay diferencia entre entendimiento y razón. La razón parte de lo que es previamente inteligible por ella (*Suma contra gentes*, Lib. II, cap.28) “Lo más alto de nuestro conocimiento no es la razón (*ratio*), sino el entendimiento (intellectus), que es el origen de la razón. Por lo tanto, el conocimiento de Dios no es ratiocinativo (*cognitio ratiocinativa*), sino solamente intelectual” (11, 57). Dedicado al tema ponderada monografía Juan Cruz Cruz (*Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, UNASA, Pamplona, 1988). Terminología que la filosofía moderna ha sofisticado aún más, con motivo de la ‘Vernunft’ germana. En la *Estética* de Hegel, 1, 45) es la facultad superior del Espíritu, mientras que ‘Verstand’ es la razón lógica, o abstracta. Y si la ‘ratio’ escolástica era ‘superior’ cuando se dirigía a lo divino, e ‘inferior’ orientada hacia el mundo sublunar, la Gran Verdad de Nietzsche es la razón vital (práctica), e instrumento de ella *la pequeña Vernunft*, que no hace sino teorizar.

¹⁷⁸⁷ Aristóteles, *Metaf.* III, 7, 1011 b.

¹⁷⁸⁸ S. Tomás, *o. c.* 1, 60.

¹⁷⁸⁹ *Ibíd.* Introducción, 4.

¹⁷⁹⁰ Aristóteles, *Metaf.* II, 3, 994 b. La imaginación es de nivel animal, y la opinión (en el animal con razón) implica creencias (*Del alma* 3, 3, 428 a.

Conocer es conocer la esencia, y “la esencia es una noción”¹⁷⁹¹. Es ahí, en la abstracción, donde están ‘los principios’, o axiomas, de la demostración¹⁷⁹². Por debajo queda la ‘opinión’, y “el que sólo opina está como en estado de enfermedad respecto de la verdad”¹⁷⁹³. Donde, conforme al razonamiento aristotélico, el incrédulo rebaja a opinión la creencia religiosa, santo Tomás, ensalza la creencia, traduciéndola por Fe, sobre la razón.

La ‘facilidad’ de la verdad ‘revelada’ viene en ayuda de la dificultad de conseguirla únicamente por vía racional. Porque la verdad la dificultan –opina santo Tomás–(1) determinada complexión carnal; (2) la juventud (*tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tan altae veritatis cognitionem*); (3) el vértigo de las ocupaciones temporales; (4) la pereza para el estudio; (5) la ineptitud, que hay que extender hasta quienes (supuestamente) llegan a tener la verdad. Restrictivo *supuestamente*, por lo que la sagacidad de san Agustín tiene en cuenta contra la arrogancia: “La mente humana debe tratar de conocer ignorando, de ignorar conociendo”¹⁷⁹⁴. Santo Tomás, de acuerdo.

“Inconveniente es que en la investigación humana sobre la verdad muchas veces se mezcla la falsedad, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento y de su dependencia de la imaginación. Por lo tanto, aquellas cosas que son demostradas en verdad, permanecen bajo duda para quienes ignoran la fuerza de la demostración; máxime cuando ven la dicordia entre los mismos sabios. Muchas veces también se infiltra lo falso en la demostración, camuflada bajo la probabilidad y el sofisma. Es por lo que, tratándose de las cosas ‘divinas’ únicamente por el camino de la Fe se puede tener certeza fija y verdad pura”¹⁷⁹⁵.

Aristóteles, no obstante, le vale a santo Tomás como auxiliar para verbalizar el camino de la Fe. Sin que haya que pretender convencer (bíblicamente) sólo a base de ‘razones demostrativas’, éstas no sirven para convencer a quien no cree, sí para hacerle frente a sus objeciones. Una actitud de prudencia que olvida tantas veces la historia del pensamiento cristiano.¹⁷⁹⁶. Frente a la verdad absoluta de la Fe, la razón siempre será deficiente y relativa.

¹⁷⁹¹ Id. *Metaf.* XIV, 5, 1093 a.

¹⁷⁹² *Ibid.* II, 996 b. “Llamo *principios demostrativos* a las opiniones o axiomas comunes en que se apoya todo el mundo para demostrar algo; por ejemplo, que es necesario al hablar de algo afirmarlo o negarlo, que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, y cuantas proposiciones de este tipo puedan darse” (III, 2, 996 b).

¹⁷⁹³ *Ibid.* 4, 4, 1009 a.

¹⁷⁹⁴ S. Agustín, *Confesiones* XII, 5. Origen de *La Docta ignorancia*, de Nicolás de Cusa, en la declinación de la Escolástica medieval.

¹⁷⁹⁵ S. Tomás, *o. c.* Introducción 1-10.

¹⁷⁹⁶ Se trata de “traer algunas verdades verosímiles para ejercicio y recreación de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en el error al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de la Fe se apoya en razones tan débiles” (*O. c.* I, 9). La ontoteología escolástica ha perdido demasiado tiempo a la defensiva, si es que se le aplica la observación de Bergson: “Creo que el tiempo dedicado a la refutación es, en filosofía, tiempo perdido” (*L'énergie spirituelle*, 67).

Santo Tomás toma las premisas racionales de Aristóteles para concluir según Moisés, según Isaias, o según san Pablo. Le interesa más la eternidad de ‘su’ Dios que la argumentación aristotélica en sí misma. Filósofa con intereses teológicos.

En la tradición de Parménides y de Aristóteles establece que el Ser es Uno, y Eterno. En la tradición de los Profetas, que tal Ser Uno y Eterno es Dios. Con Aristóteles establece que conocimiento superior no es el conocimiento de las cosas, sino el de sus causas; por lo que el de la primera causa del universo, sea cual sea, es la máxima aspiración del entendimiento humano. Es donde el saber bíblico culmina también la sabiduría humana.

Aristotélicamente (metafísica), y tomísticamente (teología), existe lo que llamamos primer Ser¹⁷⁹⁷; que una vez establecido lleva a ir poniéndole atributos. El Ser metafísico en Aristóteles es para santo Tomás “este Ser Primero, eterno y autárquico”¹⁷⁹⁸ no sólo es personal, sino superlativamente *tripersonal*.

Tanto para su maestro en metafísica, Aristóteles, como para él, discípulo además de los Profetas, tal primer Ser es necesario. Necesariamente tiene que existir. Y como Primera Causa, ha de ser eterna. Al ser absolutamente necesaria, tiene que ser, por necesidad, eterna¹⁷⁹⁹. La entidad, o “substancia divina, no sólo está en eternidad, sino que es la eternidad misma”¹⁸⁰⁰. Conocer esto es el sumo grado del conocimiento¹⁸⁰¹. Contextualizado a base de Aristóteles. Lo que llama él Primera Causa, y Primer Motor, escribe el autor de la *Suma Teológica*, “nosotros lo llamamos ‘Dios’. “Dios es el primer motor inmóvil”¹⁸⁰².

Para ‘eternizar’, santo Tomás comparte la filosofía aristotélica del tiempo¹⁸⁰³, de la que deduce el concepto negativo de eternidad. *Eternidad es lo que no es tiempo*. Eternidad silogísticamente deducida.

Mas, pese a que conocer a través de “la razón, es conocimiento defectuoso”¹⁸⁰⁴ por ser indirecto, discursivo, según el mismo Aristóteles¹⁸⁰⁵, no hay otra manera humana de avanzar hacia la verdad.

¹⁷⁹⁷ Santo Tomás, *o. c.* 1, 14.

¹⁷⁹⁸ Aristóteles, *Metaf.* XIV, 4, 1091 b.

¹⁷⁹⁹ S. Tomás, *o. c.* 1, 15. Hick, J, *God as necessary Being*.

¹⁸⁰⁰ *Ibid.* 3, 61

¹⁸⁰¹ *Ibid.* Introducción, 4.

¹⁸⁰² S. Tomás, *Suma contra gentes*, lib. 1, cap 37.

¹⁸⁰³ “Medimos el tiempo por el movimiento y el movimiento por el tiempo” (Aristóteles, *Física* IV, 12, 221 a.). El tiempo se da en el movimiento y el cambio (*Ibid.* 318 b). El tiempo es número en el cambio. Es “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”.

¹⁸⁰⁴ S. Tomás, *o. c.* 1, 4.

¹⁸⁰⁵ Aristóteles, *Analítica posterior* 2, 71 b.

Es como, a partir de la experiencia del tiempo, se deduce la existencia de la intemporalidad. “Los seres eternos, en tanto que eternos, no existen ni están en el tiempo, pues el tiempo no los envuelve ni mide de ninguna manera su existencia: prueba de ello es que el tiempo no posee sobre ellos ninguna influencia, porque ellos no están en el tiempo”¹⁸⁰⁶. Prueba tautológica. ‘Eterno’, según eso, sería simple negación (abstracta) de lo temporal.

Santo Tomás no va más allá de Aristóteles, quien sí había desmenuzado analíticamente las dificultades para conceptualizar el tiempo.

“Luego de todo lo dicho nos es preciso arremeter con el estudio del tiempo. Coviene en primer lugar plantear las dificultades que encierra la cuestión y examinar, en una argumentación exotérica, si es necesario situarlo entre los seres o bien entre los no-seres. En segundo lugar nos tocará estudiar su naturaleza.

“Primeramente se puede suponer, por los motivos que vamos a exponer a continuación, que el tiempo no existe absolutamente, o al menos que posee tan sólo una existencia imperfecta y oscura. Por una parte, en efecto, el tiempo ha sido y ya no es; por otra parte, va a ser y todavía no es; esto es de lo que se compone el tiempo infinito y el tiempo indefinidamente periódico. Ahora bien: lo que está constituido por no-seres, parece no poder participar de la sustancia”¹⁸⁰⁷.

Tampoco avanza santo Tomás sobre el platonismo de san Agustín.

“¿Quién podrá explicar con claridad y concisión lo que es el tiempo? ¿Quién podrá comprender en su pensamiento para poder luego decir sobre él una palabra? Y sin embargo, nada de nuestro lenguaje nos es tan conocido y familiar como él; entendemos muy bien lo que decimos o lo que nos dicen hablando del tiempo.

“¿Pero qué es él en sí? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo pregunta y quiero explicarlo, no lo sé. No obstante, me es posible decir con confianza que si nada pasara no habría tiempos pretéritos; y si nada pudiera suceder, no habría tiempos futuros.

“Pero estos dos tiempos, el pretérito y el futuro, ¿cómo son, si el pasado ya no existe y el futuro todavía no llega? En cuanto al presente: si siempre lo fuera no se resbalaría hacia el pasado, y ya no sería tiempo, sino eternidad. Y si el presente es tiempo porque se resbala hacia el pretérito, ¿cómo podemos decir que el tiempo ES, cuando la razón de que sea tiempo es que va a dejar de ser? En realidad, cuando decimos que el tiempo existe queremos decir que tiende a dejar de existir”¹⁸⁰⁸.

Eternidad, (no-tiempo); por deducción, ha de ser inmutabilidad. “Luego, así como la naturaleza del tiempo consiste en la enumeración de un antes y un después en el movimiento, del mismo modo la razón de la eternidad consiste en el concepto de uniformidad de lo que está absolutamente fuera de todo movimiento”¹⁸⁰⁹.

¹⁸⁰⁶ Id. *Física* IV, 12, 221 b.

¹⁸⁰⁷ *Ibid.* 10, 218 a.

¹⁸⁰⁸ S. Agustín, *Confesiones* XI, 14.

¹⁸⁰⁹ “La razón de la eternidad consiste en el concepto de uniformidad que está absolutamente fuera de todo movimiento” (*Suma Teológica* I. q. 10, a.1). “Como el tiempo se da en el movimiento, la eternidad es inmutabilidad; de donde se sigue que, siendo Dios soberanamente inmutable, debe ser soberanamente eterno. Mas no sólo es eterno, sino que es la misma eternidad” (*Ibid.* q. 10, 2).

Prisa teologal nada disimulada, y a partir de la metafísica de Aristóteles. “En el entender de Dios no se da sucesión, como tampoco en su ser. Por lo tanto, permanece siempre todo a la vez, que es precisamente lo que implica el concepto de eternidad (quod de ratione aeternitatis est). En cambio, la duración del tiempo se prolonga por la sucesión del antes y después. De donde la proporción de la eternidad a toda la duración del tiempo es como la proporción de lo indivisible a lo continuo”¹⁸¹⁰. Acoplamiento forzado de metafísica con creencia.

“Muestra también Aristóteles (*Física* VIII) la sempiternidad del tiempo en la sempiternidad del movimiento. De donde de nuevo muestra la sempiternidad de la substancia en movimiento (*Ibid.* 6). Al ser Dios la primera substancia, es, por lo mismo, sempiterno. Pero negando la sempiternidad del movimiento y del tiempo, permanece, no obstante, la sempiternidad de la substancia. Pues, si el movimiento comenzó, tuvo que ser gracias a quien lo puso en movimiento. Y así, o se va hacia lo infinito, o hacia algo que no tuvo principio”¹⁸¹¹.

Física silogística sin consistencia; porque no ha de irse a un agente exterior al tiempo, sino mantenerse en que en el tiempo “no hubo ningún principio, ningún momento de creación”¹⁸¹²

En lo que no hay acuerdo posible entre metafísica griega y monoteísmo es en cuanto a la posible eternidad del universo temporal. Eternidad exclusiva, la de Dios. No hay eternidad fuera de la suya, ni co-eternidad con la suya. Y comoquiera que puede plantearse como posibilidad, también hay que descartarla¹⁸¹³, en nombre de la Fe cristiana. “Según las enseñanzas de nuestra Fe cristiana es falso que el movimiento del Cielo sea perpetuo”¹⁸¹⁴.

En ausencia de constatación, la Física elabora modelos (teorías), sugiriendo por anticipado cómo pudo haber sucedido la cosa, o estar sucediendo. Teoría de las teorías es hoy el *Big-Bang*¹⁸¹⁵, y frente a ella Stephen Hawking repite a san Agustín: es imaginativo preguntar por ‘antes’ de eso, puesto que eso y así fue el comienzo ‘teórico’. ¿Pero el comienzo real? Fallo que confirma la precariedad de la teoría del Big-Bang. Ante la emergente teoría del universo sin principio ni fin, cabe que el

¹⁸¹⁰ *Suma contra gentes* I, 66. “Como el tiempo no se extiende más allá del movimiento, la eternidad, que está completamente fuera del movimiento, nada tiene común con el tiempo”.

¹⁸¹¹ *Ibid.* 1, 15.

¹⁸¹² S. W. Hawking, *Historia del tiempo*, 156.

¹⁸¹³ “De aeternitate mundi contra murmurantes”, en *Opuscula Omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, edición del Padre Mandonet. “Supuesto, según la fe cristiana, que el mundo no ha existido desde siempre, como afirmaron equivocadamente algunos filósofos, sino que el mundo ha tenido un comienzo en su duración, como atestigua la Sagrada Escritura, que no puede errar, se plantea la duda de si podría haber existido desde siempre”.

¹⁸¹⁴ *Suma contra gentes* 1, 20.

¹⁸¹⁵ El modelo del Big Bang supone que el universo se describe mediante un modelo de Friedman, de acuerdo con lo que se conoce como ‘modelo de big bang caliente’. (Hawking, o. c. 156). Propuesta por primera vez por el científico George Gamow en un famoso artículo escrito en 1948. L. M. Ariza (*El País* 15 / 02 / 09) dice que el término lo acuñó Fred Hoyle en un programa de la BBC en 1949, cuando lo que hace Hoyle es referirse a él en términos despectivos.

universo presente sea secuencia de catástrofes de universos anteriores, y en concatenación eterna¹⁸¹⁶.

Desde el punto de vista (teológico) agustiniano, punto de partida no es un hipotético cero físico, sino el uno absoluto, Dios, que no tiene antes, sino que es siempre. Y aun desde el punto de vista ‘científico’ se echa en olvido que el Big-Bang es hipótesis de trabajo con lo suyo de imaginativa. *Antes* de que hubiese tiempo – escribe santo Tomás- no supone fracción real de tiempo, sino tan sólo en la imaginado¹⁸¹⁷. Sin embargo, ‘imaginar’ es tan propio de teólogos como de científicos.

Científico Aristóteles para su época, desconfiaba de los teólogos. Su lógica desconfía de los que, con Hesiodo, llama “teólogos míticos”, ¿motivados por el ambiente cultural de la época’. “Ciertos teólogos de nuestro tiempo”, en sintonía con “los antiguos poetas”¹⁸¹⁸. Aunque para el razonamiento posterior, “hay tres géneros de ciencias especulativas o teóricas: la Física, la Metafísica y la Teología”¹⁸¹⁹. Cada cual a lo suyo, pero, ojo a la mitología. “No hay ninguna necesidad de examinar con profundidad y detención invenciones fantásticas de filosofías míticas”¹⁸²⁰.

Teólogos monoteístas posteriores incursionan ‘poéticamente’ en la filosofía. Eternidad que (contradictoriamente) ‘dura’. “La duración de Dios, que es la eternidad, no tiene partes, sino que es absolutamente simple, no teniendo antes ni después, por ser Dios inmóvil. Luego no se puede comparar el comienzo de toda criatura con el de algunas que se encuentran bajo alguna medida preexistente”¹⁸²¹. Sin embargo, el Primer motor preexiste y origina el cambio, su duración.

Hay que ver la inferencia dogmática como conjetural, acomodada y al ‘modelo’ aristotélico del Primer Motor, moviendo eternamente a un cosmos co-eterno. “Los que admiten la eternidad del mundo, confiesan en efecto, que Dios es causa de la sustancia del mundo, aunque la consideran como sempiterna, diciendo que el Dios eterno es causa del mundo sempiterno de la misma manera que el pie, si existiera

¹⁸¹⁶ “El Big Bang no es la única opción del origen del cosmos compatible con la física actual. La denominada cosmología cuántica de los bucles (*loop quantum*) está sumando argumentos a favor de una segunda posibilidad: que nuestro universo emergiera del colapso de un universo preexistente. La teoría ha llegado al punto de madurez necesario para hacer predicciones que pueden someterse a prueba experimental. De confirmarse, el Big Bang habría sido en realidad un Bib Bounce (o gran rebote), y el cosmos no vendría de un punto de infinita densidad, sino de una sucesión de expansiones y contracciones tal vez eternas, sin principio ni fin. [...]. Las ecuaciones de Einstein se deshacen en el origen del universo, una ‘singularidad’ matemática, un punto de densidad infinita que no puede explicarse ‘por la teoría de la relatividad’” (Javier Sampedro, “¿Y si no hubo principio?”, *El País* 28 / 12 /2008).

¹⁸¹⁷ *Ibíd.* 1, 36. La imaginación suplanta al razonamiento (*Ibíd.* 33). ¿Pero el razonamiento va más allá que la imaginación?

¹⁸¹⁸ Aristóteles, *Metaf.* XIV, 4, 1091 a.

¹⁸¹⁹ *Ibíd.* XI, 7, 1064 a.

¹⁸²⁰ *Ibíd.* III, 4, 1000 a.

¹⁸²¹ S. Tomás, *Suma contra Gentes* 1, 35.

desde la eternidad, sería causa de la huella si desde la eternidad hubiera sido impresa en el polvo¹⁸²². Argumentación familiar a la escolástica, cristiana e islámica.

De parte de Dios no habría inconveniente para la co-eternidad, salvada su libertad, inconcebible bajo la suposición de un Creador eternamente obligado. “Nada impide, pues, decir, que la acción de Dios fue desde la eternidad”¹⁸²³. La diferencia entre un Primer Motor, eterna y necesariamente tal, y un Creador personal, libre, está en que esa acción “fue desde la eternidad, pero no su efecto desde la eternidad, sino en el instante dispuesto desde la eternidad”. Argumentación debilitada por la introducción del instante.

De parte de la criatura, santo Tomás afirma, sin embargo, contra los partidarios de la co-eternidad del cosmos, que presuponen, sin demostrarla, la eternidad del movimiento. Y es curioso cómo supone él, a su vez, contra quienes suponen. “Pero suponiendo que el movimiento es sempiterno, se puede decir que el primer instante del tiempo es el principio del futuro y no fin de pretérito alguno”¹⁸²⁴. ¿Pero hay futuro sin pretérito?

Lo propio sucede tratando de refutar teológicamente el eterno retorno. Si la Fe bíblica (*Is* 25, 8; *Ap* 21, 4), sostiene que la muerte destruye el tiempo, está claro “el error de ciertos filósofos gentiles de la antigüedad, que creían, como cita san Agustín¹⁸²⁵ que se repetían los mismos ciclos de tiempos y cosas temporales [...] indefinidamente por siglos indefinidos”. Débil argumentación, por serlo de una creencia contra otra creencia.

Quienes creen tener la Biblia a su favor¹⁸²⁶, - repite santo Tomás con san Agustín- no distinguen entre repetición de lo ‘semejante’ y repetición de lo numérico, distinción procedente de Aristóteles¹⁸²⁷. El pensador hebreo se refiere – según santo Tomás- a la repetición de lo semejante, no de lo numérico¹⁸²⁸. Pero, ¿se refuta el eterno retorno admitiendo la reiteración de ‘lo semejante’?

Aristóteles argumenta a favor de un tiempo eterno geometrizando en círculo y teorizando con el ciclo, o movimiento circular. Visualizada en círculo la eternidad, impide visualizarla como recta infinita. Pitágoras y el *Timeo* entre líneas:

¹⁸²² *Ibíd.* 1, 13.

¹⁸²³ *Ibíd.* 2, 35.

¹⁸²⁴ *Ibíd.* 36. Roig Gironella, “El principio metafísico de la finalidad a través de las obras de santo Tomás”, *Pensamiento* 16 (1960) 289-316.

¹⁸²⁵ San Agustín, *Ciudad de Dios* XIII, 2.

¹⁸²⁶ *Eclesiastés* I, 9-10: “¿Qué es lo que fue? Lo que será. ¿Qué es lo que fue hecho? Lo que está por hacer. Nada hay nuevo bajo el sol, y nadie puede decir: mira, esto es nuevo; pues eso mismo fue ya en los siglos que nos precedieron”.

¹⁸²⁷ *De la generación y corrupción*, lib.II, cap. 11, 338 b.

¹⁸²⁸ *Suma contra gentes*, lib. IV, cap. 82.

“...se da simultáneamente el existir por necesidad y el existir siempre, porque lo que necesariamente existe no puede no existir. De manera que si algo existe necesariamente, es eterno, y si es eterno, existe necesariamente. Por tanto, si la generación de este ser es necesaria, es también eterna, y si es eterna, debe necesariamente darse. Así, pues, si un ser debe tener necesariamente generación, es preciso que se mueva cíclicamente y vuelva siempre al mismo punto de partida. Pues es necesario que se verifique su generación en línea recta o en círculo en caso de que su generación no tenga fin, siendo anteriormente necesario o bien que tenga fin o no lo tenga. Pero si es eterna es imposible que lo haga en línea recta, porque de ninguna manera puede haber en ella un principio, ni hacia abajo, como vemos que ocurre en las cosas que son futuras, ni hacia arriba, como ocurre con las cosas que ya han sido hechas. Y es necesario, si no es limitada, que tenga un principio, y que sea eterna. Por tanto, será necesariamente cíclica. Y, en consecuencia, se producirá necesariamente un movimiento de regresión; por ejemplo, si esto es necesario, también lo primero, y si lo es esto, también lo será lo posterior. Y esto siempre y con continuidad, ya que no importa nada decir esto por medio de dos cosas o por medio de muchas. Así, pues, lo que existe necesaria y absolutamente corresponde al movimiento y a la generación cíclica. Y si la generación se produce cíclicamente, es necesario que cada cosa vaya a ser hecha y haya sido hecha, y si ello es necesario, la generación de estas cosas será cíclica”¹⁸²⁹.

Con repetidores contemporáneos¹⁸³⁰, a medio camino de los presocráticos y de Nietzsche. Puesto que eternidad es igual a ‘siempre’, lo circunscribe todo.

Para ‘cristianizar’ a Aristóteles, santo Tomás desvía la atención (imaginativa y conceptual) de la periferia de la circunferencia, o esfera en movimiento, a su centro inmóvil. En virtud de su indivisibilidad, ‘Dios’ “intuye como presente cuanto tiene lugar en el fluir del tiempo, a manera del centro de la circunferencia cuyos puntos infinitos del círculo (*lineas rectas perpendiculares a un centro*) se refieren a Él”¹⁸³¹. Existen y consisten *desde* su centro. En el lenguaje de Cantor, en un segmento de línea hay tantos puntos como en un plano infinito.

El tiempo, (movimiento), fluye a partir de un primer motor aristotélico, que el cristianismo llama ‘Dios’. De ahí que, circunferenciado, dé conclusiones aristotélicas cristianizables.

Coeternidad del movimiento con la de su motor (inmóvil); pero desconectable en cristiano la temporalidad (provisional) del cosmos, de la eternidad inmutable de su Creador. Santo Tomás cita profusamente textos latinizados de Aristóteles, pero para concluir en contra cuando no son favorables a la creencia cristiana.

¹⁸²⁹ Aristóteles, *l. c.*

¹⁸³⁰ “Todo sucede en círculos sin fin una vez más. El ahora evanescente es eterno, porque fue infinitas veces, y volverá a ser. Una y otra cifra hacen cierta la eternidad en lo fugitivo” (Karl Jaspers, *La filosofía frente a la revelación*, 313).

¹⁸³¹ S. Tomás, *Suma contra gentes* 1, 66). Paréntesis nuestro. En términos de intuición, dicho por san Agustín bíblicamente de esta forma: La inmutabilidad de Dios preside ‘fuera’, ‘debajo’, ‘encima’ de la sucesión. “Tus años son un día, y tu día un hoy, tu hoy, la eternidad” (*Confes.* XI, 13, 16).

Dispone de larga tradición eternista neoplatónica cristiana¹⁸³² que toma o deja el pensamiento griego a conveniencia. No puede darse tiempo coeterno, había insistido san Agustín contra los presocráticos y Platón- porque en ese caso no sería eterno¹⁸³³, ya que tiempo y eternidad son ‘conceptos’ opuestos. Pero, ¿con qué lógica fuera de una ideología teologal?

5. Infinitud y eternidad

Mérito del mayor pensador de todos los tiempos, Aristóteles, es el de reconocer que la razón, eterna aspirante a ‘la verdad’, tiene como colaboradora a la duda. “Es de importancia para todo el que quiera alcanzar una certeza en su investigación saber dudar sensatamente a tiempo. Pues toda ulterior certeza o carencia de dudas proviene de la solución de lo que antes era objeto de duda; pero dar solución a una cosa no es posible si se ignora el punto de la dificultad”¹⁸³⁴. Y como toda dificultad tiene su historial, hay que estar al tanto de él, si es que se quiere aminorar la confusión. En la metodología de Aristóteles cuenta el historial del problema.

Su dialéctica se desarrolla (la oposición como invitada) en coloquio ejemplar con precedentes de réplica y contrarréplica. Cuanto mayor es la pretensión de solución, mayor ha de ser la modestia. “Respecto de estas cuestiones no sólo es difícil hallar la verdad, sino, incluso, lo es formular la duda en un razonamiento que tenga rigor”¹⁸³⁵.

Preámbulos para afrontar la controversia presente desde los presocráticos acerca del (o de lo) *in-finito*. “Lo infinito o indeterminado” (escribe él). Por imposible de conceptualizar, incognoscible. Lo que es infinito, numéricamente indeterminado, o como magnitud, *no se sabe* qué cantidad posee; y lo que es infinito o indeterminado formalmente *no se sabe* qué cantidad posee”¹⁸³⁶.

En concreto, o en teoría, ‘infinito’ connota indeterminabilidad, que la especulación occidental no ha podido esclarecer. Según Cantor, no hay conjunto de todos los conjuntos, puesto que en esa suposición daría lugar inmediatamente lugar a otro conjunto¹⁸³⁷

¹⁸³² Su gran autoridad, después de la Biblia, es la del Pseudo Dionisio. “Aquel que está por encima del reposo y del movimiento, es reposo y movimiento para todos, y el que da a cada cosa su razón de ser” (Pseudo Dionisio, *De los Nombres Divinos*). Que san Agustín había formulado: “Nos hiciste para Tí y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en Tí” (*Conf. I, 1*).

¹⁸³³ S. Agustín, *Confes.* 14, 17.

¹⁸³⁴ Aristóteles, *Metaf.* III, 1, 994 b. “La creatividad se potencia gracias a plantearse preguntas, paradojas, imposibles. Pensamos porque dudamos [...]. Los animales no dudan y por eso apenas crean desde la inteligencia. Por ende, el arte de crear es el arte de dudar para luego conectar” (Fernando Trias de Bes, “El inconsciente como aliado”, *El País semanal*, 5 de oct. 2008, No. 1.671, p. 37).

¹⁸³⁵ Aristoteles, *Ibid.* III, 1, 996 a.

¹⁸³⁶ Id. *Física* I, 4, 187 b. Hegel retoma el análisis de la infinitud diferencial en ‘cantidad’ y ‘cualidad’, que también Bergson tendrá presente.

¹⁸³⁷ J. S. M. “Paradoja de Cantor”, *DOF.* 147.

El autor *Du temps et de l'éternité* incurre en la indefinición. Eternidad e infinitud son afines, pero con afinidad indefinible. Eternidad no es tiempo total ni negación de tiempo; es perpétuo re-comienzo, origen de afinidades perpetuas, como son espacio y tiempo¹⁸³⁸. Uno de los casos en que los filósofos profesionales demuestran que son capaces de hablar sin entender lo que dicen¹⁸³⁹. La *Enciclopedia* de Hegel hace perder la paciencia a cualquiera en torno a 'finito', 'infinito', 'infinidad'.

Los pensadores presocráticos que polemizaron acerca del 'primer elemento', partieron de la (magnífica) hipótesis que "todas las cosas debieron existir alguna vez simultáneamente y que, en un momento determinado, comenzaron a moverse"¹⁸⁴⁰ hacia diversificación 'infinita'. Tal como Bergson imagina mucho más tarde la 'evolución'. Y tal como la física matemática teoriza el principio sin comienzo de la materia y del cosmos¹⁸⁴¹.

En la noción presocrática y aristotélica de 'materia' hay sinonimia de 'potencialidad', de variabilidad e intercambiabilidad entre los elementos¹⁸⁴². Hipótesis hoy altamente apreciable. "En la totalidad de la naturaleza existe algo que es su 'materia', algo que es potencialmente todos los individuos"¹⁸⁴³ Lo indefinido (ilimitado) se anuncia en elementos indeterminables, así como en totalidades o conjuntos indimensionables.

En la 'cristianización' de Aristóteles que se trae entre manos santo Tomás, repite que el Primer Motor "moviliza en tiempo infinito"¹⁸⁴⁴. El tiempo 'nació' infinito. La temporalidad (infinita) tiene principio y comienzo, pero indeterminables. "Dios produjo a la vez el ser, la criatura y el tiempo"¹⁸⁴⁵. Produjo totalidad 'infinita'. "Fuera de la totalidad de las criaturas no hay tiempo"¹⁸⁴⁶; en el sentido que el primer movimiento (productor) es de origen "sempiterno [...], de infinita duración"¹⁸⁴⁷. En la

¹⁸³⁸ Louis Lavelle, o. c. 418. "La palabra y el quisiconcepto de 'infinito' –corrientes y aun teologías y filosofías– quedan reducidos a 'comedia' verbal y pensamental. Infinito es una especie de superlativo de apelativos: grande, mayor, máximo, *infinito*; sabio, más sabio, sapientísimo, *infinito*; potente, más potente, potentísimo, *infinito*; infinitamente potente.. Fórmulas de exageración, de delirio de grandeza, de 'megalomanía'. Y lo es creer, entre benévola y totalmente, que infinito es una alabanza, y la máxima que a un ser se le puede dar en la superlativa vaguedad" (D. García Bacca, *Infinito, transfinito, finito*, p. 150. Finito-infinito conlleva cierta anfibología, puesto que todo lo finito es infinito, y viceversa. Lo finito no podría ser una categoría propiamente ontológica (N. Hartman, *Metafísica del conocimiento* I, "Finitud e infinitud", pp. 361-363).

¹⁸³⁹ "Disparos intelectuales en la oscuridad no son base para un pensamiento fecundo" (Pelkinghorne, *La fe de un físico*, 52).

¹⁸⁴⁰ Aristóteles, *Física* III, 4, 203 a; 203 b.

¹⁸⁴¹ Una exposición en G. Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, pp. 568-573.

¹⁸⁴² Id. *Metaf.* XIV, 4, 1091 b.

¹⁸⁴³ Id. *Del alma* III, 5, 429 b. "Infinitud, una de las pocas cosas en que los filósofos están de acuerdo" (Max Brod, "Sobre la búsqueda de un sentido de la existencia", Reunión de Sank Gallen, *Nueva visión del mundo*, 235 ss.). "Mundo inagotable en su infinitesimal y continua construcción en todas las direcciones, infinito [...]. Número infinito de variantes, de cualidades formales que nos ofrece este mundo circundante".

¹⁸⁴⁴ S. Tomás, *Suma contra gentes* I, 26 y 46.

¹⁸⁴⁵ *Ibid.*, lib. II, cap. 35.

¹⁸⁴⁶ *Ibid.*, cap. 16.

¹⁸⁴⁷ *Ibid.* I, 43.

creencia metafísica griega no fue convincente la afirmación de que el origen del movimiento tiene que estar en la inmovilidad. Pero el monoteísmo para en seco toda objeción en nombre de la fe. El Inmóvil *creó* el movimiento.

Los presocráticos propusieron también el infinito como principio en sí mismo, ya que todas las cosas, o son principios, o proceden de un principio. A lo que Aristóteles (polemizando aún más) objeta: el infinito no tiene principio, ya que, de lo contrario, tendría también término¹⁸⁴⁸. Queda, pues, nebulosa la diferencia entre lo infinito y lo eterno, diferencia que él mismo (sin aclararla) da por supuesta. El Ser primero, autárquico, singular, necesariamente es eterno. Pero hay también co-eternidad, y plural: la de ‘los seres eternos’¹⁸⁴⁹.

No le resulta fácil superar la polémica que le antecede. “Las consideraciones sobre el infinito encierran una dificultad, porque tanto los que rechazan su existencia como los que la admiten, se encuentran constantemente implicados en una *serie interminable de absurdos*”¹⁸⁵⁰. Puede rechazarse la existencia del infinito, y entre la maraña de opiniones no hay lugar para demostrar apodícticamente, sino para (modestamente) dejarle sitio a la *credibilidad*. “La existencia de un infinito se hace digna de credibilidad a los que consideran la cuestión, sobre todo por cinco argumentos¹⁸⁵¹; en los que hace estragos en la argumentación la ausencia de astrofísica empírica (deficiencia que Aristóteles intuye).

El hecho de que se den dos ‘actualidades’, la inmutable (en acto), y la del movimiento perpetuo hacia un acto imposible de conseguir, las sitúa a ambas en terreno metafísico, sin comprobación.

¹⁸⁴⁸ “Por tanto no parece que el infinito pueda tener un principio, antes él es el principio de los demás seres y abarca y gobierna todas las cosas [...]. El infinito, además, es un ser divino, ya que es inmortal y no puede perecer y ser destruido, como afirma Anaximandro y otros muchos filósofos”.

¹⁸⁴⁹ Aristóteles, *Metaf.* 6, 1093 b. “Las cosas eternas” (IX, 8, 1050 b). Seres determinados por el ‘siempre’, los seres eternos (VI, 2, 1077 a).. “El firmamento eterno” (*Del alma* II, t, 418 b). “Seres eternos como, por ejemplo, el sol y la luna” (*Metaf.* 1040 b). “Estas naturalezas son en todo iguales a las sensibles, excepto que ellas son eternas y las sensibles son perecederas”.

¹⁸⁵⁰ Aristóteles, *Física* VII, 4, 605. Nada tiene que ver lo inmutable en acto con lo infinito (potencial por definición), difícil de entender, como es difícil de entender el movimiento (*Metaf.* XI, 9, 1066 a), que es ‘actualidad de lo posible en cuanto es posible’ (XI, 9, 1065 b).

¹⁸⁵¹ (1) “Por el tiempo; el cual, en efecto, es infinito; (2) por la división que tiene lugar en las magnitudes continuas, ya que también las matemáticas emplean el infinito; (3) además, porque tan solo de esta forma no desaparece o se elimina el nacimiento y el perecer de los seres, es decir, si es infinito aquello de donde se saca todo lo que se produce; (4) también porque lo finito siempre siempre tiene un término respecto a algo, con lo cual es necesario que siempre cualquier ser se vea limitado en relación a otro ser; (5) finalmente, lo que mayores motivos de credibilidad ofrece y constituye al mismo tiempo el más fuerte y adecuado de los argumentos, es lo que al mismo tiempo también plantea a todos los filósofos la mayor dificultad. A saber: puesto que el pensamiento no tiene término, parece que tanto el número como las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo es infinito; pero al ser infinito lo que está fuera del cielo, parece que también deberían ser infinitos los cuerpos y los mundos. Pues, ¿por qué motivo tenían que ser vanas las cosas de acá con más razón que las de allá?” (*Fís.* III, 4, 203 b).

Lo infinito se da en la física a propósito de lo cuantitativo, de lo continuo¹⁸⁵², en lugar, tiempo o movimiento¹⁸⁵³. Sucesión (fuera de lo espacial) y duración (en el espacio) son divisibles hasta lo infinito. “Hablamos del infinito como algo carente de límites”¹⁸⁵⁴; lo que no se puede recorrer; lo que tiene recorrido inacabable; lo que tiene naturaleza observable, pero sin término ni límite (por adición, por sustracción, o por ambas). No puede percibirse por los sentidos; no puede ser cantidad ni número concretos, aunque se da en la magnitud (como cálculo), en el movimiento, en el tiempo¹⁸⁵⁵.

La infinitud no es físicamente determinable. Es noción abstracta, *meta*-física; concepto¹⁸⁵⁶ cuantitativa y numéricamente indefinido, porque, como negación que es de terminación, aparece siempre como potencial, deficiente del momento anterior y del siguiente. Seguro del momento de turno, pero constantemente sin él. De ahí el axiomático “no se da un infinito en acto”¹⁸⁵⁷. Lo infinito es potencial, y potencial “no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual hay algo”¹⁸⁵⁸. No cabe comprobar un cuerpo o un lugar infinitos. El mundo es finito, deduce *metafísicamente* a toda prisa el aristotélico santo Tomás.

Aristóteles bifurca la ontología en la del ser eterno, y la del ser infinito. El primero, ‘actual’; potencial el segundo. El ser en acto precede al ser en potencia. “En el orden de la sustancia son anteriores a las corruptibles, porque nada que sea eterno existe en potencia”¹⁸⁵⁹. Imposible que sea eterno lo que es ‘sucesivamente’; más o menos, ahora esto, después lo otro.

Y con el distintivo de ‘anterioridad’ para las cosas eternas, el de la inmutabilidad. “Inmutables”¹⁸⁶⁰. Pura actualidad, cero potencialidad; todo lo opuesto a cambio, a movimiento; definible éste como “como aquello que existe en potencia precisamente en cuanto es potencia”¹⁸⁶¹.

Lo infinito es objeto de la física, lo eterno de la metafísica; ambas ciencias (aristotélicamente) especulativas. La física se ocupa del ser potencial, del cambio, del

¹⁸⁵² “Aquello que es infinitamente divisible es continuo” (*Física* III, I, 200 b). “El infinito hace su aparición en lo que es continuo. Por esta razón ocurre a menudo que los que definen el movimiento hagan intervenir en su definición el concepto de infinito, comoquiera que aquello que es infinitamente divisible es continuo” (*Ibid.*). “La magnitud puede dividirse indefinidamente por la mitad” (2007 b).

¹⁸⁵³ *Física* II, 4, 203 a. “El movimiento no puede existir sin lugar, en el vacío, o sin tiempo” (*Ibid* I, 200 b).

¹⁸⁵⁴ *Metaf.* XI, 10. 1066 a; 1066 b).

¹⁸⁵⁵ *Ibid.* 1067 a.

¹⁸⁵⁶ Sentidos en que hay que tomar “el concepto de infinito”: (1) lo que no puede ser trascendido ni excedido; porque no es naturalmente apto para ser abarcado o medido; (2) aquello cuya evolución no tiene término, o bien apenas lo tiene por naturaleza, pero no lo tiene de hecho; (3) por lo demás, todo lo infinito lo es, o por adición, o bien por división, o bien de una y otra manera” (*Física* III, 4, 204 a).

¹⁸⁵⁷ *Física*. I, 4, 187 a. Sin embargo, “ninguna existencia es eterna si no existe en acto” (XIV, 2, 1099 a).

¹⁸⁵⁸ *Metaf.* 2006 b.

¹⁸⁵⁹ *Ibid.* 9, 8, 1050 b.

¹⁸⁶⁰ *Ibid* XIV, 3, 1091 a. “Seres inmutables e inmóviles” (*Ibid.* 2, 2, 996 a.9).

¹⁸⁶¹ *Física*, 200 b; *Metaf.* XI, 9, 1065 a.

movimiento, de la matemática (de sus entidades inmutables, pero relativas a la materia) para manejarlo. Los hombres eternos platónicos (ideales), así como los números pitagóricos tienen que ver con la realidad palpable y contable¹⁸⁶². Son realidad física idealizada. Los seres matemáticos son inmóviles, pero relativos al mundo en movimiento¹⁸⁶³. La metafísica, en cambio se atiende a lo independiente y separado de todo lo material, al ser en cuanto tal, sin nada que ver con el movimiento concreto¹⁸⁶⁴ y con sus transformaciones.

Sin que Aristóteles se sienta cien por cien seguro. “Sobre la naturaleza de estas esencias nada se ha dicho que sea fácil de explicar”¹⁸⁶⁵. La línea divisoria entre materia sensible y materia ‘entendida’ no es fácil de trazar. Porque hay materia sensible y ‘materia’ inteligible¹⁸⁶⁶. Y desde donde la materia se deja entender, no es desde sí misma. Sartre, propagandista de la nada, dirá que para entender la realidad, ininteligible de por sí, el entendimiento la aniquila. La realidad ‘entendida’ no es la realidad en sí misma. En Berkeley, exclusiva realidad es la percepción.

En los ‘orígenes’ se encuentran la *causa final* del ser; porque es *desde* un fin, *por* un fin, *hacia* algún fin. “Llegamos a la convicción de saber algo en el momento en que conocemos las causas”¹⁸⁶⁷. Y no es convincente explicar una causa por otra, en concatenación indefinida. Además de que es “imposible asimilar en un tiempo finito una serie infinita”, “el pensamiento necesita un punto de partida para entender”¹⁸⁶⁸. No se da cuenta del eslabón de una cadena, con el anterior o con el siguiente, sino con el primero y el último, que son los que definen una cadena.

¿Una cadena in-finita? Sería imposible entonces constatar en ella un primer y un último eslabón. “Aunque se dijese que es infinita la muchedumbre de las causas, tampoco ello podría ser objeto del conocimiento”¹⁸⁶⁹. Lo in-finito, inexistente real, tampoco es conceptualmente ‘dimensionable’.

Mas, al ser conceptos abstractos ‘concreto’, ‘lo finito’ y ‘lo infinito’, se entra en la dificultad de su demarcación entre lo mental y lo extramental. “La causa final se

¹⁸⁶² *Metaf.* XIV, 1, 3-6. El número es lo sensible sin lugar (*Metaf.* XIV, 4, 1091 b; 1092 b). Del número, cuantitativamente finito, la mente pasa a la esencia del número. La teoría de los conjuntos infinitos de Cantor nos dice que la noción de infinito se puede adquirir del mismo modo que la idea del número (N. Hartman, “Finitud e infinitud”, en *Metafísica del conocimiento* I, 361-363).

¹⁸⁶³ *Metaf.* III, 2, 997 b.

¹⁸⁶⁴ S. Tomás, *Suma contra gentes*, 2, 16.

¹⁸⁶⁵ Aristóteles, *Metaf.* XII, 8, 1073 a.

¹⁸⁶⁶ *Ibid.* VII, 11, 1037 a. Y no concebimos la materia si no es en un objeto en cambio y movimiento” (II, 1, 994 b).

¹⁸⁶⁷ Aristóteles, *Metaf.* II, 2, 994 a. Y entre ellas, la final. Finalidad es “aquello que no se hace en orden a otro ser, antes es él aquello en orden a lo cual son las demás cosas” (*Ibid.* 994 b).

¹⁸⁶⁸ *Ibid.*

¹⁸⁶⁹ *Ibid.* II, 1, 994 b. “Es imposible remontarnos hasta lo infinito, porque no se da tal proceso en las causas finales, ya que lo infinito repugna a la noción de fin” (S. Tomás, *o. c.* I, 38).

halla en la razón, en la inteligencia”, no en la realidad física¹⁸⁷⁰. “El fin es un principio de raciocinio, no de acción”.

Lo infinito en sí es abstracción para referirse a lo inabarcable, como son abstracción ‘magnitud’¹⁸⁷¹, ‘cantidad’ ‘lo concreto’ ‘idea’ o ‘número’. “Hablan, efectivamente, de la existencia del hombre en sí, del caballo en sí, no de otra manera que hacen los que admiten la existencia de los dioses, pero de unos dioses semejantes a los hombres en sus formas. Ni éstos hacen otra cosa que concebir hombres eternos, ni aquéllos (los matemáticos) hacen otra cosa que *inventar entidades sensibles eternas*, en lugar de las ideas (platónicas)”. “El movimiento y el tiempo son infinitos, y *no menos la intelección* cuando lo que se toma como objeto no permanece”¹⁸⁷². ¿Lo indimensionable flotando como abstracción? Porque, lo infinito es entidad de razón en cuanto que es posibilidad¹⁸⁷³.

¿Qué dosis entitativa le corresponde a ‘lo infinito’? La metafísica tiene presencia la era de la nanociencia transfísica¹⁸⁷⁴. El Ser, omnipresente en cada cosa¹⁸⁷⁵, es tan naturalmente cognoscible, que, a nivel alguno, no puede ser incognoscible¹⁸⁷⁶. El problema estriba en la dosificación ontológica y cognitiva del ser. Porque todo cuanto puede ser pensado, determinado o indeterminable, de todos modos, ‘es’¹⁸⁷⁷. Y es el caso de la infinitud, no entre los modos del ser, indeterminada e indeterminable. Lo universal -escribe Aristóteles-¹⁸⁷⁸ es una manera de ser: ser indeterminado; si bien el Ser indeterminable y la mente indeterminable potencian más la indeterminabilidad.

A propósito de ‘la mente’, Aristóteles es ambiguo entre la Mente Primera, universal, totalmente separada de la duración temporal, y otro tipo de mente. La Mente Primera está siempre en acto. Son convertibles en ella lo existente y lo posible, porque el acto puro en que consiste agota todas las posibilidades. La mente del animal pensante, sin embargo, es en parte separable del espacio-tiempo, en parte inseparable. Por un lado siempre en acto, por el hecho de estar ahí; pero, por otro lado, es ‘potencial. “La mente es, en este sentido, inseparable; no es pasiva ni está mezclada con nada, pues es esencialmente actualidad”¹⁸⁷⁹. Pero, si es esencialmente

¹⁸⁷⁰ Aristóteles, *Física* II, 9, 200 b.

¹⁸⁷¹ “La magnitud no es lo mismo que la esencia de la magnitud” (Aristóteles, *Del alma* 3, 429 a.

¹⁸⁷² *Ibid.* II, 8, b.

¹⁸⁷³ Lo infinito se da en el entendimiento como posibilidad, pero no en la naturaleza real. “En las cosas perpetuas no difiere el ser de la posibilidad” (S. Tomás, *o. c.*, 3, 93). “En la naturaleza se encuentran todas las cosas posibles; si no, sería imposible; pues en lo sempiterno no difieren el ser y la posibilidad de ser” (*Ibid.* 91).

¹⁸⁷⁴ B. Lonergan, *Insight*, 393-398. Dándole seguimiento a la gnoseología clásica, el neoescolasticismo y neotomismo aristotélicos continúan aportando análisis en el realismo mental.

¹⁸⁷⁵ “La palabra ‘ser’ tiene muchos sentidos; se aplica a la sustancia, a la cantidad, a la cualidad, o a cualquiera otra de las categorías” (Aristóteles, *Del alma* I, 5, 410 a. S. Tomás, *Suma teológica* I, q. 79, 9, 7.

¹⁸⁷⁶ Id. *Suma contra gentes*, lib. cap. 83.

¹⁸⁷⁷ Aristóteles, *Metaf.* VII, 13, 1039 a.

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*

¹⁸⁷⁹ *Del alma* 430 b.

actualidad, ¿cómo se conecta y se desconecta de la actualidad omnipresente de la Primera Causa, del Primer Motor? Quizá en el sentido de que, como las cosas en la mente son imagen de las extramentales, la mente del animal con razón es imagen y semejanza de una mente universal. Lo que tenga de determinable esa imagen y semejanza, remite, en eterno retorno, a la problemática expuesta.

El Ser es cognoscible y re-cognoscible en cuanto reflejo en el entendimiento; *desde* el entendimiento. Pensar y ser (desde la metafísica asiática, y desde Parménides) se integran hasta el punto de no poderse dar uno sin el otro. El Ser y la mente, su espejo, son la misma infinidad. “...potencia infinita del entendimiento [...] no en la magnitud, sino en la sustancia espiritual”¹⁸⁸⁰. El ser carece de sentido sin la mente, como ésta sin el ser¹⁸⁸¹. La mente tiene capacidad infinita para reflejar la infinidad del ser. Insistencia aristotélica, que le da presencia hoy en materia de pensamiento.

Todo es mentalizable en la medida que la mente puede totalizarse. Potencialmente, todo es pensable. Todo, absolutamente, es objeto de conocimiento¹⁸⁸²; incluída la mente que conoce. Todo pensamiento consta en el Acto Puro de Aristóteles; (equivalente del ‘Dios’ monoteísta).

En principio, la totalidad de cuanto existe es mentalizable; al modo de la totalidad ‘luz’ explicitada en colores; la misma apareciendo diferente¹⁸⁸³. El pensamiento está implícito en todo, explícito sólo en parte. Tratando de explicarlo, los filósofos, en alarde interminable, no dejan de escribir ‘infinidad’ de páginas.

A propósito de ‘la mente’, sea humana, sea divina, santo Tomás, en su misión de cristianizar a Aristóteles, escribe:

“Nuestro entendimiento se extiende hasta lo infinito. Se muestra en que, dada una cantidad, puede pensarla mayor. En vano se daría esa ordenación del entendimiento a lo infinito si es que no se diera alguna cosa infinitamente inteligible. Conviene, pues, que se dé alguna cosa inteligible

¹⁸⁸⁰ *Ibid.* 2, 69. Fuera de la magnitud cuantitativa, ‘infinito’ adquiere sentido equívoco (*Ibid* I, 20). De ahí que, aunque referido al mundo sensible tenga sentido negativo, de ‘potencial’, no así referido a Dios. Y no en cuanto que carezca de término, sino porque es perfectísimo (actualísimo) [*Ibid.* I, 43]. Como el infinito cuantitativo es potencialmente infinito, Dios es actualísimo. En la metafísica bergsoniana, sin ‘Dios’, aparece este resabio hegeliano: “A veces identificamos absoluto e ‘infinito’” (*La pensée et le mouvant*, 175). Tratándose de la ‘persona’, que no logramos identificar a pesar de símbolos y más símbolos, “Absoluto” es sinónimo de perfección, absolutamente carente de potencialidad.

¹⁸⁸¹ “En algún sentido el alma intelectiva es todas las cosas existentes” (*Del alma* III, 7, 431 a, y 432 a). “El entendimiento en acto es idéntico a su objeto”. “El entendimiento especulativo es lo mismo que su objeto” (*Ibid.* III, 4, 429 b). “El conocimiento actual es idéntico a su objeto” (*Ibid.* 5, 420 b). “El conocimiento cuando es activamente operativo, es idéntico a su objeto” (*Ibid.* III, 7, 431 a).

¹⁸⁸² *Del alma* 4 y 5.

¹⁸⁸³ “La mente en estado pasivo, es tal que viene a ser todas las cosas. Pero la mente tiene otro aspecto, según el cual ella hace todas las cosas; es éste un estado positivo como la luz, pues la luz, en algún sentido, hace entonces los colores, que son potenciales” (*Ibid.* 430 a.9).

infinita, que a su vez conviene que sea la máxima de las cosas. Es la que llamamos Dios. Por lo tanto, Dios es infinito”¹⁸⁸⁴.

Equivocidad de ‘infinito’ con ‘acto perfectísimo’; sin poder disimular, en connotación eternista, la seudológica del creyente en el “conviene pues...”, así como en precipitado “por lo tanto”.

La contradicción de una inmutabilidad metafísica con *vida* (física), en que Aristóteles no repara, les viene de maravilla a los ontólogos cristianos. ¿Cómo hacerse idea de una vida inmóvil? Santo Tomás se ampara en el teólogo greco-cristiano san Gregorio de Nissa, quien pasa de largo por la aporía. La noción ‘eternidad’ hay que despejarla de toda noción espacio-temporal. Eternidad no es tiempo fijo en inmovilidad. Pero, si la vida es movilidad, ¿cómo pensarla destemporalizada, inmóvil?

Y ¿por qué negarle a la argumentación creyente que lleve la *credibilidad* a su propio campo, cuando bajo credibilidad es como Aristóteles enseña a teorizar ‘lo infinito’ y eterno sin coordinación convincente?

6 Infinitud mental

¿En qué grado la energía que piensa es universal, genérica? ¿En qué grado es individual y personal? El pensamiento asiático es menos ambiguo en esto que el aristotélico.

El monismo asiático, que da por inexistentes el tiempo y la mente individual, se deja entender antes que el discurso aristotélico con dos tipos de mente: “la inteligencia más divina de todas”¹⁸⁸⁵, y la del animal inteligente.

Correspondiente división de la eternidad. Eternidad por antonomasia, la del Primer Motor, Primera Causa, Primer Acto, simultaneidad absoluta, sin potencialidad alguna; y la del tiempo eterno, con la potencialidad sucesiva en su noción¹⁸⁸⁶.

Respecto de la mente en el animal lógico, tan pronto la teoriza ascendente, de sensación a abstracción, como descendente, a partir de una energía extratemporal que la pone en acción; porque en la ‘divinidad’ está contenida toda la Naturaleza¹⁸⁸⁷; todo deriva de ella.

¹⁸⁸⁴ S. Tomás, *Suma contra gentes* I, 43.

¹⁸⁸⁵ Aristóteles, *Metaf.* XII, 8, 1074 a. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*; Id. *Die Psychologie lehre von nus poiëtikos*.

¹⁸⁸⁶ “Los astros divinos”, en eterno movimiento (*Metaf.* IX, 8, 1050 b). “Existen siempre en acto”, en el sentido de inamovibles. “Tienen el movimiento de traslación en sí mismos y por sí mismos” “Los cuerpos divinos que se mueven en el Cielo” (XII, 8, 1074 a); fuera de su movimiento de traslación inmovilizables, ‘divinos’ en su unicidad. “Lo que eterna y continuamente está en movimiento también es uno; luego también existe sólo un único Cielo” (*Ibid.*).

¹⁸⁸⁷ *Ibid.* XI, 10, 1059 a. Broad, *The Mind and its place in Nature*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1981.

El Ser total y omnipresente, antropomórficamente divinizado, es autosuficiente¹⁸⁸⁸. Y “su existencia no es un largo sueño”. Es vida en expresión máxima; pensante y ‘divina’. Tan autárquica e independiente, que, no necesita nada ‘fuera’ de sí misma. Nada hay ‘fuera’ en su pensamiento. No necesita información alguna ‘exterior’. Todo está dentro de ella. “La intelección de sí misma la realiza la inteligencia en un acto que dura eternamente”. No tiene otro objeto (ni lo necesita) que ella misma. “Se entiende a sí misma y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento”¹⁸⁸⁹. Todo está pensado en ella, porque todo es en y desde ‘su’ pensamiento. En la carta a los *Colosenses* (1, 17) *tá panta én aútö sunesteken* (las cosas todas en él mantienen su consistencia”).

Mental en sí mismo, el primer motor cósmico es también primer motor de la mente del animal racional. Acerca del “punto de origen en las mociones del alma, la respuesta es evidente: igual que en el Universo, también aquí es movido por lo divino, ya que, de alguna manera lo divino es en nosotros la causa de nuestras mociones. El principio y la causa es necesario que sea algo extrínseco a las cosas de que es principio, y que pueda existir separado de ellas”¹⁸⁹⁰

El punto de partida de la razón no es ella, sino algo anterior y superior, y “nada fuera de lo divino puede ser superior al entendimiento y a la razón”¹⁸⁹¹. “El pensamiento no es el punto de partida del pensar”; sugiere energización anterior, su principio.

Aunque Aristóteles deja en veremos la aclaración de esa X ‘divina’, deja clara su creencia de que el dinamismo en el animal lógico se activa desde fuera de él. Denuncia continuidad de anterioridad.

Si para su maestro Platón el tiempo es eternidad de segunda, imagen-caricatura de ‘la’ eternidad, para Aristóteles la mente es referente de una y de otra. Refleja a ambas.

Explicarlo cuesta. “La cuestión de la imaginación es oscura”, ni está más claro el panorama para el resto de la mente. “En el caso de la mente y de la facultad de pensar nada es aún claro”¹⁸⁹². “Entiendo por mente aquella parte por medio de la cual el alma piensa y hace sus juicios”¹⁸⁹³. *Parte*, facultad pensante y judicativa del alma, no toda el alma.

¹⁸⁸⁸ Aristóteles, *Gran Ética* II, 1212 b; 1213 a.

¹⁸⁸⁹ *Metaf.* XII, 9, 1074 b. Santo Tomás cristianiza eso. “El entendimiento divino no recibe el conocimiento de las cosas, como ocurre con nuestro entendimiento, sino que su conocimiento causa las cosas” (*Suma contra gentes* 1, 65-66). Todo lo conoce en su causa, es decir, en Sí Mismo.

¹⁸⁹⁰ *Ibid.* III, 3, 999 a.

¹⁸⁹¹ Aristóteles, *Ética Eudemia* VIII, 2, 1248 a.

¹⁸⁹² *Del alma* II, 3, 414 b.

¹⁸⁹³ *Ibid* III, 4, 429 a.

Indeterminabilidad oscura. Tautología negativa, *aquello que no es* otras partes de la energía vital. Indeterminabilidad presente en grandes pensadores posteriores. Sin depurar su vocabulario, ('espíritu', 'pensamiento'), Descartes pone la esencia del espíritu en el pensamiento¹⁸⁹⁴. Hegel es clásico en ambivalencia:

“Cuando se trata del pensamiento, se debe distinguir el pensamiento finito, el pensamiento según el entendimiento, del pensamiento racional, infinito. Las determinaciones del pensamiento, tales como ellas son de un modo inmediato, en el estado individual, son las determinaciones finitas. Pero lo verdadero es lo infinito en sí mismo, que lo finito no podrá expresar y colocar ante la conciencia. La expresión pensamiento infinito podrá parecer singular a aquél que no puede liberarse de la opinión de los últimos tiempos, según la cual, el pensamiento es siempre finito. Pero, en el hecho, el pensamiento es, por esencia, infinito”¹⁸⁹⁵.

Volviendo a Aristóteles, podemos saber *en qué* está la mente, pero poco o nada *qué es*. Puede estar sin pensar¹⁸⁹⁶, o pensando. Pero resulta incomprensible el hecho de que esté en todas las cosas (puesto que todas son 'inteligibles') y, sin que podamos determinar qué y cómo es eso.

Santo Tomás aristoteliza. La energía vital, cuando piensa, se manifiesta pluriforme, por 'partes', 'aspectos', 'facultades', 'capacidades', 'potencias' "El alma, que es la más noble e las sustancias inferiores, aunque sustancialmente es simple, es, no obstante, múltiple en potencia y capaz de muchas operaciones: de ahí que necesite para ejercer sus operaciones diversos órganos cuyos actos propios son las diversas potencias del alma”¹⁸⁹⁷. Si las ideas se dan contiguas, simultáneas, inmediatamente sucesivas¹⁸⁹⁸, lo mismo que sus dinamismos ('partes'), ¿cómo y cuándo puede dejar de ser neuronal? Lo empírico se le hace dificultoso a la ideología inmortalista.

¿“En qué sentido hablamos de 'partes' del alma, y cuántas son ellas”? Pregunta inevitable¹⁸⁹⁹. En realidad, sus manifestaciones van desde ser causa del movimiento del organismo, hasta poder prescindir de él¹⁹⁰⁰. Y su máximo rendimiento operacional es el *entendimiento posible*, que según santo Tomás¹⁹⁰¹, “no es una potencia corporal”.

¹⁸⁹⁴ *Discurso del método*, 4^{ta}. Parte.

¹⁸⁹⁵ Hegel, *Lógica* I, XXVIII. Se tiene a sí mismo por objeto. Aristotelizando, “el yo, el pensamiento es, por consiguiente, infinito, porque en el pensamiento está en relación con un objeto que es él mismo”.

¹⁸⁹⁶ “La mente no piensa siempre” (*Del alma* III, 4, 424 b): como puede estar en acción, pensando cosas, o constituida ella misma en objeto de pensamiento (*Ibíd* 430 b).

¹⁸⁹⁷ *Suma contra gentes* 2, 72.

¹⁸⁹⁸ Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo* 451 b.

¹⁸⁹⁹ Id. *Del alma* IV, 8, 432 a.

¹⁹⁰⁰ *Ibíd.* III, 3, 427 a.

¹⁹⁰¹ *Suma contra gentes* 2, 72 “El entendimiento posible es, en cierto sentido, una potencia infinita, pues por él juzgamos las cosas infinitas en número, en cuanto que por él conocemos los universales, en los que están comprendidos infinitos particulares en potencia”.

Las capacidades del alma “parecen ser ellas infinitas”¹⁹⁰²; desde el cero biológico al infinito *nous* (‘espíritu’). Santo Tomás no se desprende del magisterio griego: la potencia del entendimiento es infinita¹⁹⁰³. Sutidor imposible de determinar, por multiforme.

Además de incontables, las ‘partes’ del alma son ‘separables’¹⁹⁰⁴. Operacionalmente tan distantes como poder contactar lo temporal y perecedero, o, como, en el otro extremo, lo inmortal y eterno. Hasta parecer que fueran almas diferentes. “Parece tratarse aquí de una especie distinta de alma, y solamente una admite una existencia separada, como lo inmortal de lo perecedero”¹⁹⁰⁵.

Para el espiritualismo escolástico hay algo inmortal en el alma, aunque precisamente no eterno, que Aristóteles no aclara. Al darle partes al alma, y separables, alguna es mortal, alguna otra inmortal. Mortales, y no tanto sus operaciones biológicas¹⁹⁰⁶. Pero el hecho es que la energía vital (‘alma’) “puede ser tomada como un todo, o tomada solamente como capacidad de pensar”¹⁹⁰⁷. En tal sentido “la mente es separable”, y en cuanto separable, inmortal y eterna¹⁹⁰⁸. Si biológicamente es perecedera, “sólo ello (lo mental) es inmortal y eterno”.

Lo que Aristóteles no precisa son los puntos, y menos las líneas de separación entre las ‘partes’ del alma; las involucradas en lo corporal y las que tienen que ver con infinitud mental. Entrando y saliendo de órbita inmortalista platónica, llega hasta lo lógicamente irregular. No existen, escribe, “el hombre idea, imperecedero, y el hombre imperecedero”¹⁹⁰⁹, aunque conste de partes imperecederas.

Minuciosamente observada por Aristóteles la energía vital a escala biológica¹⁹¹⁰, se le vuelve más y más difícil a medida que avanza hacia las manifestaciones que no

¹⁹⁰² Aristóteles, *Del alma* VI, 9, 432 a. Impreciso Hegel calificando la metafísica antigua. “El pensamiento de la metafísica antigua es un pensamiento finito, porque se mueve en determinaciones del pensamiento, cuyos límites considera fijos e infranqueables, y tales, que no se les podría negar por segunda vez” (*Lógica* I, p.115).

¹⁹⁰³ O. c. 2, 59.

¹⁹⁰⁴ Aristóteles, *Del alma* III, 4, 424 b.

¹⁹⁰⁵ *Ibid.* I, 2, 414 b.

¹⁹⁰⁶ Riedl, R., *Biologie der erkenntnis: Die Saamesgeschlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin, 1979. La vida, en su conjunto, no muere. Inmortalidad truncada la de la vida biológica sólo en parte, porque la totalidad universal no se afecta con las desapariciones individuales. “Todos los seres en sus funciones distintas colaboran a una con la conservación del universo” (*Metaf.* XII, 10, 1075 a). Todo viviente muere dentro de la inmortalidad cósmica. La ambigüedad de Aristóteles en torno a ‘lo divino’ permea su concepto de inmortalidad biológica. Porque toda vida está organizada en orden a sobrevivir. Participa de lo inmortal y divino, no permaneciendo en la existencia individual (numérica), sino en forma específica, “su imagen, idéntica, no numericamente, sino de forma específica” (*Del alma* III, 415 a; 415 b).

¹⁹⁰⁷ *Ibid.* 4, 429 a.

¹⁹⁰⁸ *Ibid.* III, 429 a; 429 b.

¹⁹⁰⁹ *Metaf.* XI, 10, 1059 a.

¹⁹¹⁰ Teniendo en cuenta el largo historial de opiniones, Aristóteles da la suya propia.. Esa energía es “la primera actualidad de un cuerpo natural que posee potencialmente la vida” (*Del alma* II, I, 412 a). Cuerpo natural en el sentido de vitalizable, potencialmente vivificable; es decir, previamente organizado. De ahí que “el cuerpo no puede ser la actualidad del alma, sino que el alma es la actualidad del cuerpo” (*Ibid.* II, 2, 414 b); la activación de su organización.

son la vegetal y animal. Porque ‘alma’ no sólo es “*aquello por lo que vivimos y sentimos corporalmente y por lo que nos movemos, sino también “aquello por lo que entendemos”*¹⁹¹¹.

En el animal con razón, el ‘área’ operacional de la energía vital no se circunscribe a la de moverse en el espacio, ni, más hacia el interior de sí misma, en potencias orgánicas comunes con el animal (imaginación, memoria, estimativa¹⁹¹²), facultad esta última que la escolástica llama ‘cogitativa’ en el animal con razón, asignable a la dinámica del *entendimiento pasivo*.

Sensaciones, imágenes, recuerdos, hacen la *experiencia*¹⁹¹³; cantera de la que el animal racional extrae la idea, lo universal de lo particular. Capacidad que no es de signo ‘eterno’, pues andan de por medio sensaciones, imágenes, temporalidad¹⁹¹⁴. La eternidad no es empírica.

La labor de extracción de lo universal de lo particular está a cargo de lo que Aristóteles llama *entendimiento agente*. La polémica en torno a su explicación, y su correlación con el *entendimiento posible*¹⁹¹⁵, cómo se originan las ideas, animó la dialéctica en las universidades de la Edad Media. El entendimiento agente cósmico, común, impersonal, si bien con otras designaciones, sigue haciendo acto de presencia en la filosofía posterior¹⁹¹⁶.

Por más que se repita que Aristóteles es el padre del realismo, (como su maestro Platón lo es del idealismo), tanto Aristóteles como sus escolásticos, son filosóficamente nadie sin ‘ideación’. “La verdad propiamente hablando, no se halla en las cosas, sino en la mente”¹⁹¹⁷. “Lo falso y lo verdadero no está en las mismas cosas, sino tan sólo en la mente [...]. Lo verdadero está más bien en una modificación del entendimiento”¹⁹¹⁸; del entendimiento procesando, almacenando y recordando cosas des-materializadas, ‘semejanzas’ de las que, supuestamente, se dan en el espacio-tiempo.

La mente no trabaja con cosas fuera de ella, sino con ‘semejanzas’ de cosas (*especies inteligibles* las llama la escolástica), y ‘multiplicadas’ en el laboratorio

¹⁹¹¹ *Metaf.* III, 2, 414 b.

¹⁹¹² Acuse de recibo de estímulos sensitivos en la conciencia animal de la diferencia.

¹⁹¹³ “Del sentido nace la memoria, de muchas memorias la experiencia, y de la experiencia el concepto universal, que es el principio de la ciencia...” (*Metaf.* I, 1, 980 b;; *Análitica Posterior* II, 19, 99 b).

¹⁹¹⁴ S. Tomás, *o. c.* 2, 73.

¹⁹¹⁵ “En el alma intelectiva hay una potencia activa respecto de los fantasmas [imágenes] que los hace inteligibles en acto, y se llama *entendimiento agente*; y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el entendimiento *posible*” (*SCG* 2, 77).

¹⁹¹⁶ L. Feuerbach, *De ratione una, universali, infinita* (1828), su tesis doctoral. Wals Plana, T. *Del yo al nosotros. Lecturas de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Edit. Estela, Barcelona, 1971.

¹⁹¹⁷ S. Tomás, *Ibid.* I, 60.

¹⁹¹⁸ *Aristóteles*, *Metaf.* VI, 3, 1028 a.

procesal¹⁹¹⁹. Proceso de elaboración que la escolástica aristotélica llama *entendimiento posible*; graduado desde capacidad genérica para entender¹⁹²⁰ cosas de poca monta hasta su máxima potencia entendiendo lo universal (no singular), y graduados, lo más universal (matemático) y lo absolutamente universal (metafísico). “En nosotros, la máxima potencia cognoscitiva”¹⁹²¹. Trampolín hacia el Ser inobjetivable, porque, “a ningún objeto le es propio el ser infinito. Pues en ese caso no sería lo infinito carácter propio del ser infinito”¹⁹²².

La mente oscila a merced del Ser actual o potencial; entre el momento potencial ella misma, o activada. La mente, ni piensa siempre, ni intermitentemente”¹⁹²³; en el sentido de corriente vital ininterrumpida que, con el tiempo cronológico de por medio, cambiara de dirección. O se identifica con el objeto del pensamiento, o está a la espera de eso. “El *conocimiento actual* es idéntico al objeto. El *conocimiento potencial* es, en sí, en el individuo, anterior temporalmente al conocimiento actual, pero considerado en general no es temporalmente anterior”. Una vez que la mente pasa de ser potencia a la acción, las cosas (exteriores), potencialmente mentalizables, pasan a identificarse con la mente¹⁹²⁴. Porque todo, cosa por cosa, es *mentalizable*.

Las cosas materiales son des-materializables por ella; las temporales, des-temporalizables. Al pensarlas, el pensamiento las ‘actualiza’ en la modalidad ‘pensamiento’, haciéndolas una misma y sola cosa con él. Poder y potencia para lo infinito, indefinible, indeterminable.

Aristotelismos europeos ‘posteriores’ acreditan al Aristóteles griego. “Es preciso convenir sin reservas que el pensamiento antiguo es fecundo”¹⁹²⁵. Aristotelismos ‘spinozianos’, o ‘hegelianos’ están de regreso; infinitismos del pansiquismo monista asiático que Aristóteles deja en entrelínea.

¹⁹¹⁹ S. Tomás, *o. c.* II, 98. Le Senne, R. «Les idées et leurs sources», Intr., a *Panegirique de Trajan*, de Durry M. Plin.
¹⁹²⁰ “Cuando la mente piensa lo altamente inteligible, no es por ello menos capaz de pensar en cosas de poca monta” (*Del alma* III, 4, 429 a). “El *entendimiento posible* es el medio con que el alma entiende, o el hombre a través del alma”. Retruécano que santo Tomás recoge de su lectura latina del tratado *Del alma*, de Aristóteles.

¹⁹²¹ S. Tomás, *o. c.* II, 62.

¹⁹²² Aristóteles, *Metaf.* II, 1, 974 b.

¹⁹²³ Aristóteles, *Del alma* 429 b; 430 b.

¹⁹²⁴ “El conocimiento actual es idéntico a su objeto” (*Ibid* 430 b). “En el caso de las cosas que carecen de materia, lo que piensa y lo que es pensado son lo mismo, porque el conocimiento especulativo es lo mismo que su objeto” (*Ibid*. 429 b). “En las cosas inmateriales el entendimiento no es distinto del objeto y la intelección” (*Metaf.* XII, 9, 1074 b). “Los objetos materiales no tendrán la mente en sí mismos, porque la mente es potencialmente idéntica a ellos tan sólo independiente de la materia” (*Física* III, 4, 430 b). A. N. Whitehead, *The function of Reason*, Princenton University Press, 1929 (Boston Press, 1958). Id. *Modes of Thought*, 1938.

¹⁹²⁵ N. Hartman, *Metafísica del conocimiento* I, 367. X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (1983). J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*.

Feuerbach parece estar transcribiendo el panpsiquismo de Hegel: “La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la conciencia”¹⁹²⁶. El advenimiento de Hegel disponía de gran pretérito.

Hartman interpone una distinción entre el plano racional y el lógico. La *ratio* se refiere a la esfera de la gnoseología actual; lo lógico, a la ideal, que puede no ser racional. El ser, y su aprehensión, no pueden estar del todo bajo las mismas leyes.

En tal planteamiento, finitud e infinitud son metáfora para la razón (‘ficción del *intellectus infinitus*’)¹⁹²⁷, territorio mental en que las hipótesis especulativas son, por igual, tan indemostrables como irrefutables.

La mitología lógica, y la lógica mitológica (‘yo absoluto’, ‘el entendimiento de Dios’, ‘el espíritu objetivo de la historia’, el ‘archetypus’, ‘la inteligencia inconsciente’) demuestran que en filosofía no es fácil de superar el antropocentrismo¹⁹²⁸.

Sin embargo, lo valioso es eso a que renuncia la razón en nombre de la lógica, y al precio de la logomaquia. “Lo filosóficamente valioso del *intellectus infinitus*, no es el *intellectus*, sino el *infinitum*. No se comprende por qué este *infinitum* indiscutible que apunta más allá de la *ratio* humana, haya de ser inherente a un ‘intelecto’¹⁹²⁹. Quizá es más lógico el monismo asiático, implícito en Aristóteles. No es que haya *intellectus infinitus* por un lado, e *infinitum* por el otro. Simplemente, hay infinidad e infinitud.

7. Futuro y eternidad contradictorios

Transcurren milenios entre la convicción aristotélica de que el futuro del Ser no es posible, porque es lo absolutamente actual, y el desarrollo lógico-científico de los conceptos de posibilidad¹⁹³⁰ y de probabilidad¹⁹³¹, que no van por esa vía ontológica. El vocabulario filosófico ‘real’, ‘virtual’, ‘posible’, ‘probable’, pasa a circular

¹⁹²⁶ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 37. O, “en la conciencia del infinito, el concepto de que se es consciente es la infinitud de la propia conciencia”. Su tesis académica fue “De infinitate, unitate atque communitate rationis”; redactada después para su publicación como “De ratione una, universali, infinita” (1828).

¹⁹²⁷ N. Hartman, *o. c.*, cap. XVI

¹⁹²⁸ “...recuerdan directamente la mitología de tiempos inmemoriales que sólo podían imaginar que las leyes naturales habían sido dadas por una razón universal. Lo mitológico no se ha extinguido aún en la filosofía; el idealismo lleva el antropomorfismo en la sangre. Todavía en la actualidad no es posible pensar una legalidad basada puramente en sí, ni puede desprenderse de los carriles de la analogía, al igual que nuestro entendimiento, para comprender la naturaleza, tiene que ‘pensar’ sus leyes. Siempre se vuelve a pasar por alto que ese pensar es imitativo y que nada tiene que ver con el ‘crear’ originario. Es más aún: luego se da la vuelta al asador y se sostiene que no puede haber nada que no sea el pensar, puesto que de lo no pensado nada sabemos: es impensable” (N. Hartmann, *o. c.*, p. 370). Barton Culten, *Mind. Its Origins and Goal*, Yale University Press, 1926.

¹⁹²⁹ Hartman, *o. c.* p. 368.

¹⁹³⁰ D. M. Armstrong, *A Combinational Theory of Possibility*, Cambridge, 1950.

¹⁹³¹ R. Carnap, *Logical Foundation of Probability*, 1950.

científicamente en la lógica modal que impone Saul Wripkle, *es necesario que*, \Box , *es probable que* \Diamond .

El concepto, sin embargo, no se ha podido esclarecer más allá del planteamiento aporético de Aristóteles: ‘es imposible aquilatar qué es la imposibilidad’; por lo mismo, qué es la posibilidad. Para santo Tomás, el Ser no difiere de su posibilidad. En el Ser, no cabe posibilidad fuera de su actualidad. Al estar realizados en la Naturaleza todos los infinitos posibles, lo infinito sólo es posibilidad *mental*.

La idea sutil, indeterminable¹⁹³² de lo posible, la mayoría de las veces utilizada con desconocimiento de causa, lleva a conclusiones deficientes en claridad¹⁹³³.

Leibniz opone ‘posible’ a ‘necesario’. Si ser necesario es aquello cuyo opuesto implica contradicción, posible es lo que no implica necesidad en su existencia¹⁹³⁴. El mundo presente pasó de ser posible a existente por un acto creador; y de la mejor de las posibilidades a la mejor de las realidades¹⁹³⁵; optimismo creyente que le causó conocida reacción de hilaridad a Voltaire.

Llevándolo al tema del tiempo, Bergson aproxima ‘posible’ a ‘virtual’¹⁹³⁶, contrapuesto a ‘real’¹⁹³⁷. ‘Es por lo que la mente retroactiva puede verlo en un pasado donde fue posible. Según eso, “lo real es que se hace posible, y no lo posible que llega a ser real”¹⁹³⁸, escribe, muy próximo a Hegel. Posible realizado, o posible realizable. Lo posible realizado puede ser visto como posible imaginado. La ignorancia en cuanto a su posible ‘realización’, va situándolo mentalmente en las categorías de ‘posible’, o ‘imposible’.

¹⁹³² “Hay que reconocer que lo posible no es categoría fácil” (N. Abagnano, *Filosofía de lo posible*, 74. “Definimos lo posible como lo que puede ser o no ser y es sólo como tal. En esta acepción erminológica, lo posible no está necesariamente relacionado con la mutación, el devenir, el progreso, etc, o en general con ninguna concepción del ser como movimiento. La inmovilidad misma es un posible si, no obstante ser tal, puede no serlo. En otros términos, lo posible se refiere a toda condición, estado o modo de ser que de cualquiera manera implique indeterminación, inestabilidad, incertidumbre, precariedad, caducidad, peligro o riesgo [...]. Lo posible expresa la estructura de toda condición problemática, es decir, pueda surgir una duda, una pregunta, un problema, que se justifiquen como tal” (*Ibid.* 50).

¹⁹³³ “La categoría de lo posible es la más usada, y al mismo tiempo la más desconocida por los filósofos [...]. La más usada por los filósofos y la más consustancial con la filosofía. Es también la más desconocida por la misma filosofía. La mayoría de las veces, ésta procede ignorándola, y hasta negándola, por la pretensión de colocarse en un absoluto donde no haya otra voz que la suya” (Abagnano, *o. c.* 215).

¹⁹³⁴ Leibniz, *Profesión de fe del filósofo*, 19.

¹⁹³⁵ D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, 1986.

¹⁹³⁶ Bergson, *L'énergie spirituelle*, 50. “Reel o virtuel”, ‘virtuel, posible’.

¹⁹³⁷ *Ibid.* 101-116. “Se tiene la idea de que lo posible es *menos* que lo real y que por esta razón la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Representables con anticipación, podrían ser pensadas antes de ser realizadas. Cuando la verdad es todo lo contrario. En la realidad concreta, en el mundo de la vida, mucho más en el de la conciencia, no menos en cada uno de los estados sucesivos que en su realidad.. Porque lo posible no es más que lo real con el plus de un acto de espíritu que relega la imagen al pasado una vez producida. Algo que nuestros hábitos intelectuales nos impiden percibir”.

¹⁹³⁸ “Lo posible es el espejismo del presente en pasado; y como sabemos que el avenir termina por ser presente, nos decimos que nuestro presente actual, que será el pasado mañana, la imagen de mañana está ya contenida aun cuando no consigamos captarla” (*Ibid.* 115).

En tanto que inexistente para la escolástica, la realidad fingida ha pasado a ser revaluada como real en su propio plano, el imaginativo. El mundo imaginario es, sin embargo, mentalmente real. La distancia que interponía la antigua filosofía entre imaginación (animal) y entendimiento (racional), fue desapareciendo en la moderna filosofía de la psicología. La línea divisoria entre imagen e idea se desvanece. Lo impensable y lo inimaginable, imagen y símbolo mentales se dan contiguos con lo pasado re-imaginado.

El *Tratado de las sensaciones* (1754) iba contra la prioridad y soberanía de la idea (sin imagen) en Descartes y en Kant. Hipótesis de estatua abriéndose progresivamente de sensación en sensación hasta encontrarse pensando. El ‘animal hipotético’ en la *Psicología medicinal* de Lotzse llamó la atención de Vaihinger, filósofo kantiano del *como si* (la verdad lo fuera). La verdad funciona pareciéndolo, como si lo fuera. La verdad ‘imaginada’ no tiene por qué tener forma de idea. Ficción del animal con antena, la de Lotzse, por la que (innecesarias las categorías a priori de Kant) va entendiéndose con el mundo exterior. Anticipos del hombre virtual versus el ontológico de antaño, éste sin valor alguno hoy para la tecnología.

Entre los escritores notables que a partir de Cervantes ponen la imaginación a compatir trono con el entendimiento, Borges dedicó tiempo a la fantasía creando ‘verdad fingida’¹⁹³⁹. Hay verdad en la ciencia ficción, en el arte ficción, en el cine ficción, fuera de las pretensiones monopolísticas de las teologías y de las filosofías metafísicas que, sin embargo, se valieron, y no poco, de la ficción.

Aunque el pensador argentino se limita a la “zoología fantástica”, en la que destaca “dos animales metafísicos”, resalta el papel de la imaginación, reconocida por el entendimiento como morada de la posibilidad. La cosa física sentida, conservada en la mente y vuelta a ser percibida (imaginativamente) en ausencia, procesada como *inteligible* por el entendimiento (agente), éste la procesa a su vez en imágenes-ideas y en analogías combinables hasta lo infinito.

La ontología aristotélica más genérica ve el Ser (1) en su noción, (latinizado *essentia*), y (2) existiendo, (latinizado *ens*), en posibilidades sin fin. El Ser, en cuanto posible, se da infinito. Y los seres en número –escribe Aristóteles– son igualmente infinitos.

El *ens* presenta nueva dicotomía: (1) en potencia, camino de la realización y (2) en acto (realizado). Y es con el ser potencial que tiene que ver el *posible*.

¹⁹³⁹ J. L. Borges, *The Book of Imaginary Beings*, transl., by Andrew Hurley, Penguin Books, 2005. Gove, *The Imaginary Voyage in prose fiction [...] with an annotated list 215 imaginari voyages from 1200 1800*, Columbia University Press, New York, 1941. Francisco Ayala, “Comentarios textuales a El Aleph de Gorges”, en *Realidad y Enseñanza*, Gredos, Madrid, 1963. G. Bachelard, *La poétique de la reverie*, P U F 1960. Koetsler, *Los sonámbulos. Historia de la cambiante cosmovisión del mundo*, trad., de D. L. Bixio, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.

Espontáneamente fácil de ejemplarizar en ser ‘futuro’¹⁹⁴⁰. Y si determinado ser futuro pudiera ser parcialmente determinable, globalmente es indeterminable la posibilidad de ser.

Para referirse al suceso futuro, Aristóteles emplea doble terminología: (1) que sucederá por necesidad (*tá esómena*), o (2) indeterminable *quizá* que puede ser que suceda (*tá mélonta*), indeterminado *quizá*. Traducidos por la escolástica como *futuro necesario*, imposible que no suceda, o como *futuro contingente*¹⁹⁴¹, a medio camino entre la posibilidad de que suceda o de que no suceda.

Aristotélicamente, ‘eternidad’ no sólo es futuro (circular) necesario, sino simultaneidad absolutamente necesaria, ‘dentro’ de la cual “se produce el movimiento del cosmos durante un tiempo infinito”¹⁹⁴². Circularidad (hipotética) que deja sin lugar la pregunta por un principio, o un fin, “ya que en el eterno retorno cada instante es simultáneamente principio y fin”¹⁹⁴³.

El círculo del tiempo se imagina cual órbita de un centro: ‘eternidad’. “Puesto que el instante es fin y comienzo del tiempo, no es de la misma parte del tiempo, sino comienzo del futuro y fin del pasado, de la misma manera que el círculo se puede decir que es en el mismo punto cóncavo y convexo, igualmente el tiempo estará siempre dispuesto a comenzar y a acabar, y por ello parece siempre distinto”¹⁹⁴⁴, no siéndolo.

Pensamiento asiático y presocrático sobre el eterno regreso (*anakyklosis*)¹⁹⁴⁵ que hace eco apasionado en “Die ewig Wiederkunft”¹⁹⁴⁶, después de haberlo rechazado

¹⁹⁴⁰ “El futuro es un ámbito de posibilidades insospechadas. Lo que ha sido y lo no sido aún no son propiamente. Lo actual no es propiamente dicho, presente, sino tan sólo el momento perpétuamente evanescente de lo presente a los sentidos” (M. Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, 312).

¹⁹⁴¹ La ontoteología escolástica del siglo XVII acuña el término ‘futurible’, en torno la libertad, humanamente impredecible, cognoscible sólo por Dios.

¹⁹⁴² Aristóteles, *Metaf.* XI, 7, 1073 a.

¹⁹⁴³ K. Jaspers, *o. c.* 313. “Principio y fin resultan supérfluos en representaciones que especulativa e intuitivamente a la vez, tal como sucede en la filosofía de Hegel, ponen ante los ojos todo ser como círculo de círculos en los que también aparecen el tiempo y la historia. La historia temporal es entonces, como la totalidad del eterno ahora, intemporal con el uno y único acaecer, y no eterno retorno de lo mismo. Todo ha sido absorbido por el todo trascendente del ser captado por la dialéctica especulativa” (*Ibid.*).

¹⁹⁴⁴ Aristóteles, *Física* IV, 222 b. “Existe un círculo de tiempo, y esto supuesto que él viene medido por el movimiento circular, ya que el ser medido no parece ser algo distinto e la misma medida” (*Ibid.*). “Produce la impresión aparente de ser el movimiento de la esfera, porque este movimiento es el que mide los demás y que mide también el tiempo” (*Ibid.*).

¹⁹⁴⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 181-183.

¹⁹⁴⁶ “Todas las cosas pasan, todas las cosas vuelven; eternamente gira la rueda del ser. Todas las cosas mueren, todas las cosas florecen otra vez, eterno es el año del ser. Todas las cosas se rompen, todas las cosas son unidad de nuevo: eternamente la rueda del ser se construye igual a sí misma. Todas las cosas se van, todas las cosas se dan la bienvenida una a la otra de nuevo, eternamente la rueda del ser mora en sí misma. En cada *Ahora* el ser empieza; cada *Aquí* gira la esfera del *Ahí* en redondo. El centro está en todas partes. El camino de la eternidad está determinado” (*Así habló Zaratustra*, III Parte).

anteriormente, inseguro entonces Nietzsche de su valor metafísico¹⁹⁴⁷. Se mueve en una cultura en que prevalece teológicamente la escatológica lineal de la eternidad¹⁹⁴⁸.

La existencia humana, a horcajadas sobre la flecha del tiempo se encamina hacia futuro infinito irreversible¹⁹⁴⁹. Para creyentes, eternidad es fe en en que de algún modo saldrán del tiempo, sin regreso posible. Aunque nos ha advertido santo Tomás que los argumentos de la creencia no convencen al adversario, válidos solamente para hacerle frente.

Ontología y ontoteología de la eternidad, ambas ideologizadas¹⁹⁵⁰, llevan milenios polemizando. Para la *ontología*, la *ontoteología* escatológica resulta tolerable como concepto utópico¹⁹⁵¹, tanto al servicio de la teología como de la sociología secularizada¹⁹⁵².

En conflicto con la realidad presente, la mentalidad utópica orienta hacia objetos que no están en una situación real¹⁹⁵³. Considerándose concedora y anticipadora del futuro, nace entre la necesidad mental del ensueño y de la ilusión¹⁹⁵⁴ por la urgencia de mejorar lo que se tiene delante mediante lo que pudiera y debiera ser de otra forma.

Volviendo a la ontología de lo posible, la escolástica aristotélica tiene lo suyo de precursora de la lógica y ciencia modernas escalando Himalayas virtuales, precisamente porque ignoran la palabra ‘imposible’¹⁹⁵⁵. Anticipado por

¹⁹⁴⁷ Anotación fugaz del propio Nietzsche: “Quizá no es cierto; pueden otros luchar contra ello” (González Porto-Bompiani, *Diccionario Literario*, Montaner y Simon, Barcelona, 1967, 2da. Edic. T. IV, p. 900).

¹⁹⁴⁸ Para el ‘hombre religioso’ (hindú, griego o romano, cristiano, islámico) el tiempo ‘ahora’ ya es sagrado por estar encaminado a ese después escatológico. “Lea, ore, alégrese con Dios, su bien y salud; el cual se lo dé y conserve todo hasta el día de la eternidad. Amén, amén” (S. Juan de la Cruz, *Epistolario, Obras*, p. 233). Para Bourdaloue, célebre predicador jesuita de la corte francesa del siglo XVII, “Nada más precioso que el tiempo, pues es el precio de la eternidad” (*De la pérdida de tiempo*). Para Blondel, pensador creyente del siglo XX, “hay que vivir intensamente la eternidad a fin de aprovechar el tiempo” (*Carnets*). ‘Futurición’ para Jankélévich interpretando a Bergson, en el sentido de fruición existencial por anticipado. Buena monografía la del escatólogo Gabino Uríbarri, “Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la Teología”, *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 535-560.

¹⁹⁴⁹ En *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade ve la flecha del tiempo girando sobre sí misma trazando periodos cíclicos para retomar la horizontalidad histórica (pp. 89-146).

¹⁹⁵⁰ Con predominio dogmático impositivo, donde no caben las preguntas, porque (para el creyente) todo está ya respondido (Juan Cuz Cruz, *o. c.*, 147. Rescher, N. *Plausible Reasoning. An introduction to Theorie and Practice of Plausibiistic Inference*, Humanistic Press Inc. 1926. J. Dewey, *Theory of Inquiry* (1938).

¹⁹⁵¹ M. Baldini, *El pensamiento utópico*, Roma, 1974.

¹⁹⁵² M. Buber, *Caminos de Utopía*. E. Voegelin, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Rialp, Madrid, 1966.

¹⁹⁵³ K. Manheim, *Ideología y utopía*, Madrid, 1958.

¹⁹⁵⁴ “Ingrediente de toda visión natural del mundo es la ilusión” (M. Scheler, *o. c.* 83). El Ser en busca de existencias posibles fue y es el objetivo del existencialismo (N. Abbagnano, *o. c.* 107) no sólo en el sentido vitalista, sino también en el metafísico como posibilidad trascendental (p. 49). “El existencialismo como filosofía de lo posible” (pp. 10-29); negativo, de desesperanza; o positivo, tanto ontológico como teológico.

¹⁹⁵⁵ Richard Dawkins, *Escalando el monte improbable*.

Aristóteles. “Nos es imposible aquilatar aquí qué es la imposibilidad”¹⁹⁵⁶; en qué grado la posibilidad anticipa realidad, o la imposibilidad la niega. Porque “lo que no es posible que exista no existirá nunca”¹⁹⁵⁷.

Pensamiento y método hipotéticos no difieren del concepto de ‘modelo’, o de ‘teoría’ de lo posible¹⁹⁵⁸. Actualidad anticipada como posible, “pues, no importa que la posibilidad resulte de una hipótesis, ya que la hipótesis ha sido concebida dentro del campo de lo posible y, cuando se ha admitido lo posible no se puede admitir que resulte de ello una imposibilidad”¹⁹⁵⁹. Otra vez la antigüedad es moderna, y antigua la modernidad.

Lo ‘virtual’, como novedad tecnológica, tiene la imaginación histórica como precursora¹⁹⁶⁰. Hay robots último modelo en la Ilíada.

La posibilidad, como la finitud, sólo es (física y metafísicamente) conjeturable, puesto que “el número de los seres es infinito”¹⁹⁶¹, y lo infinito “*se da en el entendimiento como posibilidad, pero no en la naturaleza real*”¹⁹⁶². Ni el pensamiento tiene término, ni principio ni término en el número infinito de seres¹⁹⁶³.

En el apriorismo platonizable, donde la idea no sólo es primero que la cosa, su origen, la posibilidad es real gracias a ella. En la propuesta aristotélica, a la inversa, la cosa es anterior y origen de la idea, y, por lo tanto, se dan tantas posibilidades como cosas; infinitas ambas.

Aristóteles califica el infinito como ‘divino’¹⁹⁶⁴. Se hacía en Grecia con lo superlativo en positivo. Puesto que tiene cierta analogía con el Todo, contiene en sí

¹⁹⁵⁶ Aristóteles, *Física* VII, 1, 243 a. “Si el hegelianismo es una filosofía de los posibles, la que nos propone Jaspers se centra en la atracción de lo imposible y, finalmente, sobre el pensamiento de que lo imposible es posible. Nuevas probabilidades sin límite fundan, pues, la filosofía como experiencia [...]. Una nueva experiencia surge fuera de lo imposible, fuera de la realidad sin posibilidad que es la trascendencia” (Kremer-Marietti, *Jaspers*, 73-74).

¹⁹⁵⁷ Aristóteles, *Metaf.* IX, 8, 1050 b. “Donde se presenta lo posible, todo es un posible y únicamente un posible” (Abagnano, *o. c.*, 51).

¹⁹⁵⁸ “El método hipotético (Wells, Toymbee, Munford, Skinner) consiste en construir una imagen o modelo establecido a veces a sabiendas de que es absurdo, como si estuviera realizado ya, y sacar consecuencias de su funcionamiento con objeto de provocar, corregir o eliminar conductas que se realizan de hecho y que persiguen ideales equivocados” (Juan Cruz Cruz, *o. c.* 135). K. Popper matiza, en la corroboración, entre ‘teoría’, ‘conjetura’, e ‘hipótesis’.

¹⁹⁵⁹ Aristóteles, *Física* VII, I, 343 a.

¹⁹⁶⁰ “Lo virtual es la potencialidad, en el sentido aristotélico, como preformación y predeterminación de lo actual” (Abagnano, *o. c.* 51). En cuanto preformación y predeterminación, lo virtual excluye lo posible” (*Ibid.*).

¹⁹⁶¹ Aristóteles, *Física*, 243 a.

¹⁹⁶² S. Tomás, *Suma contra gentes* II, 93. También en la naturaleza real. “No podemos efectuar todos los experimentos posibles, ni tampoco registrar todos los datos. Nos hallamos enfrentados a un sistema ‘coinfinito’ en lugar de a un sistema infinito y, por lo tanto, debemos de tener especialmente en cuenta todos los posibles rasgos que hacen insoslayables ciertas observaciones” (Barrow, *o. c.* 264).

¹⁹⁶³ Aristóteles, *Física* III, 4, 303 b; y 204 a.

¹⁹⁶⁴ Id. *Física* III, 4, 203 b.

todas las cosas y posee en sí mismo todo¹⁹⁶⁵. Por eso, “en la Naturaleza se encuentran todas las causas posibles; si no, sería imperfecta; pues en lo sempiterno no difieren el ser de la posibilidad de ser”, aristoteliza, una vez más demasiado dogmático, santo Tomás¹⁹⁶⁶. De premisas griegas saca, como es su costumbre, conclusiones cristianas¹⁹⁶⁷.

Dada determinada realidad, queda certificada su posibilidad. Porque lo posible no es, de por sí, necesariamente cierto. Solamente es posibilidad demostrable. Es por lo que de un hecho a su posibilidad hay lógica. No al revés, que por ser posible sea por eso existenciable.

No obstante, la posibilidad conlleva modalidades cualitativas marginales¹⁹⁶⁸, o situacionales, o de perspectiva, que le dan todavía más presencia y problematicidad a la posibilidad.

Aristóteles lo plantea a propósito de la cualidad en la cantidad. Un río pensado como un todo es inmóvil, no fluye¹⁹⁶⁹. ‘Cantidad’, ‘longitud’, ‘tiempo’, cabe pensarlos como indivisibles¹⁹⁷⁰ en posibilidad irreal.

Descartada en física cuántica la plena comprensión¹⁹⁷¹, y partiendo de una Totalidad eslabonada como (1) Mundo *uno* (entidades físicas); (2) Mundo *dos* (estados de conciencia), y (3) (productos externos de la mente), los autores de *El Yo* y

¹⁹⁶⁵ *Ibíd.*, 6, 207 a.

¹⁹⁶⁶ S. Tomás, *l. c.*, 91.

¹⁹⁶⁷ Deduce que si las cosas materiales son infinitas, con más razón las sustancias separadas de la materia, o ángeles.. “Como las sustancias separadas son por su naturaleza de ser intelectual, han de tener mayor multiplicación que lo material porque en las cosas perpétuas no difiere el ser de la posibilidad. En consecuencia, la muchedumbre de sustancias separadas excede a la multitud de cuerpos materiales” (*O. c.* 2, 93).

¹⁹⁶⁸ Lo posible-imposible en un orden puede no serlo en otro orden. G. Bealer, *Quality and Concept*, Oxford University Press, New York, 1982. “Nada que sea eterno existe en potencia. La explicación de ello es ésta: toda potencia lo es simultáneamente de una contradicción, pues lo que es posible que exista o no exista nunca, y lo que tiene la potencia de ser puede ser o no ser; luego es lo mismo poder ser y poder no ser. Ahora bien; lo que tiene potencia de no ser puede no ser; por ejemplo, bajo la relación de lugar, de la cantidad o de la cualidad; lo que es absolutamente perecedero, lo es bajo la relación de la esencia. Ningún ser absolutamente imperecedero existe absolutamente en potencia; que exista bajo una relación determinada cualquiera, nada lo impide; por ejemplo, bajo la relación de cualidad o del lugar” (Aristóteles, *Metaf.* IX, 8, 1050 b).

¹⁹⁶⁹ *Física* IV, 5, 212 a.

¹⁹⁷⁰ No hay nada que impida que la mente piense lo indivisible cuando piensa la longitud – que en la actualidad está indivisa-, y esto en un tiempo indivisible. El tiempo es también divisible e indivisible en el mismo sentido que la longitud” (*Física* III, 6, 430 b).

¹⁹⁷¹ K. Popper, *o.c.* 43. “Nosotros observamos que existen tres dimensiones en el espacio, pero la física de las partículas ha descubierto que las más elegantes y acabadas teorías de los procesos entre partículas elementales, en particular la teoría de las cuerdas, predicen un número de dimensiones espaciales mucho mayor que tres (quizá otras seis más, o incluso veintidos en algunos casos, a escala microscópica. Eso tiene como consecuencia que si examinamos esas cantidades en nuestro subconjunto tridimensional del mundo que hemos dado en llamar constantes de la naturaleza, encontramos que varían al mismo ritmo que la media de cualesquiera dimensiones adicionales del espacio. Las observaciones de constantes invariables nos dicen que si existen otras dimensiones extraordinarias del espacio, se encuentran hoy día inertes en una altísima medida” (Barrow, *o. c.* 169).

su cerebro apelan a la verosimilitud¹⁹⁷² con matices¹⁹⁷³ a los que se adelantó la sutileza lógica de Aristóteles. Para el físico John D. Barrow, ‘posibilidad’ y ‘probabilidad’, físicamente indeterminables, continúan siendo ‘metafísicamente’ valores de apertura metodológica.

Para la *ontoteología*, la eternidad es sobre todo antropológica. Hace época en ese contexto la *Consolación de la Filosofía*, del teólogo filósofo Boecio, quien, del lado de la Fe y de la moral, la inclina a futuro creído. No así para la *ontología*, donde el Ser es eterno ahora; sin la especie humana, o con ella.

Eternidad y posibilidad son, en Aristóteles, conceptos contradictorios. Lo eterno no puede ser posible, en el sentido que, al ser absoluta actualidad (‘nada puede ser anterior a eternidad’) carece de antecedente ‘posibilidad’. “Ningún ser absolutamente imperecedero existe absolutamente en potencia”¹⁹⁷⁴. Tratándose de ‘eternidad’, la posibilidad es (metafísicamente) imposible. Porque “en las cosas perpetuas no difiere el ser de la posibilidad”¹⁹⁷⁵. Imposibilidad absoluta de lo posible.

La inagotable universalidad del Ser imposibilita señalarle dónde y cómo es que puede dejar de ser posible.

8. La eternidad, solución utópica a los problemas del tiempo

Para las mayorías, sin necesidad de ideas metafísicas, la de la eternidad ofrece escaso interés. En el sinsentido convivencial la Biblia misma (*Qotelet*) prescinde de ella. Para convivir y sobrevivir bastan y sobran las imágenes del tiempo.

Las mayorías inseguras se imaginan la eternidad como inseguro ‘quizá’. Para mayorías creyentes, sin embargo, es algo que llegará fuera del tiempo. Sobrevendrá como solución de lo incomprensible, el absurdo, la contradicción, las injusticias, la arbitrariedad del poder, las limitaciones que desesperan. Esperanza lógica, menos lógica, o sin lógica alguna.

¹⁹⁷² “La corroboración indica que la teoría entraña las entidades reales conjeturadas puede ser verdadera o estar próxima a la verdad (poseer un buen grado de verosimilitud). Quizá sea mejor hablar de la verdad o verosimilitud de las teorías de la existencia de las entidades, ya que la existencia de las entidades forma parte de una teoría o conjetura” (*Ibid.* 11) ‘Teoría o conjetura’, o ‘hipótesis conjeturales’

¹⁹⁷³ Mientras que “las teorías son hipótesis conjeturales, para quienes interpretan las teorías o hipótesis en término de creencias del Mundo dos, hay una distinción tajante entre teorías e hipótesis: de las teorías se sabe que son verdaderas, mientras que las hipótesis son provisionales y, en cualquier caso, aún no se sabe si son verdaderas” (¿?) [*O. c.* 195].

¹⁹⁷⁴ Aristóteles, *Metaf.* IX, 8, 1050 b. “La primera determinación positiva de la categoría de lo posible es que es una categoría finita y de lo finito. Lo posible no es finito por confrontación con lo infinito, o por referencia a tal o cual categoría diversa y externa, sino que es finito por su propia constitución y estructura. Lo posible es finito porque incluye (en cuanto posible) la posibilidad de ser no ser; y la probabilidad de no ser limita y condiciona lo finito” (N. Abagnano, *o. y l. c.*).

¹⁹⁷⁵ S. Tomás, *o. c.* II, 93.

La mente temporal tropieza con la contradicción porque no puede llegar adonde la contradicción no se da, que es en el encuentro con la Totalidad.

El futuro eterno lo revelará todo tan nítido –según el Zen- que pensamiento y palabra caerán en desuso ante lo impensable (*fuka-shigi*) y, por lo mismo, inefable (*fuka-setsu*). Será la llegada a lo indescriptible (*pâramita, parâtpara*) de la otra orilla, donde nos aguarda la clarividencia sin los opuestos (interior-exterior, bien-mal, limitado-ilimitado, uno-múltiple, singular-universal, finito-infinito, y demás).

En la *ontoteología* hay también promesa de lo ‘jamás visto, lo jamás oído, lo imposible de imaginar’¹⁹⁷⁶. Negación, en nombre del futuro, de la lógica presente, entretenida ésta, mientras tanto, en solucionar problemas que (enredándola) acaban con ella.

Caracteriza al pensamiento asiático subestimar la lógica, que partiendo del primero de sus principios, el de contradicción, se entretiene inútilmente conciliando opuestos¹⁹⁷⁷. Y Nicolás de Cusa, audaz pensador con un pie en la Edad Media y otro en el Renacimiento, sobresale en Occidente por campaña tan novedosa como es la de proponer acabar ‘lógicamente’ con la contradicción¹⁹⁷⁸.

La *Docta Ignorancia* (1440) se vincula con el ‘saber ignorando’, e ‘ignorar sabiendo’ de san Agustín y de la tradición neoplatónica. En su línea y entrelínea asoman Parménides, Platón, Hermes Trismegisto y el Seudo Dionisio. A caballo de esa tradición, trenza lo teológico con lo ontológico, donde, en ambos, la verdad definitiva, topándose a cada paso con lo incomprensible, es racionalmente inasequible.

Por cuanto la incomprensibilidad es la máxima de las verdades humanas, máximo saber es “saberse doctísimos en ignorancia”¹⁹⁷⁹; que no significa que nuestro conocimiento no valga, sino que ha de tomar conciencia de sus límites.

Precursor de Copérnico, (la Tierra no es centro del universo); así como de Galileo, (“es evidente para nosotros que la tierra se mueve”¹⁹⁸⁰). No menos antecesor de-

¹⁹⁷⁶ I Co 2, 9.

¹⁹⁷⁷ “De acuerdo con el pensamiento hindú y con ciertos filósofos clásicos occidentales como Platón, la tarea verdadera y última de la filosofía trasciende el poder y los alcances de la razón. Para tener acceso a la verdad hay que pasar más allá del ámbito del pensamiento ordenado. Y, por lo mismo, no se puede enseñar la verdad trascendente mediante la lógica, sino sólo por medio de fecundas paradojas, símbolos e imágenes. Allí donde un ensador razonante, después de avanzar paso a paso, se vería obligado a detenerse (sin aliento, por así decir, en los confines de la estratosfera, hadeando por falta de oxígeno, desfalleciendo con dificultades pulmonares y cardíacas) la mente todavía puede seguir avanzando; puede entrar en la sublime esfera en alas de los símbolos que representan la Verdad que está más allá de los pares de opuestos: eludir las trampas del principio fundamental de la vulgar lógica humana, el pedestre principio de la incompatibilidad de los opuestos” (H. Zimmer, *Las filosofías de la India*, 249-250).

¹⁹⁷⁸ Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, 1, 31. Acerca de la personalidad ‘científica’ de De Cusa, Wolfgang Strobl, “El pensamiento de Nicolás de Cusa y las ciencias contemporáneas”, *Atlántida* 3 (1965) 191-193.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, 27

Hegel en su dialéctica de la *concordantia oppositorum*. Concordancia ‘dialéctica’ de opuestos; dialéctica, porque “como el arte de construir es para edificar, la ciencia especulativa es para teorizar”¹⁹⁸¹.

Pone en el centro a Pitágoras, como lo había hecho el *Timeo*. Y como escolástico cristiano refuerza el surrealismo trascendental del Seudo-Dionisio¹⁹⁸², llevado a límites heterodoxos por Eckart¹⁹⁸³. A las puertas de la Edad Moderna, lleva de la mano el disentimiento de Eckart y el de Ramón Lull con la tradición teológica, afiliado a las exigencias matemáticas de Roger Bacon contra la metodología antipitagórica de Aristóteles.

Es en el plano del “Máximo Absoluto”, de la “máxima presencia, o eternidad”¹⁹⁸⁴, donde se encuentra la Unidad Universal, donde la multiplicidad se contrae, y desde donde, simultáneamente, se pluraliza. “La *unidad* se llama así, casi *ontidad*, por el voablo griego *ón*, que en latín se dice *ens*, y es la unidad universal”. Unidad que, repitiéndose a sí misma “genera eternamente” multiplicidad¹⁹⁸⁵. Es por lo que todo está en todo, lo uno en lo múltiple, y viceversa, lo finito en lo infinito, y viceversa¹⁹⁸⁶; donde la Unidad es anterior a la alteridad temporal, y la igualdad anterior a la desigualdad temporal, una en la otra¹⁹⁸⁷, ninguna sin la otra. Para la dialéctica racional, el problema es *cómo*.

Para acceder a la máxima trascendencia con nombre y apellido bíblicos, lo más apropiado es el símbolo matemático¹⁹⁸⁸. ‘El Máximo Absoluto’ es el Verbo de Dios, en quien lo inaprehensible e inexpressable es ‘Persona’.

En la Providencia divina no hay lugar para la contradicción¹⁹⁸⁹. Se deja entrever en la convertibilidad geométrica y matemática. La Unidad es *necesariamente* Trina¹⁹⁹⁰,

¹⁹⁸⁰ *Ibíd.* 2, 155

¹⁹⁸¹ Aristóteles, *Metaf.* IX, 8, 1050 b.

¹⁹⁸² Sabemos que el Seudo Dionisio recurre a neologismos anteriormente desconocidos para referirse a ‘supraontología’. A propósito de lo divino, no puede hablarse de ser, de sustancia, de esencia, de vida, de bien, de dios, sino de supra ser (*yperón*), supra sustancia (*yperousía*), supravida (*yperbios*), suprabien (*yperagathón*), supradios (*ypertheón*), supra hombre (*yperanthropos*)

¹⁹⁸³ Fuera de Dios (el Ser) no existe nada. (Extra Deum, utpote extra esse, nihil est”). Es la sola esencia-existencia. Ser y existir es terminología para criaturas. En Dios no hay ‘ens’, ni ‘esse’, esencia y existencia. Dios es, a profundidad, no-ser, sino pureza de ser, único ens-existens. Recordando a Aristóteles, ‘entender’ es superior a ‘ser’ (altius quam esse et alterius conditionis). Y Dios es únicamente entendimiento. “Intelligere est quedam deiformitas vel deiformatio quia ipse Deus est ipsum intelligere et non esse”.

¹⁹⁸⁴ *La Docta Ignorancia* 1, 13

¹⁹⁸⁵ *Ibíd.* 1, 42.

¹⁹⁸⁶ *Ibíd.* 2, 5. *Omneitudo realitatis* idealizada en Kant y en Hegel, donde el *ens* es *realissimum*.

¹⁹⁸⁷ Metafísica oriental y neoplatónica presente en otro gran alemán. “Eterno será el Uno que en muchos se reparte/ y siempre como el Uno, el Único perdura./ Acertad a encontrar en los muchos el Uno / y en el Uno a los muchos, y jactaros podréis/ de haber hallado el Alfa y omega del Arte” (Goethe, *Profecías de Bakis*).

¹⁹⁸⁸ De Cusa, *Ibíd.* 1, 11.

¹⁹⁸⁹ *Ibíd.* 1, 22.

como la Trinidad necesariamente Una. Precedente en Aristóteles la relación metafísico-matemática (mónada-diada-tríada, etc.) con connotaciones diferenciales indeterminables de “díadas percederas” y “díadas eternas”¹⁹⁹¹, o la diferencia entre díada ideal y díada real¹⁹⁹² que la creencia teologal zanja dogmáticamente como unidad trina.

Presentar la creencia como verosimilitud metafísica fue falaz paralogismo escolástico¹⁹⁹³ ‘, equiparando ‘razonable’ a ‘racional’.

Para De Cusa, la línea finita, divisible hasta el infinito, lo mismo que el infinito es, en sí, indivisible, porque al no tener partes, demuestra la coincidencia de lo máximo con lo mínimo, y viceversa¹⁹⁹⁴. En una línea infinita, no se daría la diferencia circunferencial (Aristóteles) y rectilínea.

Una línea infinita sería recta, sería triángulo, sería círculo y también esfera. Y del mismo modo, si hubiera una esfera infinita sería triángulo, círculo y línea; lo que cabe decir del triángulo infinito y del círculo infinito”¹⁹⁹⁵. Secuencia pitagórica del punto (potencial ampliación de la línea girando sobre sí misma), posibilidad puntual infinita¹⁹⁹⁶ omnipresente.

Conclusión *monoteísta*: “La maquinaria del mundo tendrá el centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno, pues la circunferencia y el punto es Dios, que está en todas y en ninguna parte”¹⁹⁹⁷. Todo en todas partes, totalmente en ninguna.

Lo que reconocen hoy los biólogos como trans-espacio-tiempo, (la vida, que tiene lugar en un espacio pero sin posible realización basada en él), el aristotelismo lo

¹⁹⁹⁰ *Ibid.* 45-46. En Pitágoras, la mónada construye la *tetraktys*, triángulo que enmarca (concéntricos) el uno (punto), origen de la línea, origen ésta del triángulo y del cuadrilátero; es decir, la Totalidad. Uno más dos, más tres, más cuatro, igual a diez, diez igual al Todo.

¹⁹⁹¹ Aristóteles, *Metaf.* XII, 6, 1080 a.

¹⁹⁹² *Ibid.* 4, 1079 a.

¹⁹⁹³ He aquí la banalidad argumentativa de santo Tomás ‘probando’ que Dios no es cuerpo. “Para probar esta verdad hay algunas razones filosóficas fundadas en la eternidad del movimiento que pueden expresarse así: es preciso que en todo movimiento sempiterno el primer motor no se mueva ni esencial ni accidentalmente. Ahora bien, el cuerpo del cielo se mueve circularmente con movimiento sempiterno, luego su primer motor no se mueve ni esencial ni accidentalmente” (*Suma contra gentes* I, 43.).

¹⁹⁹⁴ *Ibid.* 1, 65

¹⁹⁹⁵ *Ibid.* 1, 53. “Lo primero, que la línea infinita sea recta, se manifiesta así: el diámetro del círculo es una línea recta y la circunferencia es una línea curva mayor que el diámetro; así, pues, si la línea curva tiene menos curvatura cuando la circunferencia sea de mayor círculo, la circunferencia del círculo máximo, mayor que la cual no puede haber otra, es mínimamente curva, por lo cual es máximamente recta. Coincide, por lo tanto, el máximo con el mínimo, de tal modo que, a la vista, parece ser necesario que la línea máxima sea máximamente recta y mínimamente curva...”

¹⁹⁹⁶ *Ibid.* 1, 78. En el cuento *El indigno*, escribe Borges: “Partí del concepto de eternidad e imaginé un punto en el que estuvieran concentrados todos los puntos del espacio”.

¹⁹⁹⁷ *Ibid.* 2, 12. “Como la unidad infinita complica todo número, así la providencia divina complica infinitas cosas, tanto las que suceden como las que no suceden, sino que pueden suceder, y las contrarias”. “*Todas las cosas en Dios son Dios*, que es la absoluta necesidad [...]. “El Máximo antecede a toda oposición, puesto que comprende a todas ellas y las implica”.

tenía expresado como que el alma está toda en todo el organismo, pero totalmente en ninguna de sus partes. Asumido por la ontoteología escolástica¹⁹⁹⁸. En forma aproximada, es metafísicamente conjeturable lo infinito y absoluto en lo relativo.

Siglos después, el *panlogismo* y *panidealismo* de Hegel¹⁹⁹⁹ no difiere del teologismo de su predecesor germano; a no ser en el empleo de idioma diferente, (latín medieval y alemán moderno). Ambos repiten la deducción aristotélica. “La intelección de sí misma (en la más divina de las inteligencias) la realiza *en un todo que dura eternamente*”²⁰⁰⁰.

Filósóficamente hablando, el escolasticismo no pasa de la línea del horizonte a que había llegado el pesamiento griego. La aporía ‘duración eterna’²⁰⁰¹, tiempo máximo, eterniza la ‘duración’, abstracción (sinécdoque) de toda ella, así sea imaginalmente máxima. Tiempo eterno, parte alicuota de eternidad.

Unidad-pluralidad, infinitud-finitud, dialécticamente integrables. ¿Pero qué grado de verosimilitud real tiene una integración dialéctica? Si a Malbranche le resultaba ingenua la argumentación silogística de los ‘ergo’ y de los ‘por lo tanto’, la de Nicolás de Cusa le hubiera resultado divertida²⁰⁰². A propósito del ‘Máximo Absoluto’, Nicolás de Cusa poetiza teologalmente a favor de la unidad presente en toda diversidad.

9 Eternidad, duración totalizada

El desconocimiento de la Totalidad origina la contradicción lógica, y la existencial. Conocimiento parcial, o limitado, dice lo mismo que factores no disponibles; ausencia que conlleva conclusiones provisionales, o fuera de orden.

¹⁹⁹⁸ San Agustín lo aplicaba a la persona (divina) de Cristo. “La persona de Cristo está toda en todo lugar, pero no totalmente, pues lugar alguno puede circunscribirla, ni todos los lugares posibles simultáneos pueden hacerlo, sino que es ella la que en su inmensidad lo comprende todo” (*Del Símbolo, III, 7*).

¹⁹⁹⁹ “En el mundo intelectual divino, es la vida divina en sí misma que se desarrolla, pero estos círculos de la vida son los mismos que los de la vida del mundo. Ésta, la vida divina, bajo la forma de su manifestación, bajo la forma de la finitud, es contemplada en aquella vida eterna bajo su figura y verdad eternas, *sub specie aeterni*. Tenemos así conciencia finita, mundo finito, naturaleza, lo que acontece en el mundo de la manifestación. Esto constituye, en general la oposición de lo otro a la idea. En Dios aparece también lo otro de la simple idea, que se encuentra todavía en estado sustancial, pero allí conserva la determinación de su eternidad y permanece en el amor y en la divinidad. Pero este otro que permanece en el estado de lo en-y-para sí es la verdad de lo otro, tal como aparece en cuanto mundo y conciencia finitos” (Hegel, *El concepto de religión*, 215).

²⁰⁰⁰ Aristóteles, *Metaf.* XII, 9, 1075 a.

²⁰⁰¹ “De donde su potencia, como sea (por así decirlo) sumamente una, es también fortísima e infinitísima. Tanta, en verdad, es la suma verdad de su duración, que en él el pretérito no es diferente del futuro, sino que existen en una duración sumamente una, o eternidad, sin principio ni fin, pues tal es en él el principio que hasta el fin es en él principio” (De Cusa, *o. c.* I, 21).

²⁰⁰² “Lo que precede a toda alteridad no duda nadie que es eterno, pues alteridad no es lo mismo que mutabilidad, pues todo lo que naturalmente precede a la mutabilidad es inmutable, y *por lo tanto*, eterno” (1, 7). Pero, ¿no es ‘otro’, diferente, el Padre del Hijo, o que el Espíritu Santo?

Es por lo que la especulación asiática recurre a la Totalidad como hipótesis metafísica, puesto que, la Totalidad real (lo que Aristóteles llama Máxima Actualidad, el Ser Actual Absoluto bajo el atributo de ‘divino’), es, de hecho, inaccesible. Y es en ese Aristóteles aplicado²⁰⁰³ donde la ontoteología escolástica enmarca en lo eterno.

Son semánticamente convertibles máxima actualidad y totalidad Abolición de la contradicción en la realización (hipotética) de toda posibilidad y de toda potencialidad.

Máxima Actualidad (aristotélica) es eternidad; actualidad que es totalidad; totalidad que es simultaneidad; actualidad-totalidad-simultaneidad que son Inteligencia. Y todo, vida eterna. Aceptable para matemáticos²⁰⁰⁴ en tradición occidental con Boecio.

Bajo influencia de la mitología, Aristóteles abstrae de la felicidad de ‘los dioses’ del Olimpo, ‘felicidad divina’. Es por lo que su eternidad no es azoica en determinado momento, pero sí (bajo influjo olímpico) en otros.

Pese a que es metafísica, asoma por ella la antropología de la perfección del bien y del mal²⁰⁰⁵. “El primer Ser es esencialmente primero”²⁰⁰⁶; pero, además, vivo. “El ser divino *es un ser animado y perfecto*”²⁰⁰⁷. “Actualidad pura [...], *vida perfecta y eterna*”²⁰⁰⁸. “Decimos que el Ser divino es un ser animado, eterno y perfecto. De manera que la vida, la duración continua y eterna pertenecen al ser divino. Esto es, en efecto, el Ser divino”²⁰⁰⁹. Sin vida no sería Totalidad.

Tampoco Eckart, escolástico sutil, puede evitar la biologización. El Dios todo y sólo Ser, (‘soy el que soy’, de Moisés) lo visualiza volcánico, como “*bullicionem sive perfusionem siu in se fervens et in se ipso liquens et bulliens*”. Se sirve de Aristóteles por un lado, de Moisés por otro.

²⁰⁰³ “Como la unidad infinita complica a todo número, la providencia de Dios complica infinitas cosas, tanto las que suceden como las que no suceden, sino que pueden suceder, y las contrarias; y las cosas que conoce no las conoce con diferencia temporal, puesto que no conoce las cosas futuras en cuanto futuras, ni las pretéritas en cuanto pretéritas, sino eternamente, e inmutablemente las mutables [...]; porque todas las cosas en Dios son Dios, que es la Absoluta Necesidad” (Nicolás de Cusa, *o. c.* 1, 81-82).

²⁰⁰⁴ “La eternidad no tiene paciencia para verse paso a paso: milenio a milenio [...], billonésima de segundo a billonésima de segundo. La eternidad no va sumando duraciones. Es su Suma -hecha simul et semel- a la vez y de una vez” (D. García Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, 14, y 20 ss.).

²⁰⁰⁵ “En los principios y en las cosas eternas no existe nada que sea mal, pecado o destrucción, ya que también la destrucción es un mal” (*Metaf.* IX, 9, 1050 b).

²⁰⁰⁶ Aristóteles, *Metaf.* XI, 7, 1091 b.

²⁰⁰⁷ *Ibid.* XII, 7, 1078 a.

²⁰⁰⁸ *Ibid.* 1077 a.

²⁰⁰⁹ *Ibid.* 7, 1072 b; 1073 a.

La argumentación antropológica de Aristóteles, es: si lo vivo es más excelente que lo inerte, el Ser eterno está vivo. Si la vida inteligente es la más excelente, la suya es ‘la más divina de las inteligencias’. Si en el concepto de vida plena entra el de felicidad, es el Ser eterno goza (metafísica inducida y deducida) de felicidad eterna.

“Si el ser divino se halla siempre en esta felicidad que nosotros sólo gozamos unos instantes, es bien digno de admiración, y si su felicidad es aún mayor, es con más razón aún merecedor de nuestra admiración. Y seguramente es así. Por lo demás, la vida se halla también en él de esta manera, porque la actualidad operante de la inteligencia es una vida, y el ser divino es actualidad pura, y esta actualidad, tomada en sí misma, es su vida perfecta y eterna”²⁰¹⁰.

En la ontoteología escolástica es cita obligatoria la traducción de Aristóteles hecha por Boecio. Eternidad “es posesión total, simultánea y perfecta de vida interminable”²⁰¹¹. Fue primer latinizador de Aristóteles a gran escala²⁰¹², y fuente valiosa para santo Tomás. “En la vida de Dios no se da sucesión, sino que es totalidad sempiterna, simultáneamente toda”²⁰¹³. Aristóteles había aportado ese concepto de ‘duración’ (simultaneidad viviente fuera del tiempo), con relación al árido eternismo conceptual; aunque ese pensamiento precedente había llegado a la hipótesis que él adopta: en sus orígenes, todas las cosas fueron una sola y misma cosa²⁰¹⁴.

El monismo, ve la pluralidad de las cosas como una sola de origen. El panteísmo místico, que no parte de ahí, llega ahí. “Quitad el no de todas las criaturas y todas son una misma cosa” (Eckart). Una misma cosa en / con Dios. En hipotético Big-Bang dialéctico fueron (y son) la misma cosa.

Bajo ideología teologal, Boecio traduce la simultaneidad de origen en el tiempo, como *nunc stans*; y como *nunc currens*; ahora inamovible, y ahora en movimiento. Y por razones bíblicas obvias, implica la moral en su metafísica más que Aristóteles²⁰¹⁵. Y si difiere de él (por las mismas razones) en lo tocante a la irreversibilidad del tiempo, no lo hace en la ‘moraleja’.

²⁰¹⁰ *Ibid.* XII, 7, 1072 b.

²⁰¹¹ Boecio, *La consolación de la Filosofía*, verso 6.

²⁰¹² Y su matizador en la materia. La diferencia entre tiempo y eternidad es que el tiempo es sucesión, y la eternidad simultaneidad (Boecio, *De consolazione Philosophiae*, prosa VI). Esta distinción de Boecio fue más respetada por la escolástica que la que hace entre ‘eternidad’ y ‘sempiternidad’. “Sempiternitas et aeternitas differunt: *nunc enim stans* et *permanens aeternitatem facit*; *nunc currens* in tempore sempiternitatem” (*De consolazione Philosophiae*, prosa 5). Santo Tomás mismo usa indistintamente, a propósito de Dios, sempiternidad y eternidad.

²⁰¹³ Santo Tomás, *Suma contra gentes*, 4, 86.

²⁰¹⁴ Aristóteles, *Física* III, 4, 203 a; 203 b.

²⁰¹⁵ Gillet, M. S. *Du fondement intellectuel de la morale d’après Aristote* (1905), Vrin, Paris, 1928. Oksemberg Rosty (Edit.), *Essays on Aristotle Ethics*, University of California Press, 1980. Entre las monografías, la de R. Sonejbi, “Aristotle and Role of Intellect in Virtue”; o la de Rorty, “Akrasia and Pleasure: Nichomachean Ethics Book 7”.

La ontoteología escolástica logró imponerse también aquí largos siglos sobre la ontología clásica, que fue quien le dió credencial ontológica a sus creencias; pero no sin que los aditamentos ‘revelados’ dejen de anunciar el arreglo²⁰¹⁶.

10 Eternidad, simultaneidad

A partir de la eternología aristotélica latinizada por Boecio, la ontoteología escolástica y neoescolástica entienden por ‘eternidad’ “la duración de un ser que excluye todo comienzo, fin, sustración o sucesión”²⁰¹⁷. Duración, (sin haber comenzado y sin dirección hacia término alguno), sin disminución y sin instantes fragmentándola.

A esto hay que añadir (en un supuesto ser eterno), lo de ‘viviente’; que dificulta todavía más entender un género de duración sin ‘momentos’²⁰¹⁸. Porque (supuestamente) no es acumulación, no es suma²⁰¹⁹, sino estado ‘mental’ holístico que se deja entender (por analogía) con tiempo detenido. La atribución de ‘simultaneidad’ al concepto ‘eternidad’ es una transferencia de la concepción del tiempo²⁰²⁰; simultaneidad eterna no constatable.

Duración ‘eterna’, simultaneidad en sí, es abstracción dentro de esa abstracción. “Abstraer consiste en prescindir de una totalidad en favor de un aspecto” (A. March). Y entendemos la de la simultaneidad participando en la misma analogía con la de la duración temporal, sin tiempo, pero de la que se ha deducido una duración sin tiempo. La abstracción ‘duración’ es representación figurada (sinécdoque) -decíamos más atrás- de la duración ‘durando’.

Si la mente puede constatarse simultánea en diferentes puntos del espacio-tiempo, ¿por qué no aislar mentalmente también la simultaneidad del espacio-tiempo? El tiempo es fenómeno de conciencia y, como tal, la conciencia puede segmentarlo. La inmensidad astrofísica, y la geológica²⁰²¹, así como la histórica, no tan inmensa, no tienen infinito diferente al de su origen: la conciencia de tiempo. En concepción circular, o en la horizontal, cabe imaginarlo disparado hacia un infinito cuya geometría es ‘espacio’ de conciencia.

²⁰¹⁶ “La irreversibilidad constituye el carácter más esencial del tiempo, el más emotivo, y el que da a nuestra vida tanta gravedad y ese fondo trágico cuyo descubrimiento hace nacer en nosotros una angustia que se considera reveladora de la existencia en sí misma [...]. Confundimos la existencia con sus modos en permanente aniquilamiento” (L. Lavelle, *Du temps...*, 126 ss.).

²⁰¹⁷ Rust, *Diccionario de Filosofía* W. Brugger, p. 120.

²⁰¹⁸ Inconsecuente para M. Pillon (A. Lalande, “Eternité”, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 305): “Es contradictorio atribuir eternidad simultánea a un Dios que ha creado el mundo, que le conoce y que le ama. Eternidad así entendida, por otra parte, es la idea de un tiempo vacío de todo contenido, idea contradictoria e ininteligible”. Igualmente irracional y absurdo para R. G. Swinburne (*EOF*, 346).

²⁰¹⁹ Lavelle, *o.c.*, 421

²⁰²⁰ Bergson, *Duración y simultaneidad*, 1922.

²⁰²¹ Stephen Say Gould, “Time-Arrow-Time’s Cycle”, en *Myth and Metamorphose (The Discovery of Geological Time)*, 1987).

Simultaneidad es fenómeno de conciencia. Leibniz entiende por “intuición” el conocimiento en el que podemos pensar simultáneamente todas las nociones que constituyen el objeto pensado en todas sus combinaciones”²⁰²². Apreciación que hace fortuna en la filosofía del tiempo de Bergson, y en la fenomenología.

La temporalidad (de conciencia) es, en sí misma, simultaneidad. “Paso de siempre, / siempre pasando/ de hoy que será mañana / de ayer que es todavía” (A. Machado). Los filósofos del tiempo coinciden con los poetas. Tiempo es simultaneidad del instante que termina en el que acaba de llegar. Simultaneidad de ‘instante’ y de ‘presente’, si bien de aspecto diferente. “El tiempo nos hace salir del instante: no cesa de nacer-morir”²⁰²³.

Simultaneidad para el filósofo y para el matemático: “Eliminemos el futuro, y el presente se desplomará, despojado y vacío de su propio sentido. La existencia inmediata exige la inserción del futuro en las hendiduras del presente”²⁰²⁴. En Antonio Machado, “hoy es siempre todavía”.

Además, la memoria (tiempo de conciencia), percibiéndose como individuo, o como persona, puede simultanear ayer-hoy-mañana²⁰²⁵. Hace perceptible la perduración (constante) en las variables del cambio. Esto, en estado de vigilia. Porque en el onírico, y en el subconsciente, se dan indefinidas e indefinibles simultaneidades críticamente almacenadas, sincronizadas, o anacrónicas. Inducidas bajo alucinógenos, en concordancia con la experiencia extática de los grandes místicos, minutos pueden parecer siglos, y al revés.

En el éxtasis musical, por ejemplo, (tiempo-sonido-silencio), su antes-después-ahora, da pie para catalogarlo en dimensión de simultaneidad infinita. Versificado en Eliot: “...la coexistencia / o digamos que el fin antecede al principio, / y que el fin y el principio están siempre presentes y después del final, / y *todo es siempre ahora*”. Remitimos a la gnoseología del sentimiento tenida en cuenta en páginas anteriores. La poesía puede penetrar hondo en la trascendencia.

²⁰²² Leibniz, *Meditations de cognitione*, en Lalande, o. c. 538).

²⁰²³ L. Lavelle, o. c., 253.

²⁰²⁴ A. N. Whitehead, *Aventuras de las Ideas*. Entre sus afirmaciones, “el futuro pertenece a la esencia del hecho presente y no tiene más realidad que la realidad del hecho presente”.

²⁰²⁵ “¿En qué sentido las cosas prevalecen inmutables a través del tiempo? En un sentido más particular, ¿cómo y en qué sentido mantienen los individuos su identidad personal a pesar de los grandes cambios que sufren a lo largo de su trayecto de la niñez a la vejez? Como cualquiera otra cosa creada, desde las nubes hasta las galaxias, el organismo realiza su propio e inevitable proceso. Imperceptiblemente, la mente del hombre sufre un cambio continuo. Sin embargo, la perdurabilidad es tan perceptible como el cambio y, sin lugar a dudas, sólo precedimos el cambio de aquello que perdura” (Mac Iver, o. c. 96).

Hablamos allí de los metafísicos frecuentando a los poetas. “Un instante entre dos instantes apenas medible con la medida del tiempo cuando tuvieron su existir”²⁰²⁶, nos familiariza con simultaneidades pasajeras donde la imaginación puede especularlas eternas²⁰²⁷. Como la simultaneidad metafísica se deja ver en la física. Desde tiempo físico (Aristóteles), san Agustín se traslada a tiempo ‘vivo’; desde tiempo impersonal a tiempo personal²⁰²⁸; desde vida biológica se aspira a más vida; a otra vida común, al mismo tiempo que más personal.

Cronológica, y mentalmente, un mismo ‘ahora’ puede ser (simultáneamente) diferente. “Uno de los aspectos más complejos de la Física es la relatividad de la simultaneidad”²⁰²⁹. La nanometría se pierde en la microinfinitud de simultaneidades en el acontecimiento físico²⁰³⁰. Lo que para el metafísico de la temporalidad (macro) es contemporaneidad²⁰³¹, cúmulo de eventos simultáneos, para el físico lo es como tiempo divisible a la enésima potencia. La simultaneidad de millones de operaciones en las supercomputadoras, hace posible visionar físicamente infinitos matemáticos²⁰³².

Tomamos prestada una página a nuestro profesor de filosofía de la ciencia (q. e. p. d.) en la universidad de Navarra.

Cuando prendemos la radio, o el televisor, ignoramos que ese sonido, o imagen, está simultáneamente presentes en infinitas partes del espacio-tiempo.

“En ese instante se hace perceptible el hecho de que en cada punto del espacio - del espacio vacío. se entiende, porque las oscilaciones electromagnéticas no requieren medio material alguno para su propagación- coexiste un sinnúmero de ‘energías estructuradas’ o ‘estructuras energéticas’, de diferentes frecuencias, pues si altero un poco la sintonización me pongo en contacto con otra estación emisora, mientras la antena del aparato sigue inmóvil en el mismo lugar. Sin embargo, no cabe decir que en este punto del espacio exista tal melodía o imagen, como se seguiría de la ley inexorable que rige a los entes materiales, según la cual las ‘cosas’ no pueden darse sino en puntos *diferentes* del espacio o del tiempo. En la física moderna, en cambio, -y la teoría de los campos

²⁰²⁶ Rilke, *Elegías de Duino*.

²⁰²⁷ En la línea de Bergson, donde ‘eternidad’ se deja deducir como abstracción de ‘duración’, argumenta H. Delacroix: “El error de muchas filosofías es haber supuesto la realidad como extensión de la duración. Si ser es acción, es desarrollarse y durar. La existencia desnuda, tomada independientemente del poder que la fundamenta, sólo es una abstracción. La duración es el ser en su desarrollo, el dinamismo de la conciencia y del universo, y desde ella es que el espíritu constituye la abstracción del tiempo para las necesidades de la especulación, “Los recuerdos”, en Dumas, *Nuevo Tratado de Psicología*, tomo IV, p. 411.

²⁰²⁸ Blumengerg, *Tiempo de vida y tiempo del mundo*.

²⁰²⁹ Thomas Andrews, *La barrera del tiempo*, Plaza Janés, Barcelona, 1971, p. 21.

²⁰³⁰ “El mesón, partícula que surge de las colisiones de alta energía en el acelerador del físico, vive menos de una millonésima de segundo, pero los científicos atómicos consideran esta vida relativamente larga; comparada con la millonésima de mil-millonésima de segundo que tardan en separarse los productos de la desintegración “(R. Oppenheimer, *The mystery of Matter*).

²⁰³¹ N. Abbagnano, *o. c.* 52

²⁰³² Pueden tener veinte kilómetros de altura los CD con información sobre la colisión de seiscientos millones de veces por segundo en el LHC (Gran Colisionador de Hadrones) en el CERN (Centro Europeo para la Investigación Nuclear) de Ginebra, meses después de la colisión.

electromagnéticos forma parte de la misma- nada impide que un punto [*del orden de la magnitud inconcebiblemente micro mínima*] coexistan billones de ‘estructuras energéticas’. Y el cálculo se complica en grado sumo si tenemos en cuenta que, además de las innumerables formas de campos electromagnéticos -de la luz en sentido *físico*, no en el *fenoménico*- coexisten en el mismo punto una cantidad indefinida de formas del campo de gravitación, es decir, de las leyes estructurales que rigen la formación y desaparición de las treinta y tantas partículas elementales que conocemos hasta el momento”²⁰³³.

Simultaneidad la de espacio-tiempo; simultaneidad la de la fenomenología mental. Listos los *chip* que, imitando al cerebro humano, procesan simultáneamente instrucciones por millones.

11. Simultaneidad in-temporal

Basada en la vivencia de duración, la mente procesa en sumo después eternidad creída.. Lo hace, ya sea como analogía con el concepto de tiempo, ya por su negación²⁰³⁴. ‘A-temporal’, o ‘in-temporal’ son deducción mental.

Materia prima del producto es siempre el tiempo²⁰³⁵. Contigüidades y simultaneidades conceptuales inseparables, con secuencia de ambigüidad respecto a lo que es perennidad con eternidad o perennidad sin ella. *Aevitas* y *aeviternitas* se intercambian indistintamente a menudo²⁰³⁶, de por medio el ambiguo ‘duración’.

En las ideas de las cosas, Platón imaginó un antes y un después del tiempo, y hasta existencia sin tiempo. Autónomas, eternas, las ideas existen en lugar (utópico); lugar analógico, no-lugar. Idealismo que entró en la historia del pensamiento metafísico y pedagógico para quedarse²⁰³⁷.

²⁰³³ Wolfgang Strobl, Prólogo a la obra de López-Quintás, *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, p. XII.

²⁰³⁴ Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, 236. “El concepto tradicional de Dios le atribuye eternidad más bien que intemporalidad” (McIver, “*El reto de los años que pasan*”, 2da. Parte, 39).

²⁰³⁵ “Es, en efecto, un efecto por la meditación de la idea del tiempo que llegamos a percibir el significado de devenir, de duración y de eternidad, y a contraponer estos términos el uno con el otro, si bien cada uno de ellos reclama a los otros dos. Porque el devenir es la participación considerada en sus efectos o en la huella que ella ha dejado; la eternidad es la participación considerada en el principio donde se origina o en el acto que la sostiene; y la duración es el vínculo del devenir y de la eternidad, que acusa a la vez la imposibilidad en que estamos de dejar el ser de la participación arrastrado por el devenir y de identificarla no obstante en la eternidad con la unidad indivisa del Acto puro” (L. Lavelle, *o.c.* 329).

²⁰³⁶ “En todas estas formas, aeternitas, aevitas, aeviternitas se usa para designar tanto el tiempo como la eternidad” (König, *Diccionario de las religiones*, 402).

²⁰³⁷ “Hemos tenido ocasión de referirnos a la idea platónica de las formas puras y eternas; los moldes, por decirlo así, de los cuales los objetos terrenales no son sino copias imperfectas e imitaciones hechas de material insustancial. En un sentido casi similar, el filósofo Spinoza, a quien se llamó ‘un hombre intoxicado de Dios’, se sintió fascinado por las existencias eternas de las formas matemáticas. Pero ninguno de los filósofos idealistas ofrecieron a los hombres la perspectiva de morar en la eternidad mientras vivían aún sobre la tierra. Lo más que puede pretender es que la mente filosófica en sí, con su contemplación de seres abstractos o de las realidades eternas, pueda elaborar un esquema de valores que hasta cierto grado la libera de los torbellinos e incertidumbres de la vida mortal” (Mac Iver, *o. c.* 95).

La ontoteología traslada²⁰³⁸ la utopía platónica a ‘la mente de Dios’²⁰³⁹, cuya contemplación, como la del Primer Motor, Primera Causa, no sólo es beatífica para él, sino beatificante para quien (contemplativamente) lo descubre. La ontoteología escolástica llamó a ese aristotelismo *visión beatífica*, y Spinoza, ni aristotélico ni monoteísta, la reafirma desde el panteísmo. Llegada de Fe (cristiana) a la desaparición del tiempo, al ‘hoy’ de Dios²⁰⁴⁰, a la simultaneidad de la Totalidad.

La contemplación de las Ideas en Platón, el avistamiento del Primer Motor en Aristóteles, llegada a la contemplación mental de Dios en la ontoteología posterior, son ideal existencial para el animal con razón. Racional significa hacia ahí, y para eso.

Espacio-tiempo anticipados a su existencialización; o ‘des-existencializados ‘después’. ‘Antes’ eterno; o eterno ‘después’.

No entiende Aristóteles por ‘cosas eternas’ lo que entiende Platón. Eterno es el Primer Motor (inmóvil), cuya inteligencia lo entiende todo desde sí misma, no hacia fuera, o desde fuera. Y ‘cosas eternas’ son las inteligencias astroespaciales, de material incorruptible, aunque móviles, en eterno movimiento circular²⁰⁴¹. Coeternos y simultáneos movimiento e inmovilidad.

La numerología pitagórica, y Aristóteles, proponen cosas esencializadas, des-temporalizadas, in-temporales, sustraídas mentalmente al espacio-tiempo.

La esencialización de existencias no hay que buscarla, pues, en exclusiva, en el *nous* eterno del Primer Motor, o en la mente del Dios monoteísta, sino en la mente común y corriente²⁰⁴². In-temporal y universal es la idealidad de lo que tiene existencia no individual, no singular, no temporalizada. “No está determinada en

²⁰³⁸ K. Rahner, “*Ewigkeit aus Zeit*”, *Schriften zum Theologie*, Einsiedeln, 1967 ss.

²⁰³⁹ “Esto de las ‘cosas eternas’ incluye todas las posibilidades, implicando por tanto las ideas de las cosas intemporales tal como existen en la mente de Dios. Y muy bien podría ocurrir que la dedicación especial de las criaturas humanas consistiese en entenderse principalmente con las imágenes del tiempo” (G. Santayana, *La idea de Cristo en los Evangelios*).

²⁰⁴⁰ Anhelo central en la oración cristiana, para Eckart: “Panem qui est hodie, id est, in aeternitate, qui semper hodie, da nobis, vel ‘panem supersubstantialem (Mt 4, 4) da nobis ‘hodie’, id est in aeternitate [...]. Hodiernus tuus non credit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas” (*Magistri Eckard opera latina*. Klibanski, Lipsiae, 1934).

²⁰⁴¹ La ontoteología tradujo esto en ‘sustancias espirituales’ (ángeles), [Santo Tomás *SCG* 2, 91] origen del movimiento cósmico y, por lo tanto, del ‘tiempo’. En el filósofo islámico Algazel (*Física*, p. 286) se trata de nueve ‘inteligencias’ orbitales que con la Absoluta y Primera, hacen diez.

²⁰⁴² “Las verdades abstractas, así como la posibilidad de las cosas, no son eternas, sino in-temporales, es decir, valen independientemente de cualquier tiempo. no están ligadas en su realización a uno determinado” (Rust, *Diccionario de Filosofía* Walter Brugger, 191). “El universo se rige por leyes lógico-matemáticas físicas necesarias y eternas, (G. Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, 491).

forma de existencia, sino de esencia”²⁰⁴³. El ‘reino eterno’, in-temporal, para K. Jaspers, es ‘esencial’, presente en el universo del espacio-tiempo²⁰⁴⁴.

El artificio metafísico para evadir el tiempo por vía ‘esencial’, imaginarse sin tiempo, fuera de él, se encuentra en ese proceso, con dirección en sentido doble: o esencializando existencias (Platón), o existenciándolas (Aristóteles).

Al creyente, habituado a imaginar lo eterno como posterior al tiempo, o ajeno del todo a él, la ontoteología le dificulta aceptar intermedios perpetuos. Pero la convivencia racional la configuran, a grandes trazos, dos actitudes: la de flotar desprevenidamente en el flujo del devenir, o la de contemplarlo desde esa supuesta orilla de la ‘esencialización’²⁰⁴⁵; desde un tiempo teórico que, por lo mismo, ya es intuído²⁰⁴⁶, mentalmente in-temporal.

La simultaneidad de permanencia ‘esencial’ con duración ‘existencial’ introduce en la eterna problemática objetividad y subjetividad²⁰⁴⁷, agudizada por Santayana. La transformación de la intuición en esencia es responsable del supersticioso eternismo de las esencias. Lo de ‘esencia’ sería ficción, tregua respiratoria, suspensión de movimiento de algo moviéndose. Sin embargo, él da por real la eternidad (!) y por irreal su conceptualización²⁰⁴⁸. Las ambigüedades que hay que soportarle, como a tantos otros filósofos, no le restan mérito como contribuyente metafísico enfrentado a la esfinge del tiempo, que puede incluso ataviarse como in-temporal.

12. Tiempo eterno, o sempiternidad

La eternidad ‘creencia’, y su ontoteología, ofertan eternidad en el sentido de *suprarrealidad*. Tope ontológico y existencial que trasciende la temporalidad; si acaso, preámbulo de *summum* pensable e imaginable.

²⁰⁴³ N. Hartman, *Ontología*.

²⁰⁴⁴ “Yo no soy nada si no realizo en el mundo lo que la eternidad me revela aquí, y que si me desentiendo el mundo pierdo la eternidad. La medida de nuestro mundo es, desde luego, lo eterno. Pero yo no debo renunciar a lo que con ella mido. Antes bien, en lo temporal mundano -y esta es su experiencia paradójica- debe decirse lo que yo tengo de eterno, lo que es eterno” (K. Jaspers, *La fe filosófica*, 450-451).

²⁰⁴⁵ L. Lavelle, *o. c.* 429-430

²⁰⁴⁶ La intuición implica conocimiento de un objeto singular. Con ella se entra en contacto con algo individual (Hamilton, Dewey) [J. Wahl, *Vers le concret*, Vrin, París, 1932]. Intuición *pura* (kantiana), no empírica, es la del espacio-tiempo. La bergsoniana es *vital*, transporta al interior de lo que cada objeto tiene de único, e inexpressable.

²⁰⁴⁷ La presencia total del Ser puede ser percibida de dos formas diferentes: como ‘percibida’, o como ‘imaginada’, cuya relación, percepción-imagen, lleva al pugilato entre objetividad y subjetividad, sin vencedores ni vencidos (L. Lavelle, *o. c.* 405).

²⁰⁴⁸ “La eternidad tomada intrínsecamente, nada tiene que hacer con el tiempo [...]. Mas la intuición examina el ser eterno en el tiempo; por lo tanto, mientras me ocupo de una esencia, esta esencia puede durar, y cuando, después de un intervalo vuelvo a ella o a alguno de sus rasgos característicos, este rasgo me parece ser idéntico a lo que fue. La identidad y la duración no son predicados apropiados del reino de la esencia, son esencialmente epítetos superfluos y casi insultos, pues reemplazan a una subsistencia indiscutible de la esencia por otra discutible. Sin embargo, estos epítetos son bien adecuados, e indican aproximadamente el aspecto que presentan las esencias al pensamiento en acción, cuando obra sobre ellas” (G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, p. 126).

Conocemos al neoplatónico que sobresale por acuñar léxico filosófico insólito para ‘lo divino’, ese concepto ambiguo en el que la antigüedad alojó el de eternidad. Con valor monoteísta añadido, si se abren la Biblia y el Corán, donde el único Eterno queda más allá de toda nominación posible.

Para el pensamiento antiguo, Totalidad era la Naturaleza. Todo ‘natural’. Para el monoteísmo hay, Naturaleza y lo *sobrenatural*. Totalidad es la Naturaleza más lo sobrenatural: ‘revelación’ de de lo divino’.

A propósito del ser divino -según el Seudo Dionisio- hay que referirse a él como a *supraser*, *suprasustancia*, *suprarios*, etc. Gesto nominacional que repite, aunque desacralizado, el pensamiento occidental contemporáneo²⁰⁴⁹. Para liberar la referencia de connotados teologales, Blondel sustituye ‘sobrenatural’ con *transnatural*²⁰⁵⁰. Retoques académicos que no comparan con la penetración cultural del neologismo *suprarreal*²⁰⁵¹ en sentido del todo opuesto al metafísico neoplatónico; negación de toda trascendencia sonando trascendental. Eterno temporal; sempiternidad.

Para que haya ‘siempre’, ha de haber repetición innumerable de instantes. De lo contrario, sin sucesión, no se daría la acumulación ‘siempre’. Porque el tiempo perdura en sucesión, de instante en instante. Es agregado de instantes, visto ‘instantáneo’.

En la representación del ‘siempre’²⁰⁵² el instante es lo que el punto en la representación del espacio. Y compactar instantes enésimos en uno solo, yendo hasta al instante originador, es doblemente factible: metafísicamente, como lo hemos expuesto ampliamente, o, (declarando inservible tal metafísica), atenerse a la disidencia antilógica, vitalista. Experiencia de siempre, un siempre experimentable, Ideas impolutas e inviolables en el *topos uranos*, fuera del alcance del tiempo.

²⁰⁴⁹ En vocabulario científico, realidad transtemporal, transespacial, transbiológica, transfísica, metaobjetiva, metabiológica, superobjetiva, inobjetiva, inespacial, intemporalidad de los esquemas matemáticos, etc. (López-Quintás, o. c. 58-62)- Entre ‘finito’ e ‘infinito, Cantor inventa (1915) ‘transfinito’. Ulterioridad geométrica, aritmética, técnica, poética, moral, ontológica (Garía Bacca, o. c. 66 y 169). Los antiguos egipcios distinguían dos tipos de tiempo; el que acaba y el que continúa, interminable (Eric González, “La eternidad interminable”, *El País* 19/3/07). Precedente de la doble eternidad griega.

²⁰⁵⁰ Blondel, *Historia y dogma*. Cournot (*Materialismo, vitalismo, racionalismo*, 1875) había propuesto ‘sobrenatural’ como sustituto de ‘misticismo’.

²⁰⁵¹ El término proviene de la pieza teatral de Guillaume Apollinaire, *Les Mamelles de Tiresias* (1917), preferido por A. Breton, en quien el mito andrógino adquiere dimensiones insospechadas. A. Breton, *Manifeste du Surrealisme* (1924), reeditado en 1929. La revista *Révolution Surréaliste* (1924), y *Segundo Manifiesto del Surrealismo* (1930).

²⁰⁵² L. Lavelle, *Du temps...*, 241. “Reencuentro y contraste indefinidamente renovado de un acto incesante que me introduce al ser” (*Ibid.* 247). Parece que hay que rectificar aristotélicamente a Lavelle. El reencuentro constante no acaba nunca de introducir al ser, sino que por su carácter potencial no acaba de ser. Pero queda la validez de la ‘instantaneidad’; del tiempo percibido como cosa de instantes.

En vez de apuntar hacia horizontes lineales o circulares infinitos, reacreditación de la mentalidad de la teogonía y cosmogonía acerca de lo primordial en la fase de *caos*, de orígenes sin comienzo, con la contradicción como base.

“Todo induce a creer que existe un punto del espíritu desde el cual la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser percibidos como contradicciones, y no debe buscarse en la actitud surrealista otro móvil que la esperanza de determinar ese punto”²⁰⁵³.

Cabe atenerse exclusivamente al tiempo *como pasatiempo* sin pretensión ni necesidad alguna de trascenderlo. Él mismo se trasciende sucediéndose. Lo ‘maravilloso’ y su belleza, insiste Breton una y otra vez, están en lo interior del tiempo. Y el ‘interior’ del tiempo sabemos que no es otro que el de la conciencia de tiempo. Es ella la que alarga el tiempo en lo transtemporal, físico o metafísico.

Sea o no sea, seamos o no exclusivamente tiempo, con él, y como él, (sí y no), existir no es otra cosa que vivir y experimentar, durando y perdurando, los límites de la jaula temporal.

“Afirmamos que la operación surrealista solamente podría llevarse a buen término si se efectúa en unas condiciones de asepsia moral de las que todavía hoy muy pocos hombres quieren oír hablar. Sin la concurrencia de de estas dos condiciones es imposible detener el desarrollo de este cáncer del espíritu que radica en el hombre de pensar, con harto dolor, qu ciertas cosas ‘son’. en tanto que otras , que muy bien podrían ser, ‘no son’. Hemos concluído que unas y otras deben confundirse o, concretamente, interpretarse, en el último límite. No se trata de contentarnos con esta afirmación, ya que, contrariamente, se trata de no poder, sino tender desesperadamente a este último límite”²⁰⁵⁴.

No hay por qué tranferir el tiempo a otra eternidad que no sea la suya, cuando la otra ‘eternidad’ puede ser declarada artículo de oropel, sin credibilidad²⁰⁵⁵, negada como cacofonía dantesca.

El *superrealismo* entra en la cansada filosofía occidental en tanto que devalúa (hasta la negación) su lógica y ontología milenarias²⁰⁵⁶. “Desprecio por la chusma que dice dedicarse a la tarea de pensar”²⁰⁵⁷. “No sabéis hasta donde nos puede llevar nuestro hastío de la lógica”, dice uno de sus comunicados estéticos²⁰⁵⁸, y lo dicen y repiten figurativamente Max Ernst, Picasso, Dalí...

²⁰⁵³ André Breton, “Segundo manifiesto del surrealismo”, (en *Manifiestos del surrealismo*, p. 162).

²⁰⁵⁴ *Ibíd.* 237.

²⁰⁵⁵ Bajo esperanza satánica de convertir ‘eternidad’ en “poesía fugitiva” (*Ibíd.* 135) de paraísos que no aparecen por ningún sitio. “Heder eternamente entre los hedores del paraíso prometido” (*Ibíd.* 243).

²⁰⁵⁶ André Lalande, *Vocabulaire technique et tritique de la Philosophie*, 1076: “Toda una escuela moderna de literatura y de arte que se caracteriza por el desdén hacia construcciones reflexivas o encadenamientos lógicos, o por la puesta en acción sistemática de lo inconsciente o irracional, del sueño y estados mórbidos, autorizándose a menudo con el psicoanálisis”.

²⁰⁵⁷ André Breton, *o. c.* 243.

²⁰⁵⁸ En Federico Sainz de Robles, *Ensayo de un diccionario de la literatura. Términos. Conceptos. ‘Isomos’ literarios*, Aguilar, Madrid, 1965, 3ra. edic., p. 1128.

En cuanto ‘provincia’ del imperio irracionalista contemporáneo, el superrealismo, con aliados tan vigorosos como Nietzsche²⁰⁵⁹, permea cuanto no espera y sí desespera al *homo urbanus*, devorado por la prisa, sin otro final que el de terminar como defecación del tiempo en un cementerio, o una incineradora.

El surrealismo llega sumando ‘ismos’. Con el neohegelianismo, sintetiza negando, destruyendo; con el dadaísmo, destruye toda norma moral y estética tradicionales; con el marxismo, da por obsoletos valores históricos y sociales aceptados; con el nihilismo, trasmuta todos los valores; con el freudismo, se instala en lo irracional, que sublima; con el futurismo, subestima todo pasado, y legitima la violencia, incluso la estética, como algo ‘natural’²⁰⁶⁰. Es “ejercicio de la libertad hasta la locura” y conciencia del sueño en toda su integridad²⁰⁶¹:

“...en que su curva se desarrolle con una regularidad y amplitud hasta el momento desconocidas, cabrá esperar que los misterios que dejan de serlo nos ofrezcan la visión de un gran Misterio. Creo en la futura armoniación de estos dos estados, aparentemente contradictorios, que son el **sueño** y la **realidad**, en una especie de **realidad absoluta**, en una **sobrerrealidad** o **surrrealidad**, si así se la puede llamar. Esta es la conquista que pretendo, en la certeza de jamás conseguirla, pero demasiado olvidadizo de la perspectiva de la muerte para privarme de participar un poco de los goces de su posesión”

En “la conciencia poética de las cosas”²⁰⁶², encuentro de la realidad con el sueño, el pensar descubre la escasez de realidad. “Pienso sobre la escasez de la realidad, porque la realidad es escasa”²⁰⁶³. Metafísica poética, o poesía metafísica, mental ‘siempre’, de conciencia.

²⁰⁵⁹ Den Duden, B. *Essay on Reason, Will, Creativity, and Time: Studies in the philosophy of Friedrich Nietzsche*, University Press of America, 1982.

²⁰⁶⁰ “El superrealismo deja que su obra se organice ella misma fuera de la lógica, de modo que sus normas -si pueden llamarse así- son las mínimas, aproximadamente, que las que sigue el inconsciente” (Joseph T. Shipley, *Diccionario de literatura mundial. Crítica. Formas. Técnica*. Ediciones Destino, Barcelona, 1962, p. 501. “Esta expansión, bajo el nombre de ‘método paranoico’ (la simulación dentro de una obra de arte, de ciertas formas de crear nueva forma de realidad) junto con el ‘azar objetivo’ (una conjunción fortuita en el mundo o en la mente cuyo significado es mayor de lo que su aparente falta de causas parece indicar) y la ‘bilis negra’ (el tétrico humor surrealista, la ‘ironía de la ironía’) constituyen el trío ‘estético’ del superrealismo contemporáneo”.

²⁰⁶¹ A. Breton, *Manifiestos del surrealismo*, p. 30

²⁰⁶² *Ibid.*, Donde está la práctica de la poesía. En “la trama de adorables similitudes que exige mayor finura espiritual” (*Ibid.*, p.32).

²⁰⁶³ *Ibid.* 30.

X

Declinación cultural de la eternidad

- 1 La eternidad duplicada**
- 2. Debilitamiento de la eternidad teologal**
- 3. Fe en la razón**
- 4. El ciudadano anterior a la ciudad**
- 5. Perduración sin religión**
- 6. No hay eternidad científica**
- 7. Eternidad ayer y anteayer**

1. La eternidad duplicada

¿Qué es tiempo? ¿Qué es eternidad? Una sola pregunta. Ninguno de ambos conceptos (correlativos) se sostiene aislado. Sin tiempo no se puede entrar en eternidad. La oscuridad o la aclaración de uno de los conceptos es la del otro²⁰⁶⁴. El Tiempo, Padre de Todo, según Píndaro, lo es también de la eternidad. Y es mentalidad popular: tiempo infinitamente largo²⁰⁶⁵. Tanto la experiencia mental del tiempo como la observación de la Naturaleza extrapersonal sugieren la hipótesis de duración incalculable²⁰⁶⁶.

La metafísica griega no pudo aclarar lógicamente esa duración indefinida, y le dio coexistencia eterna al Ser sin devenir, con la del devenir físico. Una eternidad metafísica, otra física. Quizá otra tercera; porque es emocionalmente diferente la de los dioses, en felicidad ininterrumpida, y la de Tántalo, o la de Sísifo, infernalizada.

Fue la ‘revelación’ judeo cristiana quien contrapuso eternidad y tiempo como negación lógica una del otro. Ontoteología que influye en su filosofía; no sin titubear con ‘el tiempo como círculo de eternidad’²⁰⁶⁷. La ontoteología escolástica, dando origen al tiempo por creación del Padre Eterno, remodela el concepto griego de eternidad.

2. Debilitamiento de la eternidad teologal.

Milenios fetichistas, politeistas, monoteistas, sirvieron de preámbulo a la decimonónica ‘Religión de la Humanidad’, que ensalza orígenes donde lo que importaba y perduraba no era el individuo, sino el grupo biológico (colmena, hormiguero, colonia, etnia...). El positivismo científico ve verificable únicamente la vinculación humana con el orden natural biológico. Relega a estéril metafísica la religación del hombre con ‘Dios’, y con acento despectivo.

La colonia humana difiere sin embargo de la que es sólo biológica en que tiene memoria generacional: recuerda individualidades sobresalientes en su pasado que influyen su presente. Criterio de inmortalidad generacional relativo, no obstante, a cada cultura. Ni Buda ni Cristo son modelos étnicos en Arabia Saudita, o Mahoma en

²⁰⁶⁴ L. Lavelle, *o. c.* 408-409. “Sin la experiencia de tiempo, aparecería la eternidad como ininteligible e imposible” (*Ibíd.* 462).

²⁰⁶⁵ König, *Diccionario de Filosofía*, 462.

²⁰⁶⁶ “Conviene no considerar la eternidad como si estuviera más allá del tiempo, o establecer entre tiempo y eternidad un corte real, que no haya paso de uno a otro [...], porque la eternidad mantiene al tiempo y el tiempo no parece negarla, pues también nos la revela” (L. Lavelle, *o. c.* 407).

²⁰⁶⁷ *Ibíd.* 407 “El devenir no es negación de eternidad; sólo nos obliga a buscar en la misma eternidad el origen de este orden fenoménico en el que no hay nada que no sea pasajero, donde las cosas que pasan son condición gracias a que cada ser tiene que cumplir el acto constitutivo de su propia duración” (*Ibíd.* 427).

Méjico; ninguno de los tres condiciona tampoco la convivencia de de una tribu perdida en el Amazonas.

No obstante, la creencia tribal regionalizada, como la universalizada de las grandes religiones, tienen en común que se heredan. Creer, y de determinada forma, se pueden heredar.

La mente imagina futuro desde presente genético, hormonal, grupal, o ideológico. De ahí que piense y hable ‘acostumbrada’. “Es tan sólo la costumbre la que me ha hecho hablar así”²⁰⁶⁸. El templo de los antepasados (*ts’ín*) en la mente asiática, o la sacralización romana del hogar (*manes*) condicionaban a pensar y a vivir desde pasado grupal.

Comte, el de la Religión de la Humanidad, rasga el calendario religioso, sustituyendo ‘santo’ (válido para determinada creencia) por ‘hombre’ universalmente inspirador (en política, en ciencia, en arte, en literatura, en filantropía...). Si en su calendario queda algún que otro santo, no es en tanto que creyente, sino como sobresaliente en efectividad social, o histórica²⁰⁶⁹.

Su propuesta impuso la celebración de valores laicos: Día del Trabajo, de la Abolición de la esclavitud, Día de los Presidentes, de eterminado ciudadano estatuario, de la Tierra, del agua, de de la Infancia, del sida...

La mente actualiza pasado, o futuriza presente mediante fe y esperanza no necesariamente teologales. Tan universal como la religiosa es la fe en el progreso, o en la razón²⁰⁷⁰.

Hay, en efecto, más creencias que la religiosa. Hay fe *animal* (G. Santayana), *filosófica* (K. Jaspers), *estética* (Döblin), *personal* (individualizada), e *impersonalizada* (grupal). Y hay más fe en la razón que razón en lo que se cree. La fe en la razón es anterior y más radical que sus ‘razones’ posteriores, o ideas²⁰⁷¹.

²⁰⁶⁸ Platón, *Menón* 82 d.

²⁰⁶⁹ Comte, *La filosofía positivista. Catecismo positivista. Calendario positivista* (1850). Calendario de trece meses, con veintiocho días por mes y trecientas sesenta y cuatro celebraciones humanas. La una o dos celebraciones que completan el año astronómico de 365 a 366, están consagradas a la fiesta universal de los muertos; la segunda, años bisiestos, a la fiesta general de las ‘santas’ mujeres. Trece meses, trece grandes hombres. Cada mes dedicado a uno de los grandes ideales humanos en cuatro grupos: moral, mujer, sacerdocio, patriciado, proletariado, y a sus lazos fundamentales: humanidad, matrimonio, paternidad, filiación, fraternidad. Cada semana dedicada a determinada figura correspondiente al ideal del mes, y día a día de cada semana a una figura relacionada con el ideal del mes.

²⁰⁷⁰ “La fe en Dios no es más que una especie de fe. Hay muchas otras. La mayoría de nosotros cree en el progreso con la misma ingenuidad con que nuestros padres creían en Dios o en los santos” (Durkheim, *La science sociale de l’action* (1886).

²⁰⁷¹ Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923); Id., *Ideas y creencias* (1940).

El animal especial entiende discursivamente, con notable riesgo en el curso de esa operación mental²⁰⁷². Comienza por no saber a ciencia cierta (lo hemos abordado) qué es ‘la razón’, fuera de que es objeto de fe.

3. La fe en la razón

El pensamiento asiático enfila (como lo hizo el pensamiento griego) hacia inmutable y única realidad (*bhâta-tu'thata*). En el Zen, el Gran Principio (*t'ai-shid*) es invisible e inalcanzable, inoncebible e indecible; sólo sentible. Sin embargo, la razón no puede renunciar a la aspiración de saber hacia dónde, sin retroceso, ni a derecha ni izquierda²⁰⁷³, se dirige la duración.

La necesidad de creer contra viento y marea radica, según Séneca, en la desproporción entre la razón y la totalidad de la verdad. La razón no puede aspirar más que a la verdad fragmentada, porque ‘la’ verdad total está, necesariamente, en futuro. Según Séneca y según la Ciencia²⁰⁷⁴. Tregua que no significa siempre siglos, argumenta el gran estoico, sino incapacidad para reconocer la verdad que la ignorancia no cae en la cuenta de que la tiene delante²⁰⁷⁵. Los grandes descubrimientos aguardan milenios por el descubridor.

“La verdad se ofrece a todos, pero no es del dominio exclusivo de nadie, y buena parte de ella queda para la posteridad” (Séneca, *CaL* 83). “...tantos problemas de la Naturaleza no resueltos todavía” (*Ibíd.* 83). “Mucho hicieron los que nos precedieron (hemos de respetarlos y venerarlos como dioses), pero no todo lo terminaron. Queda mucha tarea y mucha quedaría, y aun después de mil siglos no se le cerrará la ocasión a ningún nacido de acrecentarla con alguna añadidura” (*Ibíd.* 54).

Siempre hay verdad aguardando. Siempre queda creencia en la verdad ausente. Y puede ser *mitológica*²⁰⁷⁶; *polideista*, paralela a lo que Zubiri denomina polideísmo, (sentimiento de religación con realidades cósmicas); *religiosa*²⁰⁷⁷, que puede ser

²⁰⁷² “Este término *razón* se presta a bastantes equívocos, muy peligrosos en la investigación lógica: (1) *razón*, norma o proposición: por ejemplo, proposición matemática; (2) *razón*, modelo del que precisa el ser y el orden al cual pertenece, es la razón ontológica; (3) *razón*, fundamento, explicación de algo o saber por qué una cosa es como es; (4) *razón*, ‘decir’ como modo del ser racional” (José M. Alejandro, *La lógica del hombre*, BAC, Madrid, MCMLXX, ppa. 218-219).

²⁰⁷³ A. Breton, *Manifiesto del surrealismo*.

²⁰⁷⁴ “El punto de partida de la investigación no es la objetividad, sino la creencia apasionada en algo que puede que no exista, pero que merece la pena buscar. En el camino de la búsqueda hay que comprobar todo y además comunicar lo descubierto para que otros científicos puedan verificarlo” (Gerald Holton, en Alicia Rivera, “Gerald Holton, físico y filósofo de la ciencia”, *El País* 1 de noviembre de 2006, 31). “Stephen Jay Gould decía que la ciencia significa que al final del día, en el laboratorio, sabes que el 99% del tiempo de trabajo ha sido perdido, y encima todavía tienes que limpiar las jaulas de los ratones” (*Ibíd.*).

²⁰⁷⁵ Lo mismo Bergson. “A veces, lo que nos imaginamos lejos, al infinito, lo tenemos al lado, en espera de que lo reconozcamos. Sólo años después de que Comte escribía que jamás reconoceríamos la composición química de los astros se inventaba el análisis espectral, y sabemos la composición de las estrellas mejor que si estuviéramos en ellas” (“Bergson, *L'énergie spirituelle*, 28-29).

²⁰⁷⁶ Aristóteles, *Metaf.*, 8, 1074 a.

²⁰⁷⁷ “La fe religiosa es siempre y en todas partes una fe ‘en’, no una mera creencia ‘de que’; dos cosas radicalmente distintas” (Max Scheler, *o. c.* 116).

teológica²⁰⁷⁸, y ésta sincretista, (por ejemplo, *judeo-cristiana*²⁰⁷⁹), o simplemente *psicológica*.

La creencia puede estar enfocada al pasado (Edad de Oro, Paraíso perdido), o a recobrar la infancia para entrar desde el tiempo en el Reino de los Cielos²⁰⁸⁰; o a sublimar orígenes en la mente divina (“el hombre creado según Dios en justicia santidad y verdad”²⁰⁸¹); con equivalente asiático en el momento cósmico cero, o el estoico ‘Naturaleza’, anterior a civilización.

4. El ciudadano anterior a la ciudad

El hombre civilizado, “obsesionado por las realidades de que abjuró”, arrogante gesticulador contra el ‘salvaje’, no puede desentenderse de ese ascendiente, el *homo religiosus*, en el sentido peyorativo que le daba Lucrecio Caro; tabues, ritualismos, magia, religiosidad ‘simiesca’²⁰⁸².

Confusa mitología subyace y germina en constante metamorfosis. Las Ideas-Fuerza de la Gran Revolución (progrero, libertad, igualdad, fraternidad, civilización), origen de la Edad Contemporánea, “son otros tantos mitos destinados a heredar a los ídolos religiosos prescritos”²⁰⁸³. Neoprimitivismo que repite el hombre de siempre, hoy religiosamente desesperanzado, pero primitivamente esperanzado.

Con el mito del progreso la tecnología impone su mentalidad colectivista²⁰⁸⁴, donde se perdura a lo colmena, a lo hormiguero, a lo manada²⁰⁸⁵; sin lugar privilegiado para religiones solemnemente trascendentalistas, que han sido rebajadas a religiología común. Perdieron efectividad, porque su trascendencia se resultó cada vez menos rentable.

²⁰⁷⁸ “Según Zubiri, hay que distinguir tres niveles, o estadios, en la experiencia religiosa: el de la ‘teologal’; el de la ‘fe teológica’, propia de las religiones positivas e históricas; y el de la fe cristiana” (Diego Gracia, *l. c.* 500).

²⁰⁷⁹ “El judeocristianismo introdujo en la experiencia religiosa una nueva categoría: la fe. No hay que olvidar que la fe de Abraham se define: ‘Para Dios todo es posible’. La fe del cristianismo implica que también para el hombre todo es posible” (M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 147).

²⁰⁸⁰ Lc 18, 17. En el Zen, ‘segunda naturalidad’ (*mos-sh’seki*), ingenuidad y seguridad infantiles. Tan ‘natural’, que quien alcanza la Iluminación no la representa, ni la prestigia si no parece natural, sin alarde, sin demostración (*go-seki*).

²⁰⁸¹ *Ef* 4, 24.

²⁰⁸² “La mayoría de los hombres comparten aún seudoreligiones y mitologías degradadas” (Nircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 148-149).

²⁰⁸³ Gusdorf, *o. c.*, 192-193. “Aunque fundado sobre un innegable progreso del poder humano, destruye toda comunidad y reduce el universo a estado salvaje. Esta nueva barbarie implica un retorno a la edad primitiva -mucho más inhumana que las edades prehistóricas, en que con ciencia mítica, por lo menos, establecían un orden y una medida que parece faltar completamente en el hombre actual” (*Ibid.*).

²⁰⁸⁴ R. Panikkar, *Técnica y Tiempo. La Tecnocracia*, Columba, Buenos Aires, 1967.

²⁰⁸⁵ “La idea moderna de inmortalidad significa una continua participación en el proceso productivo: ‘tiempo y mundo sin fin’. No es el descanso eterno del individuo en Dios, sino su contribución ilimitada a la dinámica del universo que le da el valor de enfrentarse a la muerte. En este género de esperanza Dios es casi innecesario. Puede ser considerado como la garantía de inmortalidad; pero aunque no lo fuer, no por ello ha de sufrir una sacudida la creencia en la inmortalidad. Para el valor de ser como base del proceso productivo, la inmortalidad es decisiva, y no es Dios, a no ser que Dios sea entendido como el proceso productivo mismo, como lo hacen algunos teólogos” (P. Tillich, *o. c.* 105).

Acerca de qué es ‘religión’ en cada una de sus proliferaciones, cuál la diferencia entre religión, *para-religión* y *casi-religión*; cómo fijar un concepto universal de perduración, no habrá quien en semejante algarabía pretenda tener la última palabra²⁰⁸⁶. Sin embargo, abundan las creencias que lo pretenden²⁰⁸⁷, unas más que otras.

5 Perduración sin religión

La religiología, que ha pasado a presidir el universo religioso, se instala en la complejidad de pensar, distanciándose de la sencillez de creer. Ingenuidad y filosofía se oponen, según Levinas. Cuanto pueda perorarse acerca de la trascendencia, sobre todo si es en grado superlativo, es palabrería recitativa. “La realidad desgarrar las palabras y las imágenes que la disimulan”²⁰⁸⁸. Y si cualquier realidad cobra prestigio transcendentale, es puro juego verbal, porque en sí misma es silencio.

Inquisitorialmente arrogante contra sus místicos antiaristotélicos, alógicos, afásicos, la Universidad occidental se nutrió durante siglos de silogismos falsos. Partió de una biblioteca teológica, como es la Biblia, leída con lógica aristotélica. Contradictoria, porque su fuente, los Profetas, no era lógica, era mística.

El viraje de Spinoza hacia el valor del sentimiento orientaliza la filosofía europea prestigiando un valor irracional, como es el anhelo inmortal²⁰⁸⁹.

Perduración metafísica desconectada del mito, o éticamente conectada a él, de mortales eternamente premiados o castigados por entidades preexistentes, inmortales. En sintonía (en esto) la fe cristiana y la islámica. Destino humano decidido desde fuera del hombre, sin poder alguno en contra fuera de *poder sentirlo*.

²⁰⁸⁶ José A. Prades presenta este listado: Adivinación, alquimia, angelología, astrología, brujería, cábala, cartomancia, chamanismo, creencias populares, culto de los antepasados, demonología, dioses y diosas, encantación, esoterismo, espiritismo, éxtasis, fábula, fanatismo, fetichismo, folclor, geomancia, gnosis, hermetismo, héroes, ídolos, iniciación, leyendas y cuentos, levitación, masonería, magia, metafísica, metempsicosis, mística, mito, mitología, ocultismo, parapsicología, rosacruz, sociedades secretas, supersticiones, sincretismo, tabú, tarot, telepatía, teosofía, totemismo, transmigración, yoga... (*Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, 176). R. Otto excluye el espiritismo del concepto ‘religión’ por su exclusión de la misteriosidad, de querer comprenderlo todo (*Lo santo...*, 39).

²⁰⁸⁷ “Defining Religion in a pluralistic Society” (pp. 1-20), abre *Theology and Practice of a Contemporary Religion. Scientology. A reference Work presented by the Church of Scientology, International*. Bridge Publications Inc., Los Angeles, ISBN: I-57318-145-5. El hombre que no cree en un Ser Supremo es más una cosa que un hombre (p. 20). Ser Supremo que su fundador, Hubbard, alinea con el liberalismo deista de cada cual. Su ‘dianoética’ (‘a través del alma’) regresa al higiene mental del helenismo. ¿Dios’ no es el centro en la Cienciología, sino la mente. Y como la neurociencia imposibilita cada vez más el concepto de intimidad, núcleo tradicional de la ‘persona’, la campaña de la cienciología contra la psiquiatría contraponen tecnología con humanismo.

²⁰⁸⁸ Levinas, *Totalidad e Infinito*.

²⁰⁸⁹ “En la religión hay muchas partes susceptibles de ser enseñadas, es decir, que se pueden transmitir de inteligencia a inteligencia mediante conceptos racionales y explicar a modo de lección escolar. Pero no es racional la base que constituye el fondo de la religión. Éste sólo puede ser suscitado, sugerido, despertado” (Otto, *Lo Santo...*, 86).

Hay perduración *teológica*, y la hay *lógica*; a las que hay que añadir la *religiológica*, extraída del universo de las religiones, *casi-religiones* o *para religiones*. Separados, o confundidos, lado cambiante, filosófico y filológico, o el lado hierático, ‘revelado’.

Zubiri recurre al idioma alemán para distinguir en la creencia monoteísta entre salvífico (*heilie*), sagrado (*heilige*), y divino (*göttliche*). Lo primero en busca de lo segundo, y lo primero y lo segundo en busca de lo tercero.

Sin embargo, fuera de determinada mentalidad teológica, son conceptos autónomos. Cabe la perduración eterna tal como la plantean la mentalidad asiática y ‘lo divino’ (indefinido) griego. El Primer Motor y la Primera Causa eran ‘divinos’, no ‘sagrados’, o religiosos.

Va a cumplirse el siglo desde que entró en circulación académica la obra de Otto, *Das Heilige...* (1917), imponiendo su lectura de la palabra *numen*. Originalmente ‘poder’, ‘dominio’ (del Senado, del Emperador), pasa luego al de los ‘dioses’, y de ahí a significar lo divino en sí mismo; poder inasequible para el que no lo tiene en propiedad.

Otto pone lo ‘numinoso’ a significar ‘religioso’, y viceversa. Numinoso es “lo irracional en absoluto, lo inaprensible por medio de conceptos, lo misterioso, lo fascinante, lo tremendo, lo enérgico”²⁰⁹⁰. Haz de juicios en un mismo raciocinio que desconcertaría a Séneca. Aunque el gran estoico está consciente del cambio evolutivo del habla, (donde ‘dictator’ de antaño significa ahora ‘magister’²⁰⁹¹; por lo que hay que estar al tanto del “sonido de palabras nuevas”), sí se extrañaría del exclusivismo semántico de que es objeto ‘numen’ por parte de un pensador alemán milenios después.

En la sociedad del estoico imperial, ni la ‘santidad’ del Senado (de donde ‘sación’, y ‘sancionar’), ni lo ‘sagrado’ eran ‘das Heilige’. En labios y pluma de Cicerón y de Séneca, ‘sagrado’ tiene sentido legal; lo que la ley va concretizando. ‘Consecrare’ significa refrendar, autorizar con carácter definitivo. Consagra el tiempo, consagra la costumbre, consagra el Senado.

Consecuentemente, ‘sacrilegio’, ‘profanación’, serán, o no, delictivos con la ley como referencia, no los dioses. Porque se da lo sagrado poblacional con amplio libertinaje individual, no legislado²⁰⁹². Derribar un templo, por ejemplo, o robar en el

²⁰⁹⁰ Otto, *Lo santo...*, 190.

²⁰⁹¹ Séneca, CaL, CVIII.

²⁰⁹² “Ciertamente, todo es de los dioses, pero no todo está consagrado a los dioses. Hay sacrilegio en aquellas cosas que la religión (*del Estado*) adscribió a la divinidad. Entendido de esta manera, el mundo todo es de los dioses inmortales, el único digno de ellos por su amplitud y magnificencia; pero, con todo, distínguese lo sagrado de lo

Capitolio, puede no ser delictivo. Pudiera ser, no tanto apropiación ilegal, como traslado de cosas sagradas de un lugar a otro.

La religión tiene más volumen como hecho sociológico externo que como conciencia clara y uniforme. En la sociología religiosa de Séneca entra la ‘superstitio’, donde se dificulta trazar una línea divisoria entre lo estrafalario y lo serio.

“La superstición es un error insano de suyo; temer lo que se debiera amar, y profanar lo que debiera venerarse” (*CaL CXXII*). Venerar determinadas imágenes, ofrendarles dinero, sacrificar animales mientras se engaña al semejante; o que si se ha de orar de pie, o arrodillado (*Ibíd. XCV*). Superficialidad en cantidad, fruto de la ignorancia; que si saludar a los dioses de mañana; que si sentarse a las puertas de los templos; que si llevarle lienzos a Júpiter, espejos a Juno...

Lo que profana el hombre, indiscutiblemente, es la Naturaleza. “Nada hay en la Naturaleza tan sagrado que no dé con algún sacrilegio”²⁰⁹³. Constante profanación de la Naturaleza por parte del hombre; profanador habitual de su propia naturaleza racional, ‘ratio difusa in omnes sempiterna’ en la pluma de Cicerón.

Lo ‘sagrado’ ofrece direcciones filológicas coloquiales de carácter sociológico, no exclusiva, o prioritariamente, religioso²⁰⁹⁴. Difícil de latinizar contextualmente su empleo social, legal, ritual, por regiones o por épocas²⁰⁹⁵, porque hay mucha más religiología confusa que depurada²⁰⁹⁶. Hasta la maldición puede entrar en ella.

Convicción universal que pueblos semitas infiltran en la teocracia hebrea²⁰⁹⁷. Patrimonio inmemorial de cosas, personas, espacios y tiempos ‘sagradamente’ malditos.

No significaba en Roma lo mismo ‘res sacra puer’, o ‘res sacra miser’, que el cristianizado ‘sacer’²⁰⁹⁸. “El hombre, cosa sagrada para el hombre” significa en Séneca²⁰⁹⁹, indescifrable, misterioso, inseguro. No tenía el sentido de ‘persona’ que luego le dará la ontoteológica evangélica.

profano, que en el pequeño espacio a que se impuso el nombre de ‘templo’ no es lícito todo lo que es tal bajo el cielo a la vista de los astros” (Séneca, *De los beneficios*, l. c.).

²⁰⁹³ Séneca, *De la constancia del sabio* III. Sin embargo, el sacrilegio no afecta a los dioses, o a la Naturaleza, sino al sacrilegio. Id., *De los beneficios* VIII.

²⁰⁹⁴ *Anôs* y *agos* (puro); *agios* (santo, puro, venerable). Venerado y sagrado en Séneca el nombre ‘filosofía’ (*CaL XIV*); *anagés* (execrado); *ieron* (importante, grande, santo); *osios* (santo); *anosios* (no santo).

²⁰⁹⁵ Luis Muñoz Delgado, “Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos” (Anejo al *Diccionario griego español*, C S. I. C. Madrid, 2001).

²⁰⁹⁶ Giorgio Agamben, “Ambivalencia de lo sagrado”, en *Homo sacer*, Pretextos, 1998.

²⁰⁹⁷ “Todo lo que el hombre posee; hombres, animales y campos de su propiedad, y que lo ha comnsagrado como anatema Yahvé, no puede ser vendido ni rescatado. Todo anatema es cosa muy consagrada a Yahvé. Ningún ser humano que haya sido consagrado por anatema podrá ser rescatado; morirá sin remedio” (*Lv 27, 28 ss.*).

²⁰⁹⁸ H. Figier, *Recherches sur l’expérience du sacré dans la langue latine*, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1963.

²⁰⁹⁹ Séneca, *CaL XCV*.

‘Sacer’ y ‘sanctus’ pueden significar lo numinoso en negativo; hasta repulsivo²¹⁰⁰. Para los profetas de Israel la representación de lo sagrado en religiones limítrofes era abominable religiología.

Antecedentes, preámbulos, culto a los muertos, poderes mágicos, lo puro y lo impuro, animismos, lo demoniaco, etc., etc., intercambiaron constante y confusamente con lo ‘numinoso’²¹⁰¹; fuera y durante el ejercicio religioso, interior o ritual²¹⁰².

Las teologías sobrenaturalistas oficiales han ido viendo prevalecer otros sobrenaturalismos que emergen de una misma raíz: la mente elaborando infinitos y absolutos relativos a la mente misma.

Schleiermacher, representante del sobrenaturalismo cristiano en plena Era de la Razón, no duda en referirse a los cimientos infrahumanos en la conciencia religiosa de dependencia. “Constituye para nosotros la forma de toda piedad, *como algo casi infrahumano*”²¹⁰³. Al modo de como Darwin ve preámbulos éticos en la etología, de lo infrahumano emerge el sentimiento de dependencia, manifiesto en el animal doméstico y en la religiosidad del animal religioso.

Y del apriorismo sentimental de la dependencia, a la reacción titánica de independencia, y a la ambivalencia entre sentimiento y re-sentimiento. “Goethe no puede, por muchos ejemplos que presenta, indicar qué sea propiamente lo demoniaco, en dónde se lo siente, y cómo se puede reconocer idéntico en manifestaciones tan variadas y contradictorias. Es evidente que Goethe ha sido guiado por el ‘sentimiento puro’, es decir, por un *oscuro principio a priori*”²¹⁰⁴; apriorismo indeterminable de lo sagrado, propio de la religiosidad natural.

“Este algo no era divino, pues parecía irracional; no era humano, pues no tenía entendimiento; no era diabólico, pues obraba de un modo bienhechor; no era angélico, pues a menudo dejaba una

²¹⁰⁰ Y lo extravagante (Otto, *Lo santo...*, 161). “Deducidos de una fantasía primitiva que trabaja en común, de una fantasía de los grupos y de las masas, es a su vez una fantasía que por su parte llega a resultar que se diferencia muy poco de aquellos [grados inferiores] en comicidad y extravagancia” (*Ibíd.* 184).

²¹⁰¹ *Ibíd.* 154 ss. “En el siglo de Zaratustra están de moda los Luzbeles, invirtiendo la opción tradicional: ‘Dios’, mal y tiniebla; Luzbel, luz y bondad (*La vejez del Padre Eterno, Himno a Satanás, Las flores del mal, Prometeo liberado, Caín...*). La droga y la locura estimulan el liderato de la centuria de Nietzsche. La ‘armonía sobrenatural’ es, en *Sinfonía literaria*, estado entusiástico, lúcida experiencia de alienados artificiosamente procurada. Musset, Baudelaire, Verlaine, Heine, Coleridge, Gauthier, son adictos al opio, al hachís, o al alcohol. Se considera psicópatas a Holderlin, Gogol, Nerval, Ibsen, Leopardi, Byron, Shelley, Wagner... Son cantidad y calidad loca” (Argimiro Ruano, *El mito del superhombre*, 31).

²¹⁰² “Lo que el sentimiento religioso primitivo comprende bajo la especie de pavor demoniaco [...] en movimiento involutivo se eleva a los grados de temor a los dioses y *temor de Dios*. El *daimonion* se transforma en *theion*. El pavor se convierte en devoción. Los sentimientos que palpitan dispersos y confundidos se tornan *religio*...” (Otto, *o. c.*, 145-146).

²¹⁰³ Schleiermacher, *La fe cristiana*.

²¹⁰⁴ Otto, *l. c.*, 194.

alegría que le causaba el mal ajeno. Se asemejaba al acaso, pues no ofrecía continuidad alguna, y recordaba a la Providencia, porque indicava conexión. Cuanto nos limita parecía penetrable para él. Manejaba arbitrariamente los elementos necesarios de nuestra existencia, contraía el tiempo y expandía el espacio. Sólo parecía complacerme en lo imposible y rechazaba lo posible con desprecio”²¹⁰⁵.

Más que darle significado insólito a la palabra, (como opina Otto), Goethe está de vuelta al ‘daimon’ griego, y con toda su indefinición profana²¹⁰⁶, antes de que las religiones lo ‘personificaran’.

Demoniaco, en Goethe, tiene sentido energético²¹⁰⁷, de ‘actividad e inquietud sin límites’ en hombres pujantes, impetuosos. En forma positiva (bondad, fuerza), o negativa, mefistofélica. En cualquiera de los casos, aunque perceptible, indefinible²¹⁰⁸. Religiología profana, en la que único claro es su ambivalencia. Peregrinación semántica de lo ‘sobrenatural’ que también conoció el ‘sacer’ romano.

Victor Hugo vio al poeta construido por triple (simultánea) visión: *humanidad, naturaleza, y sobrenatural*; toma de conciencia de lo invisible e intangible a que se llega por la poesía tanto como por la locura.

“Rimbaud, demiurgo de íntimas fantasías (*Iluminaciones*) no intenta tanto comunicar como expresarse (expresarse). Relámpago de sí mismo visible solamente para él mismo. ‘Sobrenatural’ no es sino impulso fáustico experimentando sobrenaturaleza, apartados de la plebe modorra, resignada; dejar al hombre común por experiencias suprarreales, en símbolos de inexistencia, como *El barco ébrio*, o *El demonio de la analogía*. Tal y tanto despacho de individualismo superegoico que, para conquistar admiración del club respectivo, o tertulia, tiene que producir nuevo y sorprendente aislamiento artificial de todo y de todos. ¿No habla Nietzsche de la oquedad de esa experiencia de las ‘siete soledades’? Sobre tales raíces de evasión (romántica y simbólica) florece y fructifica el surrealismo, *infrarrealismo* para el olímpico Ortega”²¹⁰⁹.

Lo sagrado y consagrado, en diferentes formas de crearlo desde exóticas religiologías.

Hipotético infierno cavernoso culturalmente refinado en cantidad de derivados, presentado en sociedad, o entre bastidores por el señor Mefisto, numinoso, fascinante, tremendo, ‘profanando’ la Divina Comedia entre ensordecedores aplausos. “No he perdido la esperanza de convertir la eternidad en la única poesía fugitiva, ¿habéis

²¹⁰⁵ Goethe, *Poesía y Verdad*, lib. XX.

²¹⁰⁶ *Daimonion* (numen, larva); *daío* (scio); *daímonie* (sciens); *daémon* (doctus, gnarus, peritus); *daimon* (deus, genius); *daimonie*, o *daimonía* (divina, misera). [Cornelii Schrevelii, *Lexicum Manuale graeco-latinum et latino-graecum*, Londini, Editio nona, MDXXCVI].

²¹⁰⁷ Goethe, *Poesía y Verdad*; Eckermann, *Conversaciones con Goethe*.

²¹⁰⁸ “Que no puede resolverse ni por el entendimiento ni por la razón”. Como tal en la poesía, por encima de todo concepto; en la música, que no hay entendimiento que pueda alcanzarla; en el culto religioso, uno de los medios mejores para obrar maravilla sobre los hombres, que no puede prescindir de lo demoniaco. Claramente manifiesto, y en diferentes formas, en la Naturaleza, en la visible y en la invisible, y sobre todo en los animales” (Otto, *o. c.*, 193).

²¹⁰⁹ Argimiro Ruano, *El mito del superhombre*, 31.

oído? ¡La única poesía fugitiva! ¡Ja, ja, ja! (sale riendo con ironía)²¹¹⁰. Fauno híbrido, todo y únicamente tiempo vital electrizando escenarios. Tal como el ‘divino’ Dionisos abarrotó las gradas del teatro de Atenas.

6. No hay eternidad científica

El fin de la eternidad (1955), novela de ciencia-ficción de Isaac Asimov, interesante para unos, para otros aburrida, es un viaje por el futuro²¹¹¹, indefinida e ilimitada duración.

Por otra parte, decenios después Hawking declaraba inservible el concepto de eternidad en nombre de la teoría de la relatividad y del Big Bang, desde el Gran Palacio del Pueblo de Pekín²¹¹². Con la hipótesis del Big-Bang queda en el ambiente científico la ninguna necesidad científica de eternidad (¿?).

Reducido lo eterno a siempre temporal, sigue desasosegando a la razón, preguntándose por lo mismo de siempre. Tanto la ontoteología que explica tautológicamente el tiempo desde eternidad, como la ciencia, dejan las cosas donde las vio san Agustín: en la ignorancia de la naturaleza del tiempo.

Heidegger, quien ve en san Agustín un hito en el escrutinio del tiempo, no le ve sucesores sobresalientes hasta Brentano²¹¹³ y Husserl²¹¹⁴; pero la fenomenología describe la percepción, igualmente detenida ante la impenetrabilidad del tiempo.

En octubre de 1991 se reunían en el sureste de España más de cuarenta científicos de todo el mundo en torno al tema de la asimetría del tiempo que fluye en una sola dirección. Stephen Hawking estaba entre los asistentes. Las conclusiones (oscilantes) fueron publicadas por la universidad de Cambridge.

¿Existe tal cosa como el tiempo? Veinte asistentes lo negaron, catorce lo afirmaron, y otros catorce, inseguros por cualquiera de ambas opciones²¹¹⁵, se abstuvieron de pasar juicio.

²¹¹⁰ A. Breton, *Manifestos del surrealismo*, p. 135. Alguien aporta cacofonías como la de “heder eternamente entre los hedores del paraíso prometido” (*Ibid.* 243); esperando vanamente. Para el teólogo K. Rahner, el flujo de la historia es dantesca ‘divina comedia’ (*Stimmen der Zeit* CXL (1947) 408-428).

²¹¹¹ Stephen Hawking creyó alguna vez en esa posibilidad, para luego retractarse.

²¹¹² “El concepto de eternidad no se puede seguir sosteniendo después de la Teoría de la Relatividad y el descubrimiento de la expansión del Universo” (*Google* 5 / 5 / 07).

²¹¹³ F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg: Mainer, 1876.

²¹¹⁴ M. Heidegger, Introducción a *Lecciones para una fenomenología de la conciencia de tiempo*, XI-XII. “La teoría de Brentano” en pp. 17-30. *Sein und Zeit*, con toda su resonancia filosófica, no entra en el ser del tiempo.

²¹¹⁵ Acerca de la controversial existencia-in-existencia del tiempo, Ervöll E. Harris, *The Reality of Time* (Sunny, State University of New York Press); Robert S. Brumbaugh, *Unreality and Time* (C. Meville Edit., ISBN 0-873385-798-9). En el seminario citado de científicos, se expresó el sabio ruso Slava Mukhanov: “Todos sabemos que el tiempo existe porque lo vivimos, pero es posible que sólo sea una construcción fenomenológica de la física”; esquema introducido por el hombre para poder describir el fenómeno natural, comparar situaciones y establecer conclusiones.

Sobresale en ese concilio la voz de John Wheeler, colaborador de Einstein y de Oppenheimer en el proyecyo Manhattan, del que salió la bomba atómica. “De todas las cosas, de todos los misterios, de todos los problemas de la ciencia y del Universo, el más grande es el del tiempo. Si usted estuviera construyendo el mundo, cómo sabría que tiene que incluir el tiempo? Es misterioso”²¹¹⁶. Declarado ‘criatura’ por la ontoteología escolástica, no ilumina su oscuridad. La ciencia no ve luz en el dogma ‘revelado’ del tiempo *creado* en la eternidad.

7. Eternidad ayer y anteayer

La ocupación eternizante de las edades Antigua y Media va perdiendo presencia en la moderna y contemporánea, y más en la postmoderna. En *Los problemas centrales de la filosofía*, Ayer, relega a un capítulo final lo que llama “pretensiones de la teología” (existencia de Dios, finalidad de la existencia, y la del Universo, sentido de la vida, religión y moralidad).

Los que eran datos inmediatos en la conciencia para Descartes y Hegel²¹¹⁷, no figuran entre *Los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson. Han desaparecido ‘Dios’ y ‘eternidad’, sustituidos por 1) la idea de duración; (2) la intensidad de los estados de conciencia; (3) los aspectos del yo; (2); (4) la idea de interioridad-exterioridad; (5) la de sucesión-simultaneidad; (6) la de duración-extensión; (7); la de cantidad-cualidad; (8) la multiplicidad numérica del espacio; (9) la mesurabilidad del movimiento. El ser ‘eterno’ ha dejado la escena filosófica²¹¹⁸, esceptuada la ontoteológica.

El ascenso de la filosofía de la mente a partir de la “fenomenología del espíritu”, objeto de estudio por parte de Hegel, no se ha traducido en interés por parte de la parapsicología hacia ‘hipótesis’ de ulterioridad después de la muerte. Si la ulterioridad le interesa a la percepción extrasensorial, es porque, de alguna forma, alarga la conciencia temporal²¹¹⁹. Las ulterioridades ‘Dios’, o ‘eternidad’ no le interesan al parapsicólogo²¹²⁰ en la medida siguen interesando a la tradición ontoteológica.

²¹¹⁶ Fundación Española Banco Bilbao-Vizcaya, *Todo lo que usted necesita saber sobre el tiempo*. Fue la patrocinadora de la convocatoria.

²¹¹⁷ “Lo que este conocimiento inmediato puede saber es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra expectación, existe” (Hegel, *Lógica* LXLV).

²¹¹⁸ No figura entre las adjetivaciones del Ser: uno, múltiple, ente, hipotético, analógico, trascendente, posible, actual, potencial, causal, final, primera causa, esencial, eidético (inteligible), fáctico, hylético, lógico, noético, noemático, categorial, objeto, objetivo, real(idad), sustancial, accidental, ideal, absoluto, relativo, finito, infinito, matemático, bueno, valioso, individuo, especie, persona...

²¹¹⁹ “En todo caso, podría tenerse en cuenta en la parapsicología la hipótesis de una supervivencia temporal de la personalidad más allá de la muerte” (Werner F. Bonin, *Diccionario de parapsicología*, 284).

²¹²⁰ “Postulado religioso o filosófico al que se llega por especulación o experiencia mística. El concepto define una esfera del tiempo vivido por el ser humano, que incluye el tiempo histórico o conecta con el mismo. Las cuestiones de

Los conceptos de ‘atemporal’, ‘in-temporal’, ‘transtemporal’, hacen el de ‘eternidad’ sustituible por abstracciones análogas²¹²¹. Porque entendida la eternidad como ficción de la desaparición del tiempo, sugiere poder imaginarlo como negación.

En Parménides son eternos siameses el sí y el no del Ser. Y Aristóteles puso a coexistir eternidades contrarias, la del movimiento y la inmóvil, sin poder integrarlas. Preguntado el filósofo Jacques Chevalier por Bergson si la duración toca al Ser, inseparable de él, éste no pudo responder²¹²². ¿Permanencia ontológica es ‘duración’ permanente?

A la devaluación de lo eterno en la metafísica postmoderna contribuye, además de la sobrevaloración científica del espacio-tiempo²¹²³, la ontoteología que desde Grecia no logró separar aspectos del mismo rompecabezas²¹²⁴, cómo es tiempo el tiempo, sin eternidad o con ella.

La postmodernidad ha vuelto obsoleta la eternidad inmóvil del ‘Acto Puro’, o ‘Primera Causa’, paralela con la duración temporal. Ésta, anteriormente eternidad de segunda, ha pasado a la presidencia cultural. Marginada antaño y con menos tránsito (a no ser el tradicional), la eternidad inmóvil de ayer puede verla hoy circular a sus anchas en avenida central, sin metafísica, en prosecución del sueño milenar de la hoy *Grand Unified Theory*.

La fe monoteísta integra pasado-presente-futuro, en exclusiva, en un único Eterno. Pero esa personalización de la eternidad no sólo ha perdido convocatoria, sino que la esencialización des-existencializadora de Platón, y siguientes (Descartes, Kant²¹²⁵, Hegel) ha ido desembocando en preferencia por *un tiempo laico*, matemático y cultural.

De otra parte, desacralizada la eternidad tradicional, (desacralizado, por lo tanto, el tiempo), le dió oxígeno a la la inmortalidad religiológica. La tradicional prestigiaba

una eternidad del mundo (por re-creación, resurrección, inmortalidad) son irrelevantes desde el punto de vista de la parapsicología” (*Ibid*).

²¹²¹ “La verdadera abstracción, así como la posibilidad de las cosas, no son eternas, sino intemporales, es decir, valen independientemente de cualquier tiempo, no están ligadas a en su realización a uno determinado” (Rast, *Diccionario de Filosofía* (Walter Brugger), 191).

²¹²² J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 38.

²¹²³ Eugenio D’Ors, “Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo”, *Theoría*, abril-sept. 1953, 1-6. R. Panikkar, *Técnica y Tiempo. La tecnocronía* (1967).

²¹²⁴ “El tiempo nunca termina, / el tiempo jamás comienza; de todo lo cual se deduce / que no tiene pies ni cabeza” (José Echegaray, Nóbel de Literatura 1904). “El tiempo sólo es tardanza / de lo que está por venir. / No tuvo nunca principio, / ni jamás acabará, / porque el tiempo es una rueda, / y rueda es eternidad” (José Hernández, *Martín Fierro*, 1872).

²¹²⁵ “Toda la Crítica de la Razón Pura se basa en este postulado: que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que de platonizar, es decir, amoldar toda experiencia posible a moldes preexistentes” (Bergson, *La pensée et le mouvant*, 211-212).

una *eternidad creída*, en detrimento de la moderna y postmoderna, racional y universal.

La Escolástica teologiza la aseveración aristotélica de que la primera de las causas, Causa Primera, Acto Puro, mueve el cosmos hacia sí mismo como objeto de deseo²¹²⁶; analogizando el concepto de intencionalidad temporal como tendencia a un acto jamás inalcanzable.

Al igual que la conjetura astrofísica del Big-Bang, imperante por ahora²¹²⁷, supone, gratuitamente, que no puede haber un antes del momento cero. Gratuitamente, porque ese momento cero es *teórico* no comprobado. Igualmente, la eternidad creída no admite un ‘antes’ del tiempo, a no ser imaginativo. Anterior sólo el Creador, pero no cronológicamente, sino -siguiendo a Boecio- en tanto que ‘naturaleza diferente’²¹²⁸. Pero, ¿la naturaleza diferente no está ‘antes’?

Moviéndose entre el Estagirita y las siete primeras palabras con que comienza la biblia latina²¹²⁹, santo Tomás, siguiendo a san Agustín, traduce ideológicamente ‘cielos’ por ‘las criaturas espirituales’²¹³⁰, (in-materiales, incorpóreas²¹³¹). En los espíritus *puros* Dios crea el *aevum*, comienzo de un sin fin; diferente de lo eterno, que es sin fin que no ha tenido comienzo. Ahí acomoda la atemporalidad de las *rationes seminales* estoicas y la astronomía mitológica de los filósofos griegos²¹³² sin mejorar su lógica.

Inferencias que desazonaban a Malebranche cuando leía eternidades silogísticas²¹³³.

²¹²⁶ “Dios mueve en tiempo infinito” (Santo Tomás, *Suma contra Gentes* I, 23). “Como objeto de deseo” (I, 37; 2, 70).

²¹²⁷ Bajo revisión, y de vuelta a la hipótesis catastrofista estoica. “El Big-Bang no es la única noción del origen del cosmos compatible con la física actual. La denominada cosmología cuántica de bucles (loop quantum cosmology) desarrollada por Abhay Ashtekar, Lee Smolin, Carlo Rovelli, y otros físicos desde los años ochenta, está sumando argumentos a favor de una segunda posibilidad que nuestro universo emergiera del colapso de un universo preexistente [...]. De confirmarse, el Big-Bang habría sido en realidad un *Big Bounce* (o gran rebote), y el cosmos no vendría de un punto de infinita densidad, sino de una sucesión de expansiones y contracciones tal vez eternas, sin principio ni final. La cosmología cuántica tiene la capacidad, al menos en principio, de iluminar aquellas regiones del pasado donde ni siquiera alcanza la gran teoría actual del espacio, el tiempo y la gravedad, que es la relatividad general de Einstein” (Javier Sampedro, “¿Y si no hubo principio?”, *http: el país* 27/12/2008).

²¹²⁸ *Suma Teológica* I, LIII.

²¹²⁹ “In principio creavit Deus coelum et terram”

²¹³⁰ *O. c.* 2, 42.

²¹³¹ *Ibíd.* 2, 94

²¹³² Del lado de la escolástica islámica, Algazel (*Física*, 286) mitologiza abiertamente. A partir de la Primera y Absoluta Inteligencia, en nueve órbitas, las diez inteligencias motoras del cosmos son criaturas (ultraterrestes) espirituales.

²¹³³ Por ejemplo, ésta: “El tiempo debe ser perpétuo, porque no es comprensible que haya tiempo sin que haya ahora, como tampoco se puede entender la línea sin el punto. Ahora bien, el ahora es siempre el fin del pretérito y el principio del futuro, pues tal es la definición del mismo ahora, y así cualquier ahora dado incluye en su noción tiempo anterior y posterior, no pudiendo ningún ahora ser lo primero ni lo último. En consecuencia, forzoso es decir que los móviles que son sustancias creadas son desde la eternidad” (*Suma contra gentes* 2, 33).

X I

Bergson contra la eternidad

- 1. Eternidad filosóficamente inservible**
- 2. Tiempo biológico**
- 3. Duración sin comienzo ni fin**
- 4. Eternismo rectificado**
- 5. Lo absoluto es durar**
- 6. Duración absoluta e intuición**
- 7. Pensar inseparable de devenir**
- 8. Indeterminabilidad en la percepción del devenir**
- 9. Duración, intuición, memoria**

1. Eternidad filosóficamente inservible

De acuerdo con Pascal, la filosofía no merecería media hora de atención si fuera incapaz de responder a preguntas tan importantes como la de nuestro origen y destino, de dónde venimos, qué es lo que hemos venido a hacer aquí abajo²¹³⁴. Porque percibimos que estamos yéndonos. ¿De dónde hacia dónde?

Bergson pone su filosofía en esa percepción e incurre en el ilusionismo de grandes filósofos: creerse algo así como mesías para determinado problema. Pero si criteriología básica es distinguir entre lo que es mera probabilidad y lo rigurosamente demostrable²¹³⁵, el paso de una cosa a la otra es en él intento sobresaliente sin consecución correspondiente.

Dispuesto a abordar la metafísica de la ulterioridad de forma distinta a como viene haciéndolo la hipótesis tradicional.

A propósito de tiempo ‘real’ y tiempo ‘mental’ trata de balancear el eterno problema del realismo y del idealismo, hipótesis exageradas las dos, según él. Pero no puede desentenderse de lo que reconoce que es filosofía; tradición de retoques, correcciones, colaboraciones, reediciones, crítica sobre crítica. “Reconozco que no es más que una hipótesis. Estamos en la región de lo probable. Confesamos nuestra ignorancia, pero no nos resignamos a considerarla definitiva”²¹³⁶. Sensata tarea la de no pretender abolir la ignorancia, sino, modestamente, disminuirla.

Dos afirmaciones de Bergson pueden introducir a su desacuerdo con la “eternidad de muerte”²¹³⁷, concepto tradicional filosóficamente inservible. Su propuesta es ver la realidad *sub specie durationis*²¹³⁸, no en la tradición greco-bíblica que culmina Spinoza, *sub specie aeternitatis*²¹³⁹. Hay que salir conceptualmente de ahí’ y reafirmar la ‘duración’; “la duración real que siempre ha sido designada como *el tiempo*”²¹⁴⁰.

Primer reparo a la tradición eternista es que es *antropológica*, reducida a la medida del hombre. En sus conversaciones familiares mencionaba con frecuencia la inmortalidad, que durante mucho tiempo “se me pareció infinitamente probable”²¹⁴¹.

²¹³⁴ “Busquemos en lo más hondo de nosotros mismos el punto en que nos sintamos lo más interiores a nuestra propia vida; es en la duración donde entonces nos sentiremos sumergidos; es un durar en que el pasado, siempre en marcha, se acrecienta de continuo gracias a un presente siempre nuevo” (Bergson, *La evolución creadora*, cap. 3, 23).

²¹³⁵ Id., *L'énergie spirituelle*, 88.

²¹³⁶ *Ibid.* Ironía en Polanyi (*Personal Knowledge*): que sabemos que callar muchas cosas que ignoramos en lo que estamos afirmando. Para Ayer “pretensiones de la metafísica”.

²¹³⁷ *La pensée et le mouvant*, 199 y 201.

²¹³⁸ *Ibid.* 139 y 170.

²¹³⁹ “Ni la eternidad puede definirse por el tiempo, ni puede tener ninguna relación con él” (Spinoza *Ética*, proposición XXIII, escolio). La contraafirmación de Bergson en *L'énergie spirituelle*, 62.

²¹⁴⁰ Bergson, *o. c.* 116. Ver anterior nota 2132.

²¹⁴¹ J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, 396.

Infinito el deseo, la demostración imposible. “El problema filosófico del destino del alma me parece del todo insoluble”²¹⁴².

Puesto que el origen del ‘alma’ es oscuro, en oscuridad queda su destino. Bergson, que se va inclinando con los años a la tesis creacionista, le había dado categoría de ‘posible’ en *L'évolution creatrice*: “Tengo dificultad para creer que nuestra alma sea creada *ex nihilo* por la fusión de dos semicélulas”. Recurre al psiquismo aristotélico. “La solución de este difícil problema podría encontrarse quizá en la distinción entre el *alma psíquica* y el *alma racional*: ésta sería creada con ocasión de la otra; pero la otra, el *alma psíquica*, preexiste en cierta medida”²¹⁴³. Crédito a la hipótesis del ‘alma universal’, impersonal, o suprapersonal.

2. Tiempo biológico

El pensamiento humano radica en biología intestinal; eufemísticamente visceral²¹⁴⁴. La *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty, se refiere a la barrera de la carne interfiriendo en toda ideación. Es por lo que la filosofía de la biología (en general)²¹⁴⁵ atiende correlaciones, como la del pensamiento biográfico, correspondiente a determinadas vísceras, concretas²¹⁴⁶.

Es dato científico el paso de la energía desde anterioridades desconocidas a su manifestación física, de ésta a la química, de química a bioquímica, de ésta a psíquica, y de ahí a mental. Pero la física moderna tiene que consultarle a la vieja metafísica acerca de esas modalidades. Y entre las ciencias modernas, la biología, pobre en ideas²¹⁴⁷, tiene que llamar a la puerta de la historia del cerebro.

La filosofía de la biología, de moda en el siglo XIX, y concretamente en su aspecto fisiopsicológico, pone el tema del “alma cerebral”²¹⁴⁸ entre los que alimentan la polémica²¹⁴⁹. La *esencia* (hipotética) tanto del alma como la de un cuerpo vivo,

²¹⁴² Bergson, *L'énergie spirituelle*, 62. Estudio valioso en castellano es el de Luis Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid, 1959

²¹⁴³ Bergson, *l. c.* 69.

²¹⁴⁴ Umberto Eco se fija en Leopold Bloom, personaje de Joyce (*Ulises*, final del capítulo cuarto) sentado en el inodoro (está) relacionando alma y cuerpo. “Esto es filosofar. Utilizar los intersticios de nuestro tiempo para reflexionar sobre la vida, sobre la muerte y sobre el cosmos. Deberíamos dar este consejo a los estudiantes de filosofía: no apuntéis los pensamientos que os vengan a la cabeza en el escritorio de trabajo, sino los que se os ocurran en el retrete [...]. Esta verdad puede parecer ingrata a muchos: lo sublime no está al alcance de cualquiera” (Umberto Eco, “El oficio de pensar”, en *El País*, 9 / 11 /87.

²¹⁴⁵ Ruyer, R., *La Conscience et le corps*, Alcan, Paris, 1937. M. Russe, *La filosofía de la biología*, trad., de I. Cabrero, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Levins, M. E., *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, New York, 1979.

²¹⁴⁶ Cruz Hernández, “Función general y significación biológica de la inteligencia”, *Psicología General Aplicada* 22 (1967) 499-507. Riedl, R., *Biologie der Erkenntnis*, Berlin, 1979.

²¹⁴⁷ “Una ciencia tan contemporánea como la biología, tan rica en datos como pobre en ideas...” (Roberto Saumells, prólogo a la obra de Gilson, *De Darwin a Aristóteles*, p. 16).

²¹⁴⁸ Bergson, *o. c.* 220

²¹⁴⁹ “La idea de una equivalencia entre el estado psíquico y cerebral correspondiente penetra en buena parte de la filosofía moderna” (*Ibid.* 203).

implica el problema de la *duración*²¹⁵⁰. Porque no se ha podido despejar aún la hipótesis de si la duración del ‘alma’, entra en la consideración de su esencia. Hipótesis, porque la filosofía tiene pendiente la aclaración de qué es lo que hay que entender por ‘materia’, qué por ‘espíritu’, qué por ‘vida’²¹⁵¹, lo que le impide la llegada a nada apodíctico y convincente.

La hipótesis bergsoniana del “elan vital” en ininterrumpida ‘evolución creadora’ tampoco despeja si la perennidad de la energía mental se refiere a lo que tiene de manifestación cósmica, física y dinámicamente perenne, o si se trata de posibilidad individual autónoma. Bergson no va más allá del pensamiento asiático.

“La conservación e intensificación de la personalidad son posibles, incluso probables, tras la desintegración del cuerpo. ¿A través de la materia se temple la conciencia como el acero y se prepara para acción más eficaz para una vida más intensa? Yo me represento esta vida como una evolución creadora”²¹⁵².

Aparte el problema de la naturaleza de la materia y del espíritu, cabe atenerse, no obstante, y muy por encima, a la relación entre ambos. Porque se puede hablar de la relación de dos cosas sin conocer su naturaleza²¹⁵³. Hay relación evidente entre mente y cerebro, enigmáticos, sin embargo, tanto juntos como por separado.

Bergson toma partido a favor del alma suponiéndola energía ‘espiritual’, en oposición a la tesis positivista de que ‘alma’ no es otra cosa que energía biologizada, ‘cerebro’²¹⁵⁴. Su metafísica, sin embargo, contraargumenta sin demasiada fuerza. Si la conciencia rebasa al cuerpo, es natural que le sobreviva²¹⁵⁵. Inferencia débilmente científica. Sólo probable que una vez descompuesto el cuerpo haya ‘otra’ vida.

Al ser el *elan vital* manifestación energética universal captada como tal por el cerebro humano²¹⁵⁶, es comprensible que al descomponerse las neuronas se reintegre, impersonalmente cósmica, al flujo de origen. La simpatía de Bergson hacia lo que el mito e hipótesis platónica llamaron *Alma del mundo*, coincide con sus expresiones

²¹⁵⁰ “Cierto, la inmortalidad del alma no puede demostrarse experimentalmente: toda experiencia va sobre una duración limitada; y cuando la religión habla de inmortalidad, apela a la revelación. Más, de ser algo, sería mucho poder establecer sobre el terreno de la experiencia, la posibilidad, incluso la probabilidad de sobrevivir un tiempo X: o dejaría fuera del dominio de la filosofía la cuestión de saber si el tiempo es, o no, limitado” (*Ibid.* 67).

²¹⁵¹ “Se puede suponer que entiende por vida simplemente el conjunto de fuerzas naturales que actúan en los seres vivos, y no una energía distinta, como la que invocan los vitalistas para explicar la que tienen de específico los reinos vegetal y animal. Sea lo que sea, Bergson habla de la vida como de una *vis a tergo*, una especie de empuje inicial, el *elan vital* que, como una llamarada, se extiende por un prado de seres vivos [...] causa lo que de armónico hay en las especies” (Gilson, *De Aristóteles a Darwin*, 227).

²¹⁵² *L'énergie spirituelle*, 28-29.

²¹⁵³ *Ibid.* 31. Pone el ejemplo de él y sus oyentes. Desconocidos entre sí, cabe hablar de interrelación.

²¹⁵⁴ “La hipótesis de una equivalencia entre cerebro y mente es contradictoria en sí misma cuando se toma en todo su rigor” (*Ibid.* 53).

²¹⁵⁵ *Ibid.* 84.

²¹⁵⁶ Leibniz argumentaba que cada mónada, y *a fortiori*, una por una, que él llama *espíritus*, lleva consigo la representación, consciente e inconsciente, de la totalidad de la realidad. “Yo iría más lejos –escribe Bergson–; creo que percibimos virtualmente muchas más cosas de las que percibimos actualmente” (*Ibid.* 82-83).

acerca del ‘alma’ rebasando espacialmente al organismo; acorde, a su vez, con su creencia en la intercomunicación entre ‘espíritus’²¹⁵⁷. Porque decir conciencia es decir ‘conciencias’, ‘la’ conciencia, *conciencia en general*²¹⁵⁸.

La lógica hegeliana, orientalista en dosis notables, asegura que “el espíritu es causa del mundo”. Imprecisa tradición griega acerca de ‘lo divino’, que conocemos.

Coincidiendo con Hegel, para quien ‘el espíritu humano’ es el objetivo de la filosofía, Bergson psicologiza la metafísica. Psicología es “el tratado del espíritu humano”, y metafísica “el espíritu en acción”. La contigüidad que veía Hegel entre metafísica y religión, Bergson la traslada a contigüidad de la metafísica con el psiquismo. Su máxima oferta es la *intuición*, porque “la *intuición vital* es una metáfora de la vida”²¹⁵⁹ universal.

Duración y espiritualismo son convertibles en el *elan vital*²¹⁶⁰. La Naturaleza, eterno movimiento, biologizada en la antigüedad, vuelve a ser biologizada en la era de la tecnología. Energetismo espiritualista contra energía positivista, puramente material.

La conferencia de Bergson en el Congreso de Filosofía de Ginebra (1904), “El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica”, es una proclama contra la tesis positivista. Más allá de la ciencia estática del positivismo queda, y fuera del alcance de la ciencia, la dinámica de los cimientos de la materia.

“La ciencia nos dará más y más de la materia organizada; pero la causa profunda de la organización, que no entra ni en el marco del puro mecanismo ni en el de la finalidad propiamente dicha, que no es ni pura unidad ni multiplicidad, que nuestro entendimiento la caracterizaría siempre por simples negaciones, ¿no la alcanzaremos captando por la conciencia el *elan vital* que hay en nosotros? Vamos más lejos. Por su organización, la materia organizada se nos presenta como demostrable en sistemas sobre los que el tiempo resbala sin penetrarlos; propios de la ciencia a la que el entendimiento se aplica. Pero el universo material en su conjunto es objeto de nuestra conciencia; es nuestra conciencia quien lo contacta. Es en ella donde dura dura y es solidario de

²¹⁵⁷ “El espacio crea divisiones netas. Nuestros cuerpos son extensión en el espacio los unos para los otros; y nuestras conciencias, adheridas a sus cuerpos, están separadas por intervalos, encadenados con el resto en concatenación recíproca. Comparable a las fuerzas de endósmosis. Si esta intercomunicación existe, la naturaleza habría tomado sus medidas para hacerla inofensiva” (*Ibid.* 83-84). J. Zaragüeta, “La penetración dans la conscience d’autre”, *Actas del Congreso de Filosofía de Toulouse*, 1956.

²¹⁵⁸ Aunque se interpongan la espacialidad y la sociabilidad (*La pensée et le mouvant*, 36). “Entre nuestra conciencia y las otras conciencias hay menos separación que entre nuestro cuerpo y los otros, el espacio de por medio. La simpatía y antipatía espontáneas, a veces adivinatorias, testimonian una interpenetración posible de las conciencias humanas. Habría, por lo tanto, fenómenos de endósmosis psicológica. La intuición nos introduce en la *conciencia general*” (*Ibid.* 35). Subrayado nuestro.

²¹⁵⁹ *La pensée et le mouvant*, 36.

²¹⁶⁰ “El cambio puro, la duración real es cosa espiritual o impregnada de espiritualidad. Siendo el espíritu su dominio propio, querrá captar en las cosas, incluso en las materiales, su participación en la inmortalidad, -diríamos que en la divinidad, si es que no supiéramos que se entremezcla en nuestra conciencia purificada y espiritualizada” (*La pensée et le mouvant*, 361).

nuestra duración. Vinculado al espíritu por sus orígenes y función intuido en cuanto tiene de movimiento y de cambio reales”²¹⁶¹.

Algo que el positivismo no tiene a su favor cuando identifica la conciencia con actividad electroquímica.

Indudablemente, la conciencia está vinculada en el hombre a su cerebro; pero no significa que le sea imprescindible un cerebro. Porque descendiendo en la escala animal, la conciencia se da incipiente en centros nerviosos menores que el humano, y hasta independiente, sin ellos²¹⁶². Científico es, únicamente, reconocer la solidaridad entre conciencia y masa cerebral²¹⁶³.

El cerebro no es más que intermediario para extraer de la conciencia cuanto es utilizable para la acción. Impide, o limita, pero no es el autor²¹⁶⁴. “Un examen atento de la vida del espíritu y de su acompañamiento fisiológico me inclina a creer que el sentido común tiene razón y que hay infinitamente más en una conciencia humana que cerebro correspondiente”²¹⁶⁵. Cerebro y conciencia se descartan uno de otra en cuanto no tiene interés práctico para la acción²¹⁶⁶. Cerebro es una cosa; otra, la conciencia.

Coincide con el postulado de origen cristológico: todas las acciones humanas hay que referirlas a la ‘persona’²¹⁶⁷. Aunque en el interior de la persona se dan infinidad de variantes en ‘duración’ no mensurable.

“Je crois bien que notre vie interieur toute entière est quelque chose comme une phrase unique entamée des la pmier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient, -je veux dire présent á nous de tel manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n’ait pas besoin de sortie d’elle même ni de rien s’adjoindre d’étranger : elle n’a pour apercevoir distinctement tout ce qu’elle renferme o plutot qu’elle est, q’á écarter un obstacle, á soulever un voile- Hereux obstacle, d’ailleurs»²¹⁶⁸.

Tal cosa es el cerebro ‘servicial’. Sostiene la atención sobre la vida que fluye al momento siguiente.

Pero si otro axioma escolástico establece que la demostración corresponde a quien afirma (no al que niega), ambos, positivismo y espiritualismo, afirman y niegan uno frente a otro. Cada cual se reafirma negando al oponente. Desde la posición

²¹⁶¹ *La pensée et le mouvant*, 36.

²¹⁶² *L’énergie spirituelle*, 7.

²¹⁶³ *Ibid.* 33. Armstrong, D. N., *The materialistic Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

²¹⁶⁴ *Ibid.* 60

²¹⁶⁵ *Ibid.* 44.

²¹⁶⁶ *Ibid.* 83.

²¹⁶⁷ “Mi cuerpo es el centro de mis percepciones; mi persona, entidad a la que hay que referir las acciones” (*Materia y memoria*, 37).

²¹⁶⁸ *L’énergie spirituelle*, 60.

metafísica de Bergson, el progreso de la conciencia occidental regresa al pansiquismo asiático. Pensador instalado en el fenómeno mental de la ‘duración’²¹⁶⁹, regresa a la tesis milenaria de que nada está hecho, que todo transcurre haciéndose; todo de cuanto, exclusivamente en proceso, se tiene conciencia; incluida la conciencia misma.

3. Duración sin comienzo ni fin

Segunda afirmación que puede introducir al antieternismo del autor de *La evolución creadora*, es: física y metafísica occidentales vinieron pensando el tiempo y la eternidad como conceptos negativos. Tiempo, “privación de eternidad”²¹⁷⁰; eternidad, igual a no-tiempo.

Bergson continúa viendo diferentes el espacio y el tiempo, milenariamente siemeses, aunque, (a lo Aristóteles, o a lo Newton), diferentes. En momentos en que la física cuántica comenzaba a integrarlos en una sola unidad dinámica, tampoco está de acuerdo con Einstein. Si no pierde de vista su teoría de la relatividad (*Durée et simultanéité: a propos de la Théorie d’Einstein*)²¹⁷¹, es porque no la encuentra del todo clara. En Bergson, primero es la metafísica que la física sin más allá.

Ni con Aristóteles, para quien el tiempo transcurre en el espacio, ni aun después de Newton, convertibles en la era de la relatividad el espacio y el tiempo, la duración bergsoniana se da sin dónde. Es metafísicamente pura, desvinculada de la física del espacio. Es existencia y consistencia in-espacial.

Bergson da la espalda, después de haber militado en ella, a la física positivista, donde todo, o es mensurable, o no es científico. Su fidelidad a Spencer le había mantenido en tal mentalidad²¹⁷² acerca de un tiempo durando sin autonomía propia, confundido con algo que dura gracias a otra cosa.

“El sentido común -escribe el desertor de Spencer- me decía que el tiempo es lo que impide que todo sea de una vez. Pero si retarda, o es retardación, es algo propio”. ¿Creación? ¿Elaboración? ¿Selección? ¿La indeterminabilidad misma? En cualquier caso, con fisonomía propia.

La concepción tradicional dice que la línea que se mide es algo hecho, previo, inmóvil; mientras que el tiempo, en que todo se hace, y todo lo hace, es movimiento,

²¹⁶⁹ *La perception du changement: Conférences faites á Oxford* : Clarendon, 1911.

²¹⁷⁰ *La pensée et le mouvant*, 21.

²¹⁷¹ *Ibid.* 43-47 “El universo estático de Einstein era un subterfugio y su autor lamentó más tarde el haber introducido una constante cosmológica para mantener un universo estático, refiriéndose a ello como el mayor desacierto de su vida, porque perdió la oportunidad de hacer la predicción científica más extraordinaria de todos los tiempos : la expansión del universo” (Barrow, *Teorías del Todo*, 173).

²¹⁷² *La pensée et le mouvant*, 103-104

el movimiento mismo. Tenemos así algo moviéndose sobre espacio inmóvil; al espacio eclipsando al tiempo. “Nunca la medida del tiempo se atiene a la duración en cuanto duración; se cuenta sólo determinado número de intervalos, o momentos de *suspensión virtual* del tiempo. Cuando hablamos de(l) tiempo pensamos en la medida de la duración y no en la duración misma”²¹⁷³. Lo que se encuentra en proceso, sucediendo, hace que se pierda de vista la medida que se se está usando para el proceso.

Ni la ciencia ni la filosofía tradicional trabajan con tiempo real que, en sí mismo, es más metafísico que realidad física; es ‘vida’ no detenida ni (teóricamente) disecada.

Hay que distinguir tiempo en vivo, real, existencial, de tiempo abstracto, matemático, cuarta dimensión del espacio; inseparable de él²¹⁷⁴. En la noción metafísica del tiempo, a lo Kant, a lo metafísica tradicional, no se tiene en cuenta el movimiento ni los cambios reales²¹⁷⁵.

La ciencia (matemática) maneja, extraído de la realidad de la duración, un tiempo fijo, detenido, irreal. Pero la duración real no se detiene y, como tal, es incalculable e indimensionable. “Esta duración que la ciencia elimina, difícil de concebir y de expresar, *se la siente y se la vive*”. Captable y perceptible sólo por *intuición* (directa). Buscando la expresión cómoda, la ciencia se atiene a símbolos matemáticos, *inteligibles*, respecto del tiempo. Recurso inapropiado, por ‘racional’, interpretando algo, como la duración vital, que no es del orden racional. Sensor correspondiente para habérselas con el tiempo no es la inteligencia, sino la *intuición vital*.

Entre fijar la atención en un tiempo virtualmente detenido, o en el tiempo real que, huyendo burla la inteligencia que trata de detenerlo, queda su pura actualidad en la conciencia, testigo de que la inteligencia divide ficticiamente un continuo que es indiviso e indivisible²¹⁷⁶.

Tiempo no es nada cuantitativo, o cuantificable; es duración sin fragmentación o yuxtaposición. No es tiempo en el espacio, o espacio de tiempo. Es intensidad y cualidad puras. “La realidad es crecimiento global e indiviso, ivención gradual durando: a manera de globo elástico que (imperceptible) se dilata en formas insospechadas, imprevistas”²¹⁷⁷.

²¹⁷³ *Ibid.* 14. Aristóteles distinguía entre cantidad y esencia de la cantidad.

²¹⁷⁴ *Les données immédiates de la conscience*, 82.

²¹⁷⁵ *La pensée et le mouvant*, 152.

²¹⁷⁶ Todo movimiento real es indivisible (*Materia y memoria*, 207). Más que cosa, el movimiento real, según Bergson, es un estado.

²¹⁷⁷ *La pensée et le mouvant*, 106. Recordemos la metafísica poética, o el surrealismo.

El tiempo matemático confunde ‘duración’ con tiempo espaciado, o espaciable²¹⁷⁸; la confunde con espacios recorridos, cuando duración en sí es un “todo indivisible”²¹⁷⁹ y percibido indivisible. El vocabulario de Bergson repite ‘tiempo homogéneo’ ‘creación continua’, ‘universal duración’.

La percepción de la duración sin espacio es la de una cualidad descuantificada. Es duración, no sólo desde la conciencia, sino de conciencia. La duración es conciencia; la conciencia es conciencia de duración. En ‘intuición’ no sólo se da sincronía entre tiempo fenoménico y tiempo pensado²¹⁸⁰, sino integración.

Bergson simpatiza con el pansiquismo antiguo, *el Alma del mundo*, que vivifica la Totalidad. La conciencia es continente microcósmico de contenidos macrocósmicos. ‘Alma’, ‘yo’, ‘conciencia’, ‘persona’, ‘espíritu’, ‘memoria’, son términos para referirse a ese macrocosmos reducido a microcosmos²¹⁸¹. Antes de que los físicos de la era cuántica ‘espiritualizaran’ la materia, Leibniz había supuesto espiritual la mónada, hipotética unidad subatómica infinitesimal en los límites inaccesibles de la materialización.

La indeterminabilidad, que impide trazar una línea divisoria entre materia extramental y materia mentalizada, empuja también a Bergson a la imprecisión²¹⁸². Separando ‘duración’ de ‘espacio’ incurre en lapsus espaciales, como los de ‘interior’ y ‘exterior’. Porque ‘conciencia’, ‘espíritu’, y demás, aun cuando reducido todo a ‘duración’, centralizado todo en ella, se reduzca a mera analogía, se le impone como analogía²¹⁸³ imprescindible.

Percibimos ‘algo’ que queda más allá del cuerpo (espacial), con duración diferente a la del cuerpo; ‘algo’ que impone y exige al cuerpo que se mueva; ‘algo’ (no automático) libre e imprevisible. “Esta cosa” que rebasa al cuerpo por todos lados y crea actos creándose permanentemente a sí misma, es el ‘alma’, es ‘el espíritu’²¹⁸⁴. Algo ‘interior’ que, junto al cuerpo, contiguo, crea desde sí para sí. Algo que, al quedar fuera de la cuantificación, con la que sí trabaja la ciencia, le resulta a la

²¹⁷⁸ *Ibíd.* 159.

²¹⁷⁹ *Ibíd.* 162. Más allá de percibida como divisible, la sucesión es en sí indivisible (*Ibíd.* 157).

²¹⁸⁰ Roberto Saumells, *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp. 1957.

²¹⁸¹ Tan antigua sugerencia como la de un cosmos con ‘alma’, continúa en el eterno platonismo: “Mundo noético eterno del pensamiento” (Polkinyhorne, *La fe de un físico*, 52). Según Bergson, quien dice ‘espíritu’ dice sobre todo ‘conciencia’. Pero, ¿qué es ‘conciencia’? Significa en principio ‘memoria’. Toda conciencia es ‘memoria’-conservación y acumulación de pasado en presente, y futuro anticipado.

²¹⁸² Imprecisión es tomar como equivalentes ‘yo’, ‘alma’, ‘espíritu’ (*L’energie spirituelle*, 33); así como ‘conciencia’ y ‘memoria’ (*Ibíd.* 5). Eso, cuando no se abstiene de todo nombre propio: “esta cosa...”; “una cosa que...”; “quelque chose qui...”, “cette chose qui...” (*Ibíd.* 33). No supera la imprecisión de Berkeley: “Este ser activo que percibe es lo que llamamos *mente, alma, espíritu, yo*” (Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 56).

²¹⁸³ “El razonamiento por analogía no da más que probabilidad; pero se dan cantidad de cosas donde la probabilidad es tan alta, que equivale prácticamente a certeza” (*L’energie spirituelle*, 7).

²¹⁸⁴ “Espíritu es precisamente una fuerza que puede sacar de sí misma más de lo que contiene”. “Tal es la apariencia, lo que creemos ver” (*Ibíd.* 33).

ciencia incómodo de aceptar. “L’elan de la conscience”, manifestación del impulso ‘vida’, dada su sutileza²¹⁸⁵, escapa al análisis matemático y racional.

Diferencia con otras manifestaciones de la energía universal, es que la energía vital y espiritual saca de sí misma, (contínuamente creando), más de lo que contiene. Máximo de un mínimo, manifestación mínima de energía cósmica manifestándose potencialmente máxima.

Emergiendo fenoménicamente en espacio neuronal, se comporta rítmica con lo exterior a sí misma, conduciéndose y reaccinando conforme a ese ritmo. Pero es manifestación que proviene de antes del mismo cerebro humano. El *elan vital*²¹⁸⁶, la *evolución creadora*²¹⁸⁷, manifiestan impulso cósmico; evolución de materia a energía, de ambas a vida, de vida a inteligencia, de inteligencia a intuición de la duración, creación continuada.

4. Eternismo rectificado

Mal acostumbrados, captamos superficialmente el tiempo -según Bergson- ignorando la dimensión de profundidad transtemporal de cada momento, no precisamente eterno. “Acostumbrémonos, en una palabra, a verlo todo *sub specie durationis*”²¹⁸⁸. El momento llega incrustrado en conocida ‘duración’, no en eternidad sin identificación.

Eterno no es alguien, o algo, sin tiempo. ‘Duración’ es de por sí algo propio, sin alguien, sin algo más. Es incorrecto imaginar personas o cosas fuera del tiempo. Ese ‘fuera’ equivale metafísicamente a nada.

La totalidad cósmica transcurre toda ella en presente simultáneo, continuo, indivisible. Tiempo real es ese continuo, impropriamente visto por el eternismo cuando lo segmenta en instantes, en momentos, en ‘antes’ y ‘después’. “Cuanto más nos habituemos a pensar y a percibirlo todo *sub specie durationis* más nos internaremos en la duración real. Y mientras más nos entrañemos en ella nos colocaremos en dirección al principio trascendente participando en eternidad que no debe ser inmutabilidad, sino eternidad de vida”²¹⁸⁹; movimiento, y supremo, el vital.

²¹⁸⁵ *Ibid.* 161.

²¹⁸⁶ *Ibid.* 27.

²¹⁸⁷ *Ibid.* 28

²¹⁸⁸ *La pensée et le mouvant*, 139.

²¹⁸⁹ *Ibid.* 170. “Que el tiempo implica sucesión, de acuerdo. En lo que no estoy de acuerdo es que la sucesión se presente a nuestra conciencia como distinción entre un ‘antes’ y un ‘después’, y yuxtapuestos” (*L’énergie spirituelle*, 161).

Movimiento vitalizado que no tiene que ver con el espacial aristotélico, lo contiguo con eternidad inmóvil; ni tiene que ver tampoco con el concepto del eterno retorno, posible importación asiática en los presocráticos²¹⁹⁰.

Palabras de la Biblia inscrustando la vida humana en la de ‘Dios’, (“*porque en él vivimos y nos movemos y existimos, como también alguno de entre vosotros poetas han dicho: porque somos también de su linaje*”)²¹⁹¹, Bergson, (ateniéndose al texto latino), las aplica a la ‘duración’: *in ea vivimus, movemur et sumus*. Hace así que el texto del poeta Arato, que san Pablo acomoda al monoteísmo, regrese a sus orígenes monistas; llámese *pan* (Todo) a la divinidad, a la energía, o como Bergson prefiere, a la ‘duración’.

La filosofía de Occidente no ha podido entrar en la convicción de una creación continua(da), en renovación ininterrumpida, “de novedad imprevisible”²¹⁹². Se lo ha impedido la tradición eleata del Ser (eterno), aplicado por Platón a las Ideas (eternas), y por Aristóteles a sustancias, o esencias teóricamente inmutables de las cosas. Ahí, nada puede añadirse, o disminuirse. La duración, sin embargo, desconoce semejante eternidad.

La herencia de Parménides sigue prefiriendo actitud tan equivocada: como es que el punto de partida del pensamiento sea lo inmóvil e inmutable²¹⁹³. Cosas en el espacio y en el tiempo no siendo lo que debieran, siendo lo que no deben, en contexto de déficit de realidad, “forma cambiante de un vacío”; de lo que, debiendo ser, no es.

Conforme a esa mentalidad, percibimos sombras de ideas inmutables y eternas proyectándose sobre el vacío óptico del espacio y el tiempo. “Lo real se hace posible, no lo posible real”. La realidad temporalizada sólo es posibilidad de una idea, idea ‘temporalizada’, pero que, en sí, no puede dejar de ser idea; impedida de ser temporal.

El pensamiento moderno -escribe Bergson- no maltrata al tiempo en ese grado idealista greco-escolástico, “como intruso perturbador de la eternidad; pero lo reduce a fenómeno aparente, a forma confusa de lo irracional”²¹⁹⁴. Y persisten en la cultura referencias eternistas, asociadas a la eternidad del Ser de las Ideas, como la de las

²¹⁹⁰ “La idea de un aconecer cósmico eternamente circular, que viene de sí mismo y retorna regularmente a sí mismo, tiene origen babilónico, sufrió una renovación entre los pitagóricos y volvió a surgir en la filosofía presocrática” (*El ateísmo contemporáneo*, t. II, 264-268).

²¹⁹¹ *Hch* 17, 18. “*Ἐν αὐτῷ γὰρ σὸθεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν, ὅς καὶ τίνες τὸν κατὰ ἑμᾶς ποιεῖτον εἰρεκασίν: τοῦ γὰρ καὶ γενῶμεν ἐσμὲν*”.

²¹⁹² Bergson, *La pensee et le mouvant*, 115.

²¹⁹³ *Ibid.* 76. “Todas las maneras de pensar, de hablar, de percibir, implican que la inmovilidad y la inmutabilidad son de derecho, a las que viene a añadirse el movimiento y el cambio como accidentes de cosas que por sí mismas no se mueven ni cambian. La representación del cambio o de las cualidades o estados que se suceden en una sustancia” (*Ibid.*).

²¹⁹⁴ La ciencia moderna data del día en que (Galileo) destaca la movilidad como realidad independiente. Al contrario que Aristóteles, que trató de explicársela desde arriba (motor inmóvil) hacia abajo (*La pensée et le mouvant*, 207).

leyes naturales, como la de la ley moral (eterna) sacada de contexto cósmico estoico a contexto ‘revelado’.

Hipótesis en cualquier caso, contradiciendo a los hechos. “El tiempo es dado nuevo, inmediatamente, imprevisible, sin tener que ver con eternidades. “La filosofía tiene la tendencia natural a sostener que la verdad ya está”²¹⁹⁵, cuando es algo que se está haciendo constantemente. Mora en la acción, no en imaginario *topos uranos*.

5. Lo absoluto es durar

Escépticos y dogmáticos coinciden en exigir para razonar un punto de partida absoluto. Los dogmáticos desde el monismo asiático, y desde Parménides en Occidente, lo identifican con la eternidad del Ser. Los creyentes, con el Ser-Dios. Escépticos y agnósticos, que niegan todo ‘absoluto’, lo reconocen, sin embargo, como entretenimiento metafísico, aunque inútil para la ciencia. Es razonablemente admisible “la cosa en sí” de Kant.²¹⁹⁶, aunque incognoscible.

Defienden la utilización física del tiempo como medida física, y toleran el tiempo metafísico como entretenimiento mental. Pero ‘tiempo absoluto’ es el tiempo como medida física universal. Absoluto relativo al *oasis de la vida en el cosmos*, que es el globo terráqueo, morada de un observador perdido en inmensidades donde las constantes pueden ser variables, o donde constante es la variación²¹⁹⁷. El observador nace y muere inconsciente de que es puntito equivalente a invisible y desapercibido a veinte mil años luz del centro de una galaxia que gira a novecientos sesenta mil kilómetros por hora.

Lo que no varía con respecto al tiempo es la problemática de su percepción. Ha de suponerse que su intuición estaría problemáticamente presente de la misma forma desde cualquier otro punto de cosmos tan abrumador.

Para Bergson, no obstante, lo absoluto es empírico. No es el Ser, ni ‘Dios’, ni la eternidad, sino la duración²¹⁹⁸; por otro nombre, realidad total, o ‘vida’. Y no sólo eso: el tiempo “percibido como indivisible es la cosa más clara del mundo”²¹⁹⁹. Dialécticamente, eso sí, difícil de explicar.

A propósito de la percepción de la duración, se le hace difícil a Bergson ser consecuente. Partiendo de que se siente, no de que se entiende, primero es sensación

²¹⁹⁵ *Ibid.* 232.

²¹⁹⁶ *Ibid.* 30

²¹⁹⁷ Balnow, *Teorías del Todo*, 162, y 166.

²¹⁹⁸ “Rechazamos la tesis sostenida, aceptada por los sabios, sobre la relatividad e imposibilidad de llegar a lo absoluto” (*Ibid.* 40). A lo absoluto como conclusión de llegada, no como categoría, ya que ‘absoluto’ puede traducirse como ‘infinito’ (Polkynihorne, *La fe de un físico*, 282).

²¹⁹⁹ *L'énergie spirituelle*, 161-168.

mental que concepto. Y problema molesto que le sale al paso es el de sentir a conceptualizar lo sentido²²⁰⁰. Lo absoluto queda nocionado como desconocimiento del origen y destino de la percepción.

“Mas, nuestra misma naturaleza, el rol y destino de nuestra persona permanecen también envueltos en un gran misterio. Porque, ¿de dónde salen, cómo nacen, a qué han de servir esas sensaciones elementales, inextensas, que van a desarrollarse en el espacio? *Hay que tomarlas como absolutos* de los que no se sabe ni el principio ni el fin. Se nos escapa la línea divisoria entre el cuerpo y el espíritu, así como la relación entre ellos”²²⁰¹.

Desconocer no impide, entiéndase, ‘sentirlo’. Lejos de Berkeley, a quien Bergson frecuenta, se encuentra, no obstante, con el muro infranqueable de la *relación entre la percepción y su contenido, lo percibido*. No es que lo percibido no sea más que la percepción, como sostiene Berkeley, sino que “no es nada, no puede ser nada de lo que percibimos. Permanece en un estado de entidad misteriosa”²²⁰². Clara, directa, la sensación. Indirecta y oscura su conceptualización.

Sujeto percibiendo y objeto percibido es cuestión de tiempo, no de espacio²²⁰³. ‘Eso que llamamos espíritu’, y lo que llamamos materia, se confunden percibidos en sincronía. Al ser el sujeto que percibe cuerpo y persona²²⁰⁴, sus percepciones son materia y mente, materia *mental*²²⁰⁵. El sentido común ve la diferencia entre la cosa y la cosa ‘imaginada’. De ahí que sea difícil convencer que se integran²²⁰⁶. Pero el objeto es percepción de imagen.

6. Duración absoluta e intuición

Es cita proverbial de san Agustín ‘si no me preguntas qué es el tiempo sé qué es el tiempo, pero si me lo preguntas ya no lo sé’. Distingue entre tiempo, intuido, vivenciado, y tiempo reflexionado.

²²⁰⁰ “El paso de la afeción a la representación quedará envuelto en un misterio impenetrable, porque, repetimos, jamás se encontrará en los estados interiores, inextensos, simples, una razón para que adopten preferentemente tal o cual orden determinado en el espacio. *La representación debería ser tomada como un absoluto*. No se ve ni su origen ni su destino” (*Materia y memoria*, 53). El subrayado es nuestro. Se deja entender mejor, escribe Bergson, la acción que la afeción.

²²⁰¹ *Materia y memoria*, 56. Subrayado nuestro.

²²⁰² *Ibid.* En la materia hay algo más, pero no diferente de lo que percibimos (*La pensée et le mouvant*, 65). ¿Tal *plus* puede ser otra cosa que su percepción?

²²⁰³ *Materia y memoria*, 65.

²²⁰⁴ *Ibid.* 37.

²²⁰⁵ “La materia, para nosotros, es un conjunto de imágenes. Y por imagen (entendemos) una cierta existencia que es más de lo que el idealista llama ‘representación’, pero menos de lo que el realista llama ‘cosa’ -una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación; esta concepción de la materia es, simplemente, el sentido común” (Prefacio a la séptima edición de *Materia y Memoria*). El cerebro es ya parte de la imagen.

²²⁰⁶ “Mucho se extrañaría quien, ajeno a las explicaciones filosóficas, si se le dijese que el objeto que tiene delante de sí, que ve, que toca, no existe más que en el espíritu y por su espíritu, o, incluso como dice Berkeley, no existe más que en su espíritu” (*Materia y Memoria*, séptima edición I-II).

Se dan culturas sin la noción de tiempo, pero ninguna que no lo sintiera y viviera. La diferencia entre vivencia y formulación²²⁰⁷ es lo que alimenta la especulación, de una a otra.

La necesidad de algo absoluto como punto de partida, o de llegada, conlleva, en la dirección que sea, la tarea de autenticarlo. Y puede intentarse, bien por vía dialéctica, o bien por la intuitiva. Pero se implican, por necesidad, lo absoluto y su percepción. La percepción intuitiva es la ideal. Anhelos de todo gran pensador. “No hay metafísico ni teólogo que no se preste a afirmar que un ser perfecto es quien conoce todo intuitivamente, sin tener que pasar por el razonamiento, la generalización y la abstracción”²²⁰⁸.

Para Descartes, intuición es conocimiento de una verdad evidente, de la naturaleza que sea, que sirve de principio y fundamento al razonamiento discursivo sobre cosas o relaciones. Saber es precisar a ciencia cierta qué es lo que se está razonando, punto de apoyo de la secuencia. En Platón la idea; en Aristóteles la sustancia física suficientemente nocionada.

En qué medida se da fuera del cerebro, o es su elaboración, en ambas posiciones encontradas lo ‘real’ se da conceptuado.

El verbo escolástico *intueri*, (*videre*), o *intuitus* (mirada, visión directa) entra en el pensamiento moderno con Nicolás de Cusa. Y lo adoptan quienes continúan escribiendo filosofía en latín (Descartes, Spinoza, Leibniz), así como quienes más tarde se independizan del dialecto de la Escolástica.

Después de Descartes, el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer), así como el intuicionismo escocés²²⁰⁹, modifican el término hasta obligar a leerlo, como el de ‘trascendencia’, en determinado contexto. Hegel, por ejemplo, emplea profusamente ‘intuición’ cuyo contexto resulta, no obstante, poco menos que imposible de fijar.

En cualquiera de los casos prolonga la gnoseología escolástica en torno a la posibilidad o imposibilidad de conocer lo concreto particular en directo. Para la mayoría de los escolásticos, el individuo es inexpresable (‘individuum ineffabile’). El entendimiento ve en cada cosa lo que tiene de ‘ser’, de universal, no lo que (propio de la captación sensitiva) tiene de particular. Tanto en tradición platónica, como en aristotélica, conocer es abstraer; extracto mental de/en una realidad extramental.

²²⁰⁷ “Que la noción de tiempo no sea primitiva ni universal en las lenguas, demuestra que es una adquisición de la reflexión” (L. Lavelle, *Du temps...*, 186).

²²⁰⁸ *La pensée et le mouvant*, 143. Una de las ideas más frecuentes en la *Crítica de la Razón Pura* es que si la metafísica es imposible, lo es, no por dialéctica, que lleva a filosofías encontradas, sino por ausencia de visión (*Ibid.* 151), de visión inicial.

²²⁰⁹ A. Lalande, “Intuition”, en *o. c.* pp. 537-543. «Intuicionisme» (pp. 543-544).

No sin que el pensamiento moderno reivindique el valor intuitivo de la sensación (intuición *sensible*²²¹⁰), presente también en otra corriente escolástica a favor del conocimiento directo de lo singular. De vuelta a esa opinión, Dewey define intuición, en oposición a abstracción, como “conocimiento de lo individual”.

Sin embargo, el idealismo alemán complica la semántica cuando enfoca hacia el conocimiento del ‘yo’. Lo hace notablemente Kant con la *intuición intelectual* (del yo pensante), que sus exégetas se afanan después por aclarar en virtuoso y maratoniano desacuerdo académico. Porque si intuición intelectual es la de un objeto *indirectamente presente* al espíritu, captada ahí su realidad individual, lo ‘real’, por concreto o por abstracto, no consigue desentenderse de la denuncia de ‘irreal’²²¹¹. Para los dos frentes gnoseológicos en disputa, realidad insuficiente; porque, o carece de suficiente contenido real, o de suficiente contenido conceptual.

Kant utiliza la madeja de Berkeley en la materia sin desenredarla previamente. Objetivo directo del entendimiento no es la realidad exterior, sino su idea. Y ésta es percibida desde lo que no es idea (mente, alma, espíritu); desde lo que la contiene; es decir, “algo por lo cual son percibidas, pues la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida”²²¹². Es cosa pasiva. La acción (percibirla) corresponde al ‘espíritu’.

Bergson no podía desentenderse de este historial filosófico de la intuición. Su aportación está, no en continuar hablando de objeto y de sujeto, sino (en lugar de ‘esencia’, a que regresa Husserl también), referirla a la ‘interioridad’ del objeto, y fundida con la del sujeto²²¹³. En oposición a conocimiento discursivo y analítico, así como a conocer de fuera y desde fuera, conocimiento vital, instintivo; a la manera del *sentido estético* en Schelling. Objeto de conocimiento la percepción en tanto que *sentida*, la objetividad del sentir.

²²¹⁰ O ‘sentible’, a la que regresa Bergson. “No es necesario para ir a la intuición trasportarme fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. Error de Kant fue creerlo. Después de haber probado con argumentos decisivos que esfuerzo dialéctico alguno nos introduciría jamás en el más allá, y que una metafísica eficaz sería necesariamente una metafísica intuitiva, añade que esa intuición es la que nos falta y que es imposible” (*La pensée et le mouvant*, 138).

²²¹¹ Al principio aristotélico y escolástico, ‘nada hay en el entendimiento que no haya estado previamente en los sentidos’, Hegel opone: ‘nada está en los sentidos que no esté previamente en el entendimiento’ (*Lógica*, Introducción, 44). Su fórmula en la *Filosofía del Derecho*: ‘lo que es racional es real, y lo que es real es racional’, repetida en la introducción a la *Lógica* (p. 37), afirma sin dosificar de parte y parte.

²²¹² Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, 56.

²²¹³ “Se llama intuición a una especie de simpatía intelectual por la que se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único, y, por consiguiente, de inexplicable” (*La evolución creadora*, cap. 2). ¿Pero qué objeto fuera de ‘yo’ cuenta con interioridad? Explicación de Hegel: “La lógica es el espíritu vivificante de todo conocimiento.. *Las determinaciones lógicas del pensamiento son espíritus puros*; son lo que hay de más íntimo en las cosas; pero, al mismo tiempo, son aquellas que tenemos siempre en los labios y que, por esta razón, nos parecen algo muy conocido. Pero este algo muy conocido suele ordinariamente ser lo más desconocido. El Ser, por ejemplo, es una determinación pura del pensamiento y, sin embargo, jamás se nos ocurre hacer del es objeto de nuestra indagación” (Hegel, *Lógica* II, XXIV, Zusatz 2, p. 96). Subrayado nuestro.

Donde Schelling ve intuición de eternidad²²¹⁴, Bergson ve ‘duración’. Porque si filosofar es, entre otras cosas, sustituir términos o conceptos, Bergson hace filosofía sustituyendo ‘eternidad’ por ‘*duración real*’. Al igual que en el entendimiento asiático, totalidad absoluta es la duración absoluta.

La esencia de la duración no puede ser (contradictoriamente) eternidad (intemporal). Duración es conciencia de duración, y duración es (la vida del universo sintiéndose, autopercibiéndose) *conciencia general*²²¹⁵. La Totalidad perdurando.

Pero si cabe suponer la duración como multiplicidad de momentos ensartados por cierta unificación que, a manera de hilo, fuera enhebrándolos, por corta que imaginemos la serie, entre puntos matemáticos caben más y más, hasta el infinito.

Vista la duración “desde la multiplicidad, se desvanecería en polvo de momentos en que ninguno de ellos dura de por sí, reducido cada uno a ser un instante (por separado). La duración del conjunto (conjunto de desapariciones) se desvanece en la desaparición de cada instante”. La duración equivaldría al conjunto de las desapariciones²²¹⁶. Por lo que durar es, de por sí, diferente a suma y multiplicación de momentos.

Decir ‘polvareda’ es referirse a un conjunto, a una *unidad conceptual*, puesto que el polvo real denota y connota infinidad de granos. Y es como algunos conciben la duración: como heterogeneidad mentalmente homogeneizada. Deducción irreal por conceptual, suponiendo un mundo suspendido en el espacio, dando a cada uno de sus instantes existencia y consistencia ‘contabilizables’.

Quienes ven real la homogenización de la heterogeneidad de instantes y de momentos, incurren, así mismo, en abstracción. Fabrican eternidad deducida. “Se sitúan en lo eterno”. Mas como su eternidad queda igualmente abstracta, ya que es vacía, como eternidad de un concepto que excluye de sí, por hipótesis el concepto

²²¹⁴ “Disponemos de un poder misterioso y extraordinario de aislarnos en nuestro más íntimo yo, despojado de cuanto le llega de fuera, de las modificaciones del tiempo, y así tener en nosotros la intuición de la eternidad bajo la forma de algo que no pasa jamás. Esta intuición es la experiencia más íntima, y que nos es la más propia, de la que depende cuanto sabemos y creemos acerca de un mundo suprasensible. Es en principio esta intuición la que nos convence de que *existe* algo en el sentido propio de la palabra, en cuanto que no es otra cosa que apariencia del resto que designamos bajo el término de existencia. Esta intuición se distingue de la sensible en que está producida libremente, extraña y desconocida para el individuo cuya libertad dominada por la presión y poder de las cosas, apenas se reduce a producirle conciencia” (Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, en Lalande, o. c. 538). Ver Edith Stein, *Bibliografía*.

²²¹⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, 35.

²²¹⁶ “Si considero la unidad que con-junta los momentos, (en la que se aglutinan) no puede durar más, ya que por hipótesis, lo que tiene de cambiante y de propiamente durable la duración ha sido puesto a la cuenta de la multiplicidad de los momentos. Esta unidad, a medida que profundiza en su esencia, se parecerá como un sustrato de(l) movimiento inmóvil, como no se sabe qué esencia intemporal del tiempo: lo que yo llamaría *eternidad de muerte*, puesto que no es otra cosa que movimiento vaciado de la movilidad que le daba la vida” (*La pensée et le mouvant*, 199).

opuesto, no se ve cómo esa eternidad podría compaginarse con una multiplicidad indefinida de momentos”²²¹⁷. Tal eternidad no consigue acreditación real.

Inadmisibles ambas concepciones de la duración, Bergson se explaya poéticamente. “La única duración (indivisible), que arrastra todo con ella, es río sin fondo, sin orillas, que fluye con fuerza inconmensurable en dirección que no se sabría definir”. Indefinible, porque cualquier atisbo de dirección la ‘espaciaría’. Es impulso en todas direcciones, el espacio como mera analogía, dirección *pura*, simultánea y omnidireccional.

A Bergson le complace aclarar la percepción de la duración analogizándola con la de una melodía. Desmontada una analogía, no es perceptible. Se percibe continua²²¹⁸. Tampoco se da discontinuidad en lo vital. Vida y duración se imbrican. La totalidad no sólo no excluye la vida, sino que ella misma es *vital*²²¹⁹; y, por lo mismo, no fragmentable.

En esta página, como en otras, Bergson se retroalimenta de Hegel²²²⁰. La duración vital es comprobante del devenir universal.

7. Pensar inseparable de devenir

Aunque Bergson parece haber leído a Kant más que a Hegel, su Kant es hegeliano. La identificación del Ser con el devenir encuentra en Hegel al mejor exégeta de Heráclito en el pensamiento de Occidente.

La metafísica occidental no ha podido salir de la alternativa Parménides-Heráclito: entre la eternidad del Ser (inmóvil) y la del devenir.

²²¹⁷ *Ibíd.*

²²¹⁸ “Si la tomamos en notas por separado, en cuanto antes y después, es porque mezclamos las imágenes percibidas impregnada la sucesión de simultaneidad. En el espacio, y sólo en el espacio se da distinción neta de partes exteriores las unas para las otras. Es en un tiempo ‘espaciado’ en el que estamos deteniéndonos” (*L’énergie spirituelle*, 161-162). Sin embargo, una pieza musical no tiene existencia simultánea. Nunca goza de la clase de presencia total que pertenece naturalmente a la pintura. La observación es antigua. San Agustín la hizo hace muchos siglos en el famoso pasaje de las *Confesiones* (XI, 27-28) a propósito del modo de existencia que pertenece a una sílaba” (E. Gilson, *Pintura y Realidad*, 7. La simultaneidad de la percepción melódica no es físicamente simultánea.

²²¹⁹ “Una atención a la vida que fuera suficientemente poderosa, suficientemente desvinculada de todo interés práctico, abarcaría en un presente indiviso la historia pasada de la persona consciente toda entera, no como conjunto de partes simultaneadas, sino como continuo presente que estaría también en movimiento continuo: tal, yo lo repito, como melodía que percibimos indivisible y que continúa *bout á l’autre*, si quiere entenderse el sentido de la palabra, un perpétuo presente; aunque ea perpetuidad nada tenga que ver con la simultaneidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente durando” (*La pensée et le mouvant*, 164).

²²²⁰ El devenir se deja entender desde el fenómeno vital. “Una determinación tal más profunda del devenir la tenemos, por ejemplo, en la vida. La vida es un devenir, pero que tampoco agota su noción. Hallamos el devenir bajo una forma más alta en el espíritu, porque éste es también un devenir, pero más intenso y más rico que el simple devenir lógico. Los momentos, cuya unidad es el espíritu, no son los momentos abstractos del ser y del no-ser, sino el sistema de la idea lógica y de la naturaleza” (Hegel, *Lógica* II, LXXXVIII, p. 96).

Reforzado por el monoteísmo, Parménides se impuso durante milenios, hasta la rehabilitación académica de Heráclito con el romanticismo y sobre todo con la dialéctica de Hegel aplicada a la vida y a la historia²²²¹.

Ser y no-Ser son una sola cosa en el devenir²²²². Lo absoluto es el Ser; pero el Ser es pensamiento puro, indeterminado: *no es* sensación, *no es* representación, *no es* intuición.

La ‘esencia’ es la razón de la existencia²²²³. Ser es la razón del existir. Pero la existencia es devenir. La determinación del Ser está en tanto que está siendo, haciéndose. La ‘realidad’, o existencia, determinabilidad del Ser, es móvil²²²⁴; es la unidad del ser desapareciendo en no-ser, y la del no-ser desapareciendo en el ser.

No se piensa realmente en el devenir como objeto del pensamiento²²²⁵; porque todo fluye en imparable deslizamiento en que ni el ser es, ni lo es el no ser.

“El devenir es el primer pensamiento concreto y, por lo tanto, la primera noción; mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías. Cuando se habla de la noción de ser, se quiere decir que esta noción consiste en el devenir, porque, en cuanto ser es el no-ser-vacio. Así, tenemos en el no-ser el ser. Pero este ser que permanece en sí mismo en el no-ser es el devenir. No se debe eliminar la diferencia en la unidad del devenir, porque sin ella se volvería al ser abstracto. El devenir es la posición de lo que es el ser en su verdad”²²²⁶.

Pensamiento afín en Bergson:

“Pensar intuitivamente es pensar *en durée*, pensar la duración, desde ella. La inteligencia parte de ordinario de premisas fijas, inmóviles, y reconstruye mal que bien el movimiento real yuxtaponiendo inmovilidades. Ve el movimiento como un accidente de las cosas. La intuición, sin embargo, parte del movimiento, lo percibe como la realidad misma, y de la inmovilidad como abstracción, como corte de la movilidad en instantes. La intuición ve el cambio en crescendo, como novedad en continuidad ininterrumpida e imprevisible”²²²⁷.

8. Indeterminabilidad en la percepción del devenir

Las abstracciones de la inteligencia lo tienen (de momento) más cómodo que la intuición. La inteligencia lo va acomodando todo en conceptos convencionales:

²²²¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie* (1888).

²²²² Hegel, *o. c.* LXXXVIII. “Enfrente de la proposición: el ser para el no ser, proposición que expresa el devenir, se tiene la proposición : nada puede venir de nada, algo no puede provenir sino de algo; que expresa la eternidad de la materia, y que es el fundamento del panteísmo” (pp. 80 y 93).

²²²³ *Ibid.* II, 167 ss.

²²²⁴ *Ibid.* 97 y 101.

²²²⁵ “El devenir, por ser el primer momento concreto, es también la primera determinación del pensamiento” (*Ibid.*, p. 95).

²²²⁶ *Ibid.* 94.

²²²⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, 37. Comprensible la función, no lo que no entrega.

duración, multiplicidad cualitativa, o heterogénea, inconsciente, etc. Al contrario que la inteligencia abstracta, la intuición, conocimiento en directo (anterior a toda adjetivación, o verbalización), comienza por ser oscura, pero comprensible a la larga²²²⁸. La insuficiencia de la lógica está, sin embargo, por deficiencia de intuición, en constante déficit de intuición.

Convicción de científicos²²²⁹. “Las propiedades prospectivas de las cosas no pueden ser trasmalladas en una Teoría del todo lógica. Ningún relato de la realidad que no sea poético puede ser completo²²³⁰. Bergson, científico físico primero, posteriormente metafísico, y Premio Nóbel de Literatura, reúne condiciones poco comunes para poetizar la indeterminabilidad lógica y la científica.

Aun cuando no han podido determinar a satisfacción la identidad del ‘espíritu’, los filósofos y psicólogos continúan disertando *como si* la tuvieran lograda. Y sin preámbulos firmes, mal puede especularse con precisión acerca de percepciones ‘espirituales’, y menos todavía si son inmediatas.

Bergson no supera los planteamientos de Berkeley cuando elabora los suyos propios. Para el pensador inglés, el espíritu percibe directamente las representaciones que tiene en sí mismo, pero no tiene representación del propio espíritu, ni del de los demás²²³¹. Del espíritu no hay, ni puede haber, representación directa²²³². Porque ‘espíritu’ no es sustancia o existencia común. Decir que el espíritu existe, no es decirlo en el sentido con que se dice del resto de las cosas. Las cosas consisten en ser percibidas²²³³. Existen cuando y como son percibidas. Les da existencia la percepción, y propio del espíritu es percibir.

De tener que definir ‘espíritu’, cabría hacerlo como “causa de las ideas”; causadas, a su vez, por la presencia en él del Espíritu-Dios²²³⁴. Berkeley sigue el punto de vista cartesiano acerca de Dios como primera de las evidencias; matizado por Malebranche como causa del dinamismo mental. “La existencia de Dios es más evidente que la del hombre”²²³⁵. Absoluta evidencia es la percepción espiritual de esa

²²²⁸ *Ibíd.*

²²²⁹ “No hay ninguna razón lógica por la que el universo no pueda contener elementos irracionales y arbitrarios que no estén relacionados con el resto. La ciencia no puede aspirar a una explicación completa y definitiva del universo. Esa aspiración pertenece a la religión y al mito” (John J. Barrow, *o. c.* 24).

²²³⁰ *Ibíd.* 337.

²²³¹ “La existencia de otros espíritus sólo se puede conocer por sus operaciones, o sea, por las ideas que despiertan en nosotros” (Berkeley, *o. c.* 156).

²²³² *Ibíd.* 77.

²²³³ *Ibíd.* 153-154.

²²³⁴ “Supremo espíritu, al que llamamos Autor de la naturaleza”. Con el supuesto e indeterminado origen de la naturaleza se obvia la del espíritu. “El espíritu que se halla íntimamente presente en nuestras almas, produciendo en ella toda esa variedad de ideas que de modo continuo nos impresionan. Ser supremo del cual dependemos enteramente y en el que vivimos, nos movemos y somos” (*Ibíd.* 159). La teología cristiana condiciona abiertamente la argumentación de este filósofo.

²²³⁵ Berkeley, *o. c.* 157 ss.

existencia, punto de partida de cualquiera otra evidencia. Pero lo absoluto en Bergson es la ‘duración’, e intuirla en el espíritu la primera de las evidencias.

Metafísicas contrapuestas. Proceden respectivamente de monoteístas cristianos (Descartes, Malebranche, Berkeley), y del ex-monoteísta hebreo (Spinoza) que el hebreo Bergson saca de contexto religioso tradicional hacia un positivismo agnóstico, aunque ‘espiritualista’.

La percepción inmediata de la ‘duración en el espíritu (o intuición) es aplicación filosófica propia de Bergson. Instala su discurso filosófico en lo que antes había designado Hegel, (con terminología que toma prestada de Jacobi²²³⁶), como “una ciencia inmediata, una ciencia por intuición”, en oposición a ‘filosofía especulativa’.

Porque no es lo mismo intuición que pensamiento común. Pensar consiste, de ordinario, en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos²²³⁷. Distingue, en el ‘espíritu’, inteligencia de pensamiento. La inteligencia orienta al espíritu, bien hacia fuera de sí mismo²²³⁸, o bien hacia lo que intuye en directo en sí mismo: “percepción inmediata de su propia actividad, sentimiento que tenemos de crear nuestras propias intenciones, decisiones, actos, hábitos, carácter, nosotros mismos”²²³⁹.

Y si la ‘ideación’ del exterior es para determinar en dirección contraria, hacia el interior comienzan la indeterminación e indeterminabilidad. “Que no se nos pida de la intuición una definición sencilla y geométrica. Sería demasiado fácil mostrar que tomamos la palabra en acepciones que se deducen matemáticamente unas de otras”²²⁴⁰. Tal procedimiento lo siguen Spinoza²²⁴¹ y Berkeley, expuestos a concatenar argumentación en más de un eslabón débil que, por lo mismo, debilita toda su cadena.

La presencia de la intuición, que puede notificarse, notificada, no cabe precisarla ni definirla en la misma medida. “De ella se puede pasar al análisis, no llegar a ella

²²³⁶ Hegel, Introducción a la *Lógica*, 36. Hegel la llama también “filosofía del consciente inmediato (*Ibid.* LIV-LXV). R. Panikkar, *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*, Sapientia, Buenos Aires, 1948.

²²³⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, 86-87. Más de acuerdo con Platón que con Aristóteles.

²²³⁸ “Inteligencia es la manera humana de pensar. Se nos ha dado como el instinto a la abeja, para dirigir nuestra conducta. Destinados por la naturaleza a utilizar y a dominar la materia, la inteligencia sólo evoluciona con acilidad en el espacio, y no se siente a sus anchas más que en lo desorganizado. Originalmente, tiende a la fabricación. Se manifiesta como una actividad que precede al arte mecánico y por un penguaje que acerca a la ciencia -siendo tradición el resto de la mentalidad primitiva” (*Ibid.*). “La inteligencia es prolongación de los sentidos. Su rol es fabricar instrumentos y guiar la acción de nuestro cuerpo sobre los cuerpos circunstantes. Utilizando la materia, transforma, deforma, construye un objeto del que no capta más que su apariencia” (*Ibid.* 41).

²²³⁹ *Ibid.* 86-87.

²²⁴⁰ *Ibid.* 37. “Un eminente filósofo danés (Harold Hoffding) ha señalado cuatro. Nosotros encontraríamos más [...]. Mas, la variedad de funciones y aspectos de la intuición, tal como la describimos nosotros, no tiene que ver con la multiplicidad de significados que las palabras ‘esencia’ y ‘existencia’ tienen en Spinoza, o los términos ‘forma’, ‘potencia’, y ‘acto, y demás, en Aristóteles”.

²²⁴¹ Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, 1970.

por análisis”²²⁴². Hasta dudar Bergson del empleo la palabra ‘intuición’²²⁴³, dadas las acepciones diferentes a que presta.

Schelling, Shopenhauer, y algunos más, apelan al término ‘intuición’ en oposición al de ‘inteligencia’. Pero dejan el concepto en suspenso; como lo no intelectualizable, algo que no es, despreocupados por lo que realmente es²²⁴⁴. “¡Como si la intuición no fuese búsqueda inmediata de lo eterno! Como si, al contrario, no se tratara, según nosotros, de reencontrar la verdadera duración”. La eternidad es sempiterna, es decir, temporal. Hay que buscarla donde realmente se encuentra; ‘durando’.

Venimos viendo que Bergson toma partido (como Hegel) a favor de Heráclito, contra Parménides. Los eternólogos herederos de Parménides, (inmediatos son Platón y Aristóteles), explicaron el movimiento (sin conseguirlo en realidad) a partir del Ser inmóvil. Impusieron el dogmatismo de tener que partir de conceptos modelados²²⁴⁵ para, a través de ellos, modelar una realidad que fluye; cuando el verdadero filosofar “consiste en invertir la dirección acostumbrada”. Por irreal, la inmovilidad es pura extracción mental de la movilidad²²⁴⁶.

Sustituída la realidad por conceptos que se refieren a ella, la metafísica tradicional se convirtió en disciplina simbólica. Y conocer mediante símbolos preexistentes, que van de lo fijo al movimiento, es relativo; no así conocer intuitivo, instalado en el movimiento y en la vida misma de las cosas²²⁴⁷. Intuitivamente, y sólo así, se alcanza la realidad absoluta.

La realidad no es intemporal, es dinamismo ininterrumpido, ‘realidad móvil’ tendencia indivisa naciendo permanentemente. Imposible de notificar a través de

²²⁴² Bergson, *o. c.* 194.

²²⁴³ “He dudado mucho tiempo en emplear el término *intuición* para designar el conocimiento íntimo de nuestro espíritu por el espíritu” (*Ibíd.* 206).

²²⁴⁴ “Son numerosos los filósofos que han sentido la impotencia del pensamiento conceptual para llegar al fondo del espíritu. Muchos, en consecuencia, los que han partido de la facultad supraintelectual de la intuición, pero como creían que la inteligencia operaba en el tiempo, han concluído que sobrepasar la inteligencia consistía en salir del tiempo. No han visto ue el tiempo intelctualizado es espacio, que la inteligencia trabaja sbre el fantasma de la duración y no sobre la duración misma, que la eliminación del tiempo es el acto habitual, normal, banal, de nustro entendimiento; que la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu viene precisamente de ahí, por pasar de la inteliencia a la visión, de lo relativo a lo absoluto, y que no hay que salir del tiempo (ets¿amos fuera de él); al contrario, hay que ubicarse en la duración y retornar a la realidad en la movilidad, que es su esencia. Una intuición que pretende instalarse de golpe en lo eterno *s’en tient á l’intellectual*. Los conceptos que proporciona la inteligencia, ella los sustituye simplemente por un concepto único que los resume todos, que concretamente siempre es el mismo, llámese comoquiera: sustancia, el Yo, la idea, la voluntad. A la filosofía así entendida, necesariamente panteística, no le costará explicar deduactivamente todo lo real y lo posible a base del concepto de conceptos” (*Ibíd.* 33).

²²⁴⁵ *Ibíd.* 204. Lo que Bergson llama “filosofía universitaria” (*Ibíd.* 257), académica, sin tener nada que ver con una metafísica de la realidad. “Ésta no tiene nada nada de común con una generalización de la experiencia, que sin embargo puede definirse como la experiencia integral” (*Ibíd.* 216).

²²⁴⁶ *Ibíd.* 264.

²²⁴⁷ *Ibíd.* 207.

conceptos fijos e inmóviles²²⁴⁸. Notificación que no sea intuitiva, por el hecho de no serlo, es tardía.

9. Duración, intuición, memoria

En intuición y duración *puras*, Bergson vitaliza la *razón pura* que buscaba Kant²²⁴⁹, el *pensamiento puro*, o *intuición*, que buscaba Hegel, o la *fenomenología pura* que buscaba Husserl. Unos y otros atareados en la vieja búsqueda de la inmediatez de conciencia, con la verdad ‘vista’ o ‘sentida’ sin intermediarios²²⁵⁰.

La duración es vital en tanto que conciencia, y captada en *intuición vital*²²⁵¹; pura percepción del puro cambio en la Totalidad transcurriendo. “La intuición es lo que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro”²²⁵². Es fenómeno de conciencia y, por lo tanto, ‘espiritual’. Contacto con sempiternidad real²²⁵³, fundidos conciencia y objeto, percepción con lo que percibe.

Implicada en la duración, su objetividad desemboca en contacto con un tipo de perennidad que no trasciende la percepción; sempiternidad subjetiva en el neoplatonismo, así como en el idealismo alemán²²⁵⁴. Bergson se incorpora a ese mismo idealismo, que no puede superar. Su comunicación no difiere de la de Hegel²²⁵⁵.

Por otro lado, el contacto, mediante la intuición, con la Totalidad absoluta durando, no trasciende tampoco la simultaneidad de lo eterno que, basado en Aristóteles,

²²⁴⁸ *Ibid.* 202-204. Conceptos fijos, inmóviles, como son el de ‘absoluto’, o ‘infinito’, remiten sin embargo a algo que no es conceptuable. Po ejemplo, el Big-Bang: “Suceso singular de densidad *absoluta e infinita* que dio origen al universo hace aproximadamente quince mil millones de años” (Polkynihorne, *La fe de un físico*, 282). Subrayado nuestro. Es suceso hipotético, como sabemos.

²²⁴⁹ Smith, R. A., *Forms of Intuition. An historical Introduction to Transcendental Aesthetic*, Martinus Nijhoff Publishers, 1977.

²²⁵⁰ Capánaga, V., “La doctrina agustiniana de la intuición”, *Religión y Cultura*, julio-septiembre, El Escorial, 1931. Cayré, F., “Contemplation et raison d’après saint Augustin”, *Cahiers de la Nouvelle Journée*, No. 17, París, 1930.

²²⁵¹ *La pensée et le mouvant*, 36.

²²⁵² *Ibid.*

²²⁵³ “La intuición de que hablamos se basa en la duración *interior*. Capta una sucesión que no es yuxtaposición, es crecimiento desde dentro, prolongación sin interrupción del pasado en present *empiété sur l’avenir*. Es la visión directa del espíritu por el espíritu [...]. Intuición significa sobre todo conciencia, pero inmediata, visión que apenas se distingue de su objeto. Es contacto y coincidencia” (*Ibid.* 35).

²²⁵⁴ “Cuando dejamos de ser objeto para nosotros mismos, y cuando el yo que percibe se identifica con el yo percibido. En este momento de la intuición desaparecen para nosotros el tiempo y la duración: no estamos más en el tiempo, sino que el tiempo o, más bien, está en nosotros la eternidad pura y absoluta. No estamos perdidos en la intuición del mundo objetivo, sino que él es el que se pierde en nuestra intuición” (Schelling, *Carta filosófica sobre el dogmatismo y el criticismo* (en A. Lalande, *o.c.* 541).

²²⁵⁵ “El pensamiento de Dios y su ser, la subjetividad, la forma bajo la cual se muestra primeramente el pensamiento y la objetividad están inmediata e indivisiblemente unidas” (Hegel, *Lógica* LXIII). “La indivisibilidad del pensamiento y del ser, del sujeto y del objeto, reside en su naturaleza” (*Ibid.*).

teologiza Boecio. Eternidad, igual a *duratio tota simul* es aporía de difícil desenredo²²⁵⁶, porque si dura hay continuidad, y si hay continuidad hay sucesión.

Avenir (futuro), y *devenir* (presente) tienen la misma dirección (consciente-inconsciente) compartida. Son simultáneamente tiempo y su desaparición²²⁵⁷. La dirección del tiempo transcurre ‘dentro’ de la duración *tota simul*. El tiempo lleva a la duración, que no transcurre, sino que permanece observando cómo pasa el tiempo. Lavelle establece sutil diferencia conceptual²²⁵⁸.

Duración y simultaneidad son mentales, extraídas del *devenir*, posibles de simultanear matemática o metafísicamente, no en vivo, donde no hay fracciones y yuxtaposición.

El hecho es que el pensamiento griego simultanea metafísicamente dos eternidades: la sempiterna, temporal, y la del Acto Puro mentalizado fuera del tiempo. Distinción que Boecio -la tenemos vista²²⁵⁹- adopta para sus arreglos de ideólogo cristiano. Hegel traduce ‘puro’ diferente a Aristóteles; lo traduce como ‘general’²²⁶⁰. Dios es pura personalidad, es decir, pensamiento puro, desparticularizado, indeterminado, *general*.

Desacreditando la eternidad sin ‘duración’, Bergson se atiene al “eterno presente de la duración”. “La eternidad entendida como idea del tiempo vacío de todo contenido es contradictoria e ininteligible”²²⁶¹. Contradicción e ininteligibilidad lógicas que deja ver la eternidad *tota simul* como puro concepto.

El Acto Puro aristotélico no origina la temporalidad, sino que la encuentra, coexistiendo con ella inmóvil, y sin con-moverse. Si fuera productor, se haría difícil de aceptar lógicamente un impulsor inmóvil.

²²⁵⁶ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London, 1983. En hipótesis, totalidad cósmica, inteligencia y memoria cósmicas, simultaneidad cósmica. Laplace ante la mecánica matemática de Newton: “Si concebimos una inteligencia que, en un momento dado, abarque todas las relaciones entre seres del universo, también sería capaz de determinar para cualquier instante del pasado y del futuro sus respectivas posiciones, movimientos, y, en general, todas sus propiedades” (Polkynihorne, *o. c.*).

²²⁵⁷ “Ni el *avenir* ni el pasado pertenecen propiamente al tiempo, sino únicamente a la relación que los une, la transición que conude del uno al otro. Porque el *devenir*, en tanto que es pura posibilidad, no se distingue del presente eterno” (Lavelle, *Du temps...*, 255-287).

²²⁵⁸ *O. c.*, 258-274. “(1) El *avenir* es primero en el orden de la existencia. El pasado es primero en el orden del conocimiento. (2) El *avenir* sólo puede ser pensado; el pasado sólo puede ser conocido. (3) El *avenir* conduce a existir; el pasado aleja de la existencia. (4) El *avenir* aparece siempre como sacándonos del presente, como abriendo un vacío que se va a llenar. Antes que ser es ‘nada’, pero con lo que estamos comprometidos a cada instante. No sabemos cómo va a ser llenado ese vacío, cómo cambiará tal nada a ser. Es un presente imaginado, percepción (imaginada) de lo que no se tiene” (*Ibíd.* 255-257).

²²⁵⁹ “Sempiternitas et aeternitas differunt”. Sempiternidad es el ahora transcurriendo siempre. Eternidad, el ahora detenido, ‘stans’ (*De la consolución de la filosofía*, 5).

²²⁶⁰ Hegel, *o. c.* LXVIII.

²²⁶¹ Formulado así por Pillon, a propósito del eternismo de Secretan (*La Philosophie de Secretan*, 1898). En Lalande, *o. c.* 305).

En la eternidad creída ('revelada'), el único Eterno, invariablemente el mismo, eternamente diferente de la nada y del tiempo, crea tiempo de nada. Produce 'fuera' de sí mismo otro 'siempre', pero no sin que esa creación deje de influirle. No es exactamente el mismo de 'antes' porque hay relaciones que no existían antes.

En su 'memoria' consta la biografía de vivos y muertos. "Bendito sea Yahvé que no deja de mostrar su bondad hacia los vivos y los muertos"²²⁶². Continúa recordando al difunto culpable durante decenios²²⁶³. Hay cronología en la mente de Yahvé. A quienes le aman, al contrario, les recuerda al máximo, por 'mil generaciones'.

Pero, así como Bergson recurre a la intuición en tanto que percepción de lo sempiterno, a los teólogos se les debiera haber ocurrido algo similar a propósito del Eterno percibiendo su producto temporal.

Nos hemos referido al Eterno afectado (bíblicamente) por el transcurso del tiempo. Mantiene al condenado por él al infierno en conciencia de reprobación²²⁶⁴. El desgraciado sempiterno mantiene en su recuerdo a su familia, así como la causa de su desdicha irreversible. Lo que hace que santo Tomás asegure que la conciencia de tiempo entra en la tortura eterna.

Sin embargo, la noción bergsoniana de 'memoria' no tiene que ver con el recuerdo psicológico. Tendría que ver, analógicamente hablando, con memoria 'digital'. La infraestructura mental del sujeto (espíritu, yo, conciencia) autopercibiéndose en cuanto percibe en la intuición de la duración, deja que desear (como sucede en el idealismo alemán) en lo que se refiere al contenido de la percepción.

En su noción de 'espíritu' entrevera duración, intuición y *memoria*. Percepción y memoria son operaciones elementales del espíritu²²⁶⁵. Equivalentes 'espíritu' y 'memoria', "significan en principio memoria -conservación y acumulación de pasado en presente y futuro anticipado"²²⁶⁶. Inseparable de la percepción, la memoria intercala pasado en presente. "Contrae también en una intuición única momentos múltiples de duración, y así, por la doble operación es causa de que percibamos la materia en nosotros en tanto que nosotros la percibimos a ella"²²⁶⁷. Si tenemos presente que para Bergson 'materia' es la imagen (mental) de la materia, ayudará a entender su concepto de memoria 'espiritual'.

²²⁶² Rt 2, 20.

²²⁶³ Ex 34, 7; Dt 7, 9).

²²⁶⁴ Lc 16, 19 ss.

²²⁶⁵ *Materia y memoria*, 254.

²²⁶⁶ *La pensée et le mouvant*, 41.

²²⁶⁷ *Ibid.* 167.

Con la percepción consciente interrumpida, sumergida en la conciencia²²⁶⁸, siempre latente, aparecen y desaparecen los estados afectivos²²⁶⁹ en el subconsciente²²⁷⁰, donde la conciencia se prolonga.

Podemos imaginar que, pensando o hablando²²⁷¹ interumpimos el continuo duración; pero, consciente o sumergido, pero el espíritu, que intuye Totalidad simultánea en sí mismo y desde sí mismo, lo tiene permanentemente memorizado.

²²⁶⁸ “El universo que nuestra razón concibe sobrepasa infinitamente la experiencia humana, y lo propio de la razón es prolongar los datos de la experiencia aplicados por vía de generalización; hacemos concebir cosas de las que jamás nos apercibiremos” (*La pensée et le mouvant*, 227).

²²⁶⁹ *Materia y memoria*, 153.

²²⁷⁰ *La pensée et le mouvant*, 35.

²²⁷¹ *L'énergie spirituelle*, 23.

Bibliografía principal

- Abagnano, N., *Filosofía de lo posible*, F C E, México-Buenos Aires, 1959
- Adler, M., *El Mundo del Talmud*, trad., del inglés de E. Lublin, Paidós, Buenos Aires, 1964
- Agamben, G., *Homo sacer*, Pretextos, 1998
- Agustín, san, *Opera Omnia*, Migne, PL tomos XXXIII-XLVII
- Akhilamanda, Suami, *Hindu View of Christ*, Philosophical Library, New York, 1949
- Alarcón, E., “El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles”, *Acta Philosophica* 8 (1999) 273-277
- Alexander, S. *Space, Time and Deity*, 1920, 2 vls.
- Algazel, *Magasid-Al-Falasifa*, o *Las intenciones de los filósofos*, traducc., de Manuel Alonso. Ediciones Juan Flor, Barcelona, 1963.
- Arana. J., *Claves del conocimiento del mundo*, Universidad de Sevilla, 1997, 2da. Edic.
- Aristóteles, *Obras*, trad., del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967, 2da., edic.
- Attwater, P. M. N., *La metafísica esotérica. Podemos recordar el futuro*, Urano, 1997
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, London, 1982
- Id., *The Central Questions of Philosophy* (1973), traducción española de Rodolfo Fernández González, *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 2da., edic.
- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, PUF 1959
- Id., *La poétique de la reverie*, PUF 1960
- Id., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution á une analyse de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1976
- Id., *El materialismo racional*, Paidós, Buenos Aires, 1976

- Basilio de San Pablo, *El tiempo en la poesía de Juan Ramón Jiménez*, Gredos, Madrid, 1965
- Balnow, Otto F., *Rilke, poeta del hombre*, Taurus, Madrid, 1963
- Barlow, *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1968
- Barrow, J. D. *Teorías del Todo. Hacia una explicación fundamental del universo* (1991), trad., de Rosa Álvarez, Crítica, Barcelona, 2006
- Bastide. R., *Le sacré sauvage*, París, 1985
- Bennet, J. G. *Para qué vivimos*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1965
- Benz, A., *El futuro del universo. ¿Caos? ¿Dios?*, Herder, Barcelona, 2003
- Berdiaev, N., *The Beginning and the End*, New York, 1957
Id. *Reino del espíritu y reino del César*, Trad., de A de Bea, Madrid, 1955
- Bergson, H. *Quid Aristote de loco senserit*, Luteatiae Parisiorum: Alcan, París, 1889
Id. *Melanges: L'idée de lieu chez Aristote / Durée et simultanéité Correspondance / Pieces diverses / Documents*, P U F, Paris, 1972
Id. *La perception et le changement*. Conférences faites á Oxford, (Paris, Alcan, 1889), Oxford, Clarendon, 1904
Id. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París: Alcan, (1889), PUF 1946, 53ma. Edic.
Id. *La evolución creadora*, trad., de Carlos Malagarrica, Renacimiento, Madrid, 1912.
Id. *Matière et Memoire. Essai sur la relation du corps á l'esprit* (1896), Librairie Félix Plon, Paris, 1913, dixième édit.
Id. *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932, traducción española *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, de Miguel González Fernández, Buenos Aires, 1946.
Id. *L'energie Spirituelle. Essais et Conférences* (1919), Paris, Alcan 1932, 52ma. Edic. 1949
Id. *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris, 1923. *Durata et simultanéité* (a proposito della la Théorie d' Einstein), et altre testi della teoria de la relatività, I Edic. Italiana, Bologna, Pitagora, 1997 Alcan, París, 1922
Id. *La pensée et le Mouvant* (1934), Edit. Albert Skira, Genève, 1946 22ma. Edic.
Id. *Essais et Conférences*, París, Alcan, 1936. 17me. Edit. Originalmente «La conciencia y la Vida», conferencia en la Universidad de Birmingham, 29 de mayo de 1911.
Id. *Écrits et Paroles*, textes rassemblés par R. M. Bastide, PUF, Paris, 1959
- Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*, traducción de Pablo Masa, Aguilar, Madrid, 1968, 3ra., edic.
- Berti, E., *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, trad., de Helena Aguilá, Edit. Gredos, 2009
- Bhaktivedanta, S.A. C., *La reencarnación: la ciencia eterna de la vida*, traduc., italiana, Edizioni Baktivedanta, Firenze, 1983
- Biarden, Madeleine, “Las filosofías de la India”, ver *Brice Parain*

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966

La Biblia, dirección, redacción definitiva, introducciones, notas, vocabulario y apéndices por el Padre Serafín de Ausejo, profesor de Sagrada Escritura, Herder, Barcelona, 1975

Blumenger, H. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (1986), trad., de Manuel Canet, Pre-textos, Valencia, 2007

Boecio, Anicio Manlio Severino, *Theological Tractates*, New York, McMillan, 1968

Id., *Consolatio Philosophie: latinische-deutsch Studienausg.* Düsseldorf [n. a]: Artemis & Wimbler, 2004.

Id., *La consolación de la filosofía*, trad., del latín de Pablo Massa. Prólogo y notas de Alfonso Castañón, Aguilar, Madrid-Buenos Aires- México, 1960, 2da. Edic.

Bonin, Werner, *Lexikon der Parapsychology und ihrer Grenzgebiete*, traducción española *Diccionario de Parapsicología*, de José Luis Bardarano, Alianza Editorial, Madrid, 1983

Bonhoeffer, D., *Die mündige Welt*, vol. I, Kaiser, München, 1959

Borges. J. L., *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1996. *Historia de la eternidad* (1935), Ediciones Destino, 2007

Brage, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF 1982

Braudel, E., *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, traducc., de I. Gómez Mendoza, Tecnos, Madrid, 1973, 4ta., edic.

Brehier F., "Images plotiniennes, images bergsoniennes" (pp. 105-128), ver Ward

Brentano, F., *Über die mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1862.

Id., *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 2. Aufl. Druckfehler durchges. Aufl. Hamburg in Meiner, 1980

Id., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom $\nu\sigma\ \rho\omega\iota\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$: nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Mainz Kirchheim, 1867

Id., *Die Psychologie lehre vom $\nu\sigma\ \rho\omega\iota\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$: nebst eine Beilage über das wirken des Aristotelischen Gottes*, Mainz: Kirchheim, 1867

Id., *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002

Id., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg-Meiner, 1955

Id., *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976

Id., *Vom Ursprung sittlichen Erkenntnis* (1889), (versión inglesa *The Origin of Knowledge of Right and Wrong*)

Id., *Religion und Philosophie: ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben*, Bern: Francke, 1954

Sobre Brentano: Christiane Stadler, *Der Begriff der Intentionalität bei Brentano und Husserl und seine Bedeutung für die Theoriebildung in der Psychologie* (1987). Robin Daryl Rollingen, *Husserl position in the School of Brentano*, Dordrecht [u. a.], Kluwer, 1999. Dieter Münch, *Intention und Zeichen: Untersuchungen zu Franz Brentano und Edmund Husserl's Frühwerke I Aufl.* Frankfurt und Meiner: Suhrkamp, 1943. Arkadiusz Ghrunzinski, *Intentionalitätstheorie beim*

frühen Brentano, Dordrecht [u. a.]: Kleber, 2001. Liliann Abertazzi, *Inmanent Realismus: an Introduction to Brentano*, Dodrecht: Srjuger, 2006.

Breton, A., *Manifeste du Surrealism* (1924), reeditado en 1929. *Segundo Manifiesto del Surrrealismo* (1935). *Manifiestos del Surrealismo*, edición española Ediciones Guadarrama, Madrid, Colección Punto Omega, 28,

Brice Parain, *Historia de la Filosofía* (1969), Siglo XXI Editores, 1968, 4rta., edic. Jean Yoyotte, “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, pp. 10-29. André Neer, “La filosofía hebrea y judía de la antigüedad”, pp. 52-73. Madeleine Biarden, “Las filosofías de la india”, pp. 78-219

Broad, *The Mind and its place in Nature*, Bolt, Rinechart And Winston, New York, 1974

Brogie, L. de, *Certitudes en incertitudes de la science*, Albin Michel, Paris, 1966

Brugger, W., *Diccionario de Filosofía* (1957), trad., de J. M. Vélez Cantarell, Herder, Barcelona, 1965, 3ra., edic.

Braire, Cl., *El ser y el espíritu*, Caparrós Editores, 1988

Brunner, E., *Das ewige als Zukunft und gegenwart*, Zurich, 1965

Brunschwicg, L., *L'expérience humaine et causalité physique*, Alcan, París, 1922

Id. *Introduction á la vie de l'esprit*, Alcan, París, 1932

Id. *Le progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale*, Alcan, Paris, 1927

Buffier, C., *Traitée des prémiéres vérités et de la source de nos jugements*, Paría, 1724, dos vols.

Bunge, M. / Rubén Archilla, *Filosofía de la Psicología*, Edit. Ariel, Barcelona, 1988

Burchardt, J., *Historia de la cultura griega*, trad., de Eugenio Imaz, tomo I (1964); tomo II (1953); tomo III (1953) trad., de Antonio Tovar; tomos ¡V (1954) y tomo V (1963), trad., de Germán J. Fons, Editorial Iberia, Barcelona, 1953-1964.

Caba, P., *Antropología y metafísica de la presencia humana*, Herrero Hnos. México, 1959

Camecozo Tinoco, L. O., *Utopía de la eternidad en Unamuno y J. L. Borges*, Universidad de Málaga, 2006

Capek, M., “La génesis idéale de la matière chez Bergson», *Revue de Metaphisique et de Morale*, 1952, 28-59

Carpio, J. M., *Salida del alma a la luz del sol. Libro de los Muertos del escriba real Ani*, Editorial N. A. Madrid, 2004

Cassirer, E., *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Cassirer Verlag 1923-1931

Id. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, trad., de E. Imaz, F C E, 1968, 5ta., edic.

Chacón, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988

Champion, F / Herrieu-Léger (Edit.), *De l'emotion en religion*, Centurion, París, 1990

Charon, J. E., *L'esprit, cet inconnu*, Albi, Paris, 1977, trad., alemana *Der Geist der Materie*, de Alexandra Auer, Ulistein-Buch, Frankfurt-Berlin, 1988

Id. *Les connaissances de l'universe. Du temps, d l'espace et des hommes*, trad., de I. Aparicio, *Tiempo, Espacio, Hombre*, Kairós, Barcelona, 1969

Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson*, Trad., de J. A. Miguez, Aguilar, Madrid, 1960

Christoff, D., *Husserl o el retorno a las cosas*, trad., y bibliografía de Isidro Romero, EDAF, Madrid, 1979

Crick, F., *La búsqueda científica del alma*, Edit. Debate, Pensamiento, Madrid, 1994, 2da., edic.

Cimadevilla. C., *Universo antiguo y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1964

Comte, A., *La Filosofía Positiva. Catecismo Positivista. Calendario Positivista* (1850). Proemio, estudio introductorio, selección y análisis de los textos por Francisco Larroyo, Edit. Porrúa, México, 1979

Costa de Beauregard, O., "Quelques aspects de l'irréversibilité du temps dans la philosophie classique », *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, avril, 1952.

Couturat, L., «Etudes sur l'espace et le temps de MM. Lechalas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, L. Webwe et Evelin», *Revue de Metaphisique et de Morale* (1896), 646-669

Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNESH, Pamplona, 1982

Cusa, Nicolas de, *Nicolai de Cusa Opera Omnia jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fiden edita*. 10 Vol. Hamburg: Meiner, 1988

Id., *De quadratura circuli deque recti et curvi commensuratione* (1533)

Id., *De Docta Ignorantia* (1440), Ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Kilbansky, Lipsiae: Meiner, 1932

Id. *De docta ignorantia libri tres*, Bari, Laterna, 1813.trad., del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot (1957), Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1973, 3ra. Edic.

Id., *Les écrits mathématiques*, Paris, Champion, 2007

Dalí, S., *La conquista de lo irracional*, París-Nueva York, 1935

Davidson, H. A., *Proofs for Eternity. Creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. OUP, New York, 1987

Davies, P. C. W., *La mente de Dios*, Salvat, 1993

Id., *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*, FCE, México, 1996

Dawkins, R., *El espejismo de Dios* (2006), trad., de Regina H. Weigard, Espasa Calpe, 2009, 2da., edic.

Dagenois, J. J., *Models of Man. A Phenomenical Critique of Some Paradigms in the Human Sciences*, Martinus Nijhoff Publishers, 1972

Delhomme, J., *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*. PUF, París, 1965

Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1989, vol VII, *Meditations de prima philosophia*

Dewy, J., *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1950, *La reconstrucción de la filosofía*, trad., de Lázaro Ros, Aguilar, Madrid-Buenos Aires- México, 1959, 2da. edic.

Diccionario de la Sabiduría Oriental. Budismo. Hinduismo. Toaismo. Zen. Traducción de *Lexicon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus. Hinduismus. Taoismus. Zen*, Scherz Verlag, Berna-Munich-Viena, 1986. Traducción de Julio Balderrama, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993. Citamos como *DSO*.

Díez de Velasco, F., *Hombres, ritos, dioses*, Trotta, Madrid, 1995.

Dilthey, W., *Weltanschauung Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart-Göttiegen, 1957.

Id., *La esencia de la filosofía*, trad., de Elsa Taberna, Losada, Buenos Aires, 1960, 3ra., edic.

Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press (1951, traducc., española de Maria Araujo, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, 1960

D'Ors, E., "Eternidad y vicisitud", *Finisterre* 6 (1948) 5-21

Duprat, G. L., "La spatialité des faits psychiques", *Revue Philosophique* (1907), 492-501

Dumas, G., *Nuevo Tratado de Psicología* (193°), traducc., castellana dirigida por Clotilde Guillén de Serrano, Edit. Kapeluz, Buenos Aires, 1948-1956. 9 vols.

Durckheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie*, PUF, Paris, 1968

Duscrock, A., *La logique de la vie*, Julliard, Paris, 1956

Eckard, Magister, *Magister Eckard Opera Latina*, Klibansky, Lipsiae, 1934. Welte, B., "Meister Eckart als Aristotelik", en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965. Id., *Meister Eckart. Gedanken su seinen Gedanken*, Freiburg-Basel-Wien, 1979.

Eddington, Sir Arthur, ver *Wilber*

Einstein, ver *Wilber*

Id., *The Meaning of Relativity* (1922), 8va., edic. Menthuen, London, 1956, traducción española de Carlos E. Prelat, *El significado de la relatividad*, Espasa Calpe, 2005

Eliade, ver *Mircea*

Enciclopedia Oxford de Filosofía, ver Honderich

Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*” (en Hugo Hassmann-Reyes-Mate, Edit., *Sobre Religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 229-264)

Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, *El ateísmo contemporáneo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971, 4 vols. G. M. Gottier, “Frederich Engels”, *Dialéctica de la Naturaleza de Engels o indestructibilidad del movimiento.*, t. II, 36-138; L. Fabri, “Ateísmo y vitalismo”. II, 274 ss.; t. III, 295-96.

Festuguière, J. A., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936

Fell. G., *Die Unsterblichkeit der menschs. Seele philosophisch beleuchtet*, Friburgo, 1919

Fernández García, *Lexicum Scholasticum*, Quarrachi. 1910

Festuguière, A. J., *Proclus Comentaire sur le Timée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967

Feuerbach, L., *De ratione una, universali, infinita*, Tesis doctoral, 1828

Id., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, 1820

Id., *Teogonía según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana*, 1857

Id., *La esencia del cristianismo* (1841), trad., española, Salamanca, 1975

Id., ver *Engels*

Id. H. J. Braun et al. (Eds.), *Ludwig Feuerbach un die Philosophie del Zukunft*, Berlin, 1990, en Manuel Cabada Castro, “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”, *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Fraijó), 291-316).

Fichte. J. G., *El destino del Hombre*, Madrid, 1923. Sobre Fichte en español, Martínez de Marañón, José Manzano, “El ascenso y la ‘determinación’ del Absoluto-Dios según Joh. Gottl. Fichte en la primera parte de Teoría de la ciencia de 1804”, *Scriptorium Vitorienense IX* (Vitoria) 1962, 181-206. Id., “Absolu et son ‘Apparition’ absolue d’après la ‘Doctrine du savoir’ de 1812 de J. G. Fichte, *Archives de Philosophie* (París) 1965, 390-423

Foulquié, P., «Éternité», *Dictionnaire de la langue philosophique* (1962), PUF, 1992, 6ta. Edic. p.. 236-247

Fraijó, M. (Edit.), 25 colaboradores. *Filosofía de la Religión. Estudios y Textos* (1944), Editorial Trotta, Madrid, 2001

Franck Tipler, *La física de la inmortalidad: la cosmología moderna y su relación con Dios y la resurrección de los muertos*, trad., de D. Manzanares Fourcade, Alianza Editorial, Madrid, 2005

Francastel, P. “L’expérience figurative et le temps”, *XXéme Siécle* (Paris) V, jan. 1955, 41-48

Frankl, V., *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, trad., de Isabel Custodio, Paidós, Barcelona, 1999

Fraisse, Paul, *The Psychologie of Time*, tarnsl., by J. Lith, New York, 1963

Fraser, J. T. (Edit.), *The voice of Time. A cooperative survey of man's view of Time as expressed by Sciences and by Humanities*, The University of Massachussets Press, 1981

Frazer, J. G., *La rama dorada. Magia y religión*, FCE, México, 2000

Fromm, E., *Psicoanálisis y religión*, (1956), traducc., española Buenos Aires, (1966)

García Astrada, A. *Tiempo y eternidad*, Gredos, Madrid, 1971

García Bacca, J. D. *Infinito. Transfinito. Finito*, Anthopos, Barelona, 1984

Id. *Qué es Dios y quién es Dios*, Anthopos, Barcelona, 1986

García Caffarena, Judith, *El instante y el tiempo en la filosofía de Louis Lavelle*, Rosario, República Argentina, 1983

García López, J., *La estructura de la subjetivida. Intimidación y trascendencia*, Atlántida, 28 (1967) 393-396. Ver Millán Puelles

Geber. J., *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart, 1949-1952

Geber. J. / Erns Naegeli / Arthur March, y otros, *La nueva dimensión del mundo. Conferencia internacional sobre el conocimiento de la nueva era, la era de la perspectiva, organizada por el Instituto de Altos Estudios Económicos de Sank Gallen*, trad., del alemán de Alberto L. Bixio, Sudamericana, Buenos Aires, 1956

Gehlen, *Der Mensch seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), traducción española *El hombre y su puesto en el mundo* de C. V. Romero, Rditiones Sígueme, Salamanca, 1987

Gilson, E. *Pintura y Realidad*, trad., del inglés de Manuel Fuentes Senot, Aguilar, Madrid, 1961
Id., *De Aristóteles a Darwin. Ensayos sobre algunas constantes de la biofilosofía*, EUNSA, Pamplona, 1980, 2da., edic.

Gingo Fernández, A. "Schleiermacher". La autonomía inmediata de la religión", en *Filosofía de la Religión* (Frajó), pp. 239-264

Gomzález, E., 366

Griffiths, A. P. (Edit.), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, 1967

Guitton, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin at Saint Augustin* (Bioin, Paris 1933), L. Vrin, Paris, 1959

Id. *Justification du temps*, PUF, París, 1941. Traducción castellana *Justificación del Tiempo*, de J. M. Bernaldez Montalvo, Fax, Madrid, 1967

Id. *La existencia temporal*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949

Id, *Mi testamento filosófico*, trad., de Beatriz Gerez, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998

Gusdorf, (Gurdjieff, George Ivanovitch). *Mito y Metafísica. Introducción a la Filosofía*, trad., de Néstor Moreno, Edit. Nova, Buenos Aires, 1960

Id. *Memoire et personne*, P U F 1951

Id. *Todo y todas las cosas. Relatos de Belcebú a su nieto*, Edit. Saros, Buenos Aires, 1955 (L. Pauweis, *Gurdjieff, El hombre más extraño de este siglo*, E. Hachette, Buenos Aires, 1954).

Haecker, Th. *Metaphysic des Fühlens*, 1950, traducción, castellana *Metafísica del sentimiento*, con estudio crítico de Manel Garrido, Biblioteca del Pensamiento Actual. Edit. Rialp, Madrid, 1959

Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990

Hartman, N. *Metafísica del conocimiento* (1924), trad., de Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1957

Hawking, E. W. *Historia del tiempo. Del Big-Bang a los agujeros negros*. Introducción de Carl Sagan, trad., de Miguel Ortuno, Editorial Crítica, Barcelona, 1988

Hawking S. / Roger Penrose, *La natura del espai i del temps*, Edit. Emporium, 1998

Hazard, P. *La crise de la conscience européenne 1660-1715*. Paris, 1935, tres vols.

Hegel, G. W. *El concepto de religión*, FCE, México, 1981

Id. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, estudio, introducción y análisis de la obra por Francisco-Larroyo, Edit. Porrúa, México, 1977, 2da., edic.

Id. *Fenomenology of Spirit*, transl., by A. V. Miller, writte and analysis of text and foreword by J. N. Finllay, Oxford University Press, New York, 1977

Id., *Philosophy of Mind*. Being Part Three of *Encyclopedie of Philosophical Sciences*, Translat., by William Wallace, Oxford University Press, New York, 1943

Id. *Fenomenología del Espíritu*, trad., y edición de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, 2006. Id., *Fenomenología del Espíritu*, trad., de Manuel Fernández Rosado, Pretextos, Valencia, 2009.

Id. *Estética*, trad., de Hermenegildo Giner de los Rios, Biblioteca Serie Arte y Arquitectura, Edit. Alta Fulla, Barcelona, 1988, 2 vols.

Id. *Lógica*, trad., de Antonio Zozaya, Biblioteca Económica Filosófica, vols. LXII LXII, Madrid, 1892. LXIV-LXV, Madrid, 1893

Id. *Reason n History. A general Introduction to the Philosophy of History*, Ed., by G. Lasson, 1917. Robbs-Meril C. 1953

Id. *Estética*, trad., de Hermenegildo Giner de los Rios, Biblioteca Serie Arte y Arquitectura, Edit. Alta Fulla, Barcelona, 1988, dos vols.

Heidegger, M., "Sein und Zeit", *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologischen Forschung*, VII, 1927, pp.1-439. Dedicado a Husserl. *Ser y Tiempo*, trad., de José Gaos, FCE, México, 1972. Id., *Ser y Tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Rivera C. Edit. Trotta, 2009, 2da., edic. Rectifica la traducción de Gaos.

Id., *Hölderlin und das Wessen der Dichtung* (1937).

Id., *Vom Wessen des Wahrheit* (1943).

Id., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1959.

Id., *Der Satz der Ground* (El principio de razón suficiente), 1957

Id., *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysic*, München, 1969.

Id., "Wozu Dichter", en *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977

Id., ver *Husserl*

Heidsieck, F., *Das problem des geistigen Sein*, Berlin, 1949

Id., *Henri Bergson et la notion d'espace*, PUF, París, 1961. « Les doctrines classiques de l'espace, pp. 24-71

Heisemberg, ver *Wilber*

Id., *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, trad., de Gabriel Ferrate, Orbis, Barcelona, 1988

Heimsoeth, H., *La metafísica moderna*, trad., de José Gaos, Revista de Occidente, 1932

Id., *Los grandes temas de la filosofía occidental*, trad., de José Gaos, Revista de Occidente, 1960

Hick, J., *Death and Eternal Life*, Collins, London, 1976

Id., "God as necessary Being", *The Journal of Philosophy* 57 (1960) 725-734

Hiller, H. B. *Espacio. Tiempo. Materia. Infinito. Contribución a la historia del pensamiento científico-natural*, trad., de J. Conde, Gredos, Madrid, 1968

Hirsch, A. *The concept of Identity*, Oxford University Press, 1982

Honderich, Ted (Edit.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (1955), trad., de C. G. Trevijano, Tecnos, Madrid, 2001

Horkheimer, M., *Zum Begriff der Vernunft*, Klosterman, Frankfurt, 1952

Id., "Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie", *Zeitschrift für Sozialforschung* 3, 1934

Id., *Crítica de la razón instrumental*, trad., de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1969

Id., 'La añoranza de lo totalmente otro', en H. Marcuse, K. Kasper, M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976.

Horkheimer, M. Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*. Autobiografía. Edición preparada por F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, dos vols.

Id., *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 1992

Id., *Diálogos sobre la religión natural*, Alianza Adiritorial, Madrid, 1999

Husserl, E., *Lecons pour une phénoménologie de la conscience du temps* (editadas de Martín Heidegger), traduit de l'allemand par Henri Dussort, PUF, París, 1964

Id. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, La Haya, 1950, *Ideen zu einer Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (1913), traducción española *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, de José Gaos, FCE, México, 1949, Revista de Occidente, 1950

Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transcendentale Phänomenologie*, La Haya, 1954

Id., ver *Brentano*

Iver, M. *El reto de los años que pasan. Mi encuentro con el tiempo*, trad., de S. M. Cano, Herrero Hnos. México, 1964

Izpizúa Belmonte, J. C. / Rasskin, D. / Raya, A, “El secreto de la vida”, *El País*, 21 jul. 2002, pp. 10-11.

Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad., de J. Xirau y W. Roces, México-Buenos Aires, 1957

Id. *Cristianismo primitivo y paideia griega* (1961), trad., de E. C. Front, FCE, México, 1965

Id., *Teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1982

James, W. “¿Vale la pena vivir?”, en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, trad., de Santos Rubiano, Madrid, 1922

Id., *Pragmatism. A new Name for some old Ways of Tinking* (1907), trad., de L. Rdz. Aranda, *Pragmatismo*, Aguilar, Madrid, 1967, rta., edid.

Jankélévitch, V. «Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson», *Revue Philosophique* (1924), 402-449

Jaspers, K., *Vernunft und Existence, 5 Vorlesungen*, Groningen, Welten, 1935. (Panmen, *Raison et existence chez Jaspers*, Bruxelles, 1958).

Id. *Vernunft und die Wieder Vernunft in unserer Zeit*, Piper Verlag, Munich, 1950, *Raison et déraison en notre temps*, trad., de N. Naef, Desclée de Brouwer, Paris, 1953

Id. *Filosofía*, trad., de Fernando Vela, Revista de Occidente- Universidad de Puerto Rico, 1958

Id. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1972

Id. *Los grandes hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Buenos Aires, 1966

Id. *Cifras de la trascendencia*, Madrid, 1993

Id. *Psicología y religión*, trad., de L. T. M. de Brugger, Paidós, Buenos Aires, 1961, 3ra. Edic.

Id. *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Biblioteca hispánica de filosofía, Trad., de Gonzalo Díaz y Díaz, 1968

Id. *Entre el destino y la libertad*, trad., de J. Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969

Jeans, Sir James, ver *Wilber*

Jordan, P., *El hombre de ciencia ante el problema religioso*, trad., de D. Romano, Guadarrama, Madrid, 1977

Jung, C. G.,- Introducción a *Dios y el inconsciente*, ver *White, V.*

Id., *Modern Man in Search of a Soul*, New York, 1934

Id., *Tipos psicológicos*, trad., de R. de la Serna, Sudamericana, Buenos Aires, 1964

Id., *Psicología y Religión*, Paidós, Buenos Aires, 1961

Id., *Simbología del espíritu* (1951), FCE, México, 1962.

Id., Jung, C. G. /Karl Kerenyi, *Introducción a la esencia de la mitología*, trad., de B. Kleman y C. Ganger, Siruela, Madrid, 2004

Jurgen Baden, H., *Literatura y conversión* (1968), trad., de L. A. Martín Baro, Guadarrama, Madrid, 1969

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1787), trad., de Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978. *Crítica de la Razón Pura. Estética trascendental y analítica trascendental*, trad., del germanista (cubano) José del Perojo y Figueras (1852-1908), Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, 4ta. Edic. Libro Segundo, Lección tercera. Cap. IV: *De la*

imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios. Cap. V, De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios. Cap VI, De la imposibilidad de una demostración físico-teológica.

Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), trad., de E. Miñana y Villagara, Librería General de Victoriano Sánchez, 193

Id., *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Alianza Aditorial, Madrid, 1986

Acerca de Kant en español: Rábade Romero, *Kant. Problemas gonesológicos en la Crítica de la Razón Pura*, Gredos, Madrid, 1969. J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant*. Edir. Gules, Valencia, 1980. Gómez Caffarena, J. *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, Fernando Montero. *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*, Edit. Crítica, Barcelona, 1989

Kasper, W., ver *Schelling*

Kierkegaard, S., *Obras y papeles*, trad., de G. Rivero, Madrid, 1965. Tomo I: *El concepto de la angustia*. T. III, *La enfermedad mental o de la desesperación del pecado*

Kneale. W., "Time and Eternity in Theologie", *Procedeed. Aristot. Spciety* 61 (1960-1961) 87-108

Koetsler, *Los sonámbulos. Historia de la cambiante cosmovisión del hombre*, trad., de D. L. Bixio, Edit. Universitaria, Buenos Aires, 1963

König, F. *Diccionario de las religiones* (1959), trad., de Eduardo Valentín Fiol, Herder, Barcelona, 1964

Kolakowski, L., *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur gottesgrage in 20 Jahrhundert*, Berlin, 1981.

Id., *El racionalismo como ideología y Ética sin código*, trad., de J. Muñoz, Ediciones Ariel, Barcelona, 1970

Id., *Si Dios no existe..., Sobre Dios y el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1988

Kremer-Marietti. A., *Jaspers y la escisión del ser*, trad., de J.A. Arias Muñoz, SAAF, Madrid, 1977

Kretzmann, N. / Stump, E. "Eternity", *The Journal of Philosophy* 68 (1981), en Pomerale, *Philosophical Theologie*, 591

Labrada, M. A., *Sobre la razón poética*, EUNSA, Pamplona, 1992

Lagarde. G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, París, 1934, 4 vols.

Laguna Díaz, E., *El tratamiento del tiempo subjetivo en la obra de Gabriel Miró*, Edit., de Espiritualidad, madrid, 1969

Lalande, A. *La raison et les normes. Essay sur le principe et sur la logique des jugements de valeur* (Paris, 19448), reeditado por Vrin, París, 1963

Id., «Éternité», en *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1991, 17^{ème}. Edit., pp. 304-306

Lancelot, Law Whyte, *La forma de lo desconocido*, trad., de E. L. Rivoli, Ediciones Sur, Buenos Aires, 1954

Lange, F. A. *Geschichte des Materialismus und kritik seine Bedeutung in der gegenwart*, I-II, Leipzig, 1921. *The history of materialism* (1865), trad., del alemán de Erns Charter Thomas, Routledge and Kegan LMD (1950), Introducción de Bertrand Russell, London, 1957

Lavelle, L. *La dialectique de l'éternel présente. Du temps et de la éternité*, Aubier, Paris, 1962. (Palma Villarreal, L. *Louis Lavelle, acerca del tiempo y la eternidad*, Ediciones Valparaiso, 2005).

Id. *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Paris, 1955

Id. *La présence totale*, Aubier, Paris, 1962, 3ra. Edic.

Id. *La conscience de soi*, Grasset, Paris, 1933

Id. *Les puissances de Moi*, Flammarion, Paris, 1948

Id. *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Paris, 1955

Leep, I. *Psychologie de l'atheisme moderne*, Garret, Paris, 1961

Id. *La mort et ses mystères*. Traducción española de A. B. Gómez, *Psicoanálisis de la muerte*, Ediciones carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967

Leslie, J., "Antropic Principle, World Ensemble Design", *American Philosophical Quarterly* 19 (1982) 219-152

Leibniz, G.W., *Confessio Philosophi* (1673), trad., *La profesión de fe del filósofo*, de Fsc. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México, 1960

Lersch, Ph., "El racionalismo y la racionalidad como principios estructurales de la vida moderna". III "Formas en que aparece la racionalización". IV, "Consecuencias de la racionalización". V "Interiorización". VI "Origen del racionalismo y la racionalización", en *El hombre en la actualidad*, trad., de J. P. Riesco, Gredos, Madrid, 1967, 2da., edic.

Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997

Levi- Strauss, *Antropologie structurale*, Plon, Paris, 1958

Lewis, C. J., *Dios en el banquillo*, Rialp, Madrid, 1996

Leyotard, F., *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979

G Lipovetsky., *Le crépuscule du devoir. L'Étique indolore des nouveaux tepms démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992

Locke, John, *La racionalidad del cristianismo*, trad., de Leandro González Puertas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1977

Lonergan, B., *Insight*, Lonergan Institut of Regis College, Toronto, 1988

López-Quintás, A. *Metodología de lo suprasensible, Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*. Prólogo de Wolfgang Strobl, profesor de Filosofía de la ciencia, Editora Nacional, Madrid, 1963

Lorenz, Edward, *La esencia del caos*, trad., de Fscó. Páez, Debate, Barcelona, 2000

Mach, V., *El círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 1966

Malebranche, *Oeuvres*, Paris, 1959. T. III. *Recherche de la vérité*.

Malo, A., *Teoría antropológica dell'affetivité*, Armando, Roma, 1999

Marcel, G., *Le mystère de l'être*, Aubier, Paris, 1951. 2 Vols. Traducción castellana, *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953. *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid, 1987

Id., *Être et Avenir*, Paris, 1935

Id., *Homo viator*, Paris, 1944

Id., *Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Nova, Buenos Aires, 1954

Id., *Présence et immortalité*, Paris, 1959

Marcusse, H., *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, trad., de J. G. Ponce, Edit. J. Mortiz, Máxico, 1955

Id., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad., de J. Fomona de Sucre, Alianza Editorial, Madrid, 1972, 2da., edic.

Max Scheler, *Das Ewige in Menschen* (1923), traducción castellana *De lo eterno en el hombre* (1940).

Id., *Schriften aus Nachlass* (1933), trad., de X. Zubiri, Muerte y supervivencia, Madrid, 1934

Id., *Esencia y formas de la simpatía*, trad., de José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1957, 3ra. Edic.

Id., *La esencia de la Filosofía*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1962, 2da. Edic.

Id., *El santo, el genio, el héroe*, trad., de E. Tabernic, Nova, Buenos Aires, 1961

Id., *Idea del hombre en la historia* (1920), Revista de Occidente, XLI, 1929

Maynadé, J., *Plotino y la escuela de Alejandría*, Editorial Orión, México, 1970, 2da. Edic.

Mcgil, V. J.; *Emotion and Reason*, Springfield, Ill., 1954

Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris, 1948

Id., *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1955

Id., *Les aventure de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955

Michalson, G. E. *The historical Dimension of a rational Fait: the role of History in Kant's Religious Thought*, University Press of America, 1977

Mijuskovic, B. L. *The Achilles of rationalist Arguments. The simplicity and identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonist to Kant: a Study in the history of Argument*, Martinus Nijhof Publishers, 1974

Millan-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1947

Id., *El problema del ente ideal: un examen a través de Husserl y Hartmann*, C. S. I. C., madrid 1947

Id., ver *García López*

Miller, R., *Meaning and Purpose in the intact Brain. A philosophical Psychological an Biological Account of Conscious Process*, Oxford University Press, New York, 1982

Mircea Eliade, *Le Mythe de l' éternel retour. Archetypes et répétition*, Paris, 1944.

Id., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg, 1969., traducción de Ricardo Anaya, *El mito del eterno retorno. Arquetipo y repetición* (1949), Alianza Editorial, Buenos Aires, 1972

Id. *Lo sagrado y lo profano* (1957), Guadarrama, Madrid, 1967. Paidós, Barcelona-Buenos Aires- México, 2003

Id., *Mito y realidad*, Edit. Labor, Barcelona, 1985

Id. *Yoga, inmortalidad y libertad*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1952

Id., *Imágenes y símbolos*, Taurus, Barcelona, 1983

Id. Mircea Eliade /Joan P. Couliano, *Diccionario de las religiones* (1991), trad., de C. Arias Pérez, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1994, 2da. Edic.

Id., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978-1980, cuatro vols.

Mondolfo, R., *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Paidós, Buenos Aires, 1964

Monod, J., *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Seix Barral, Barcelona, 1972

Mora, F., *El cerebro íntimo. Ensayos sobre neurociencia*, Ariel, Barcelona, 1966

Morris, Th., "Necessary Beings", *Mind* 94 (1985), 236-272,

Mossé Bastide, R. M. *Bergson et Plotin*, P U F 1959

Mounier, M., *Obras Completas*, trad., de Antonio Ruiz y otros, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1948-1952. "Introducción a los existencialismos" (Tomo III, pp. 85-191).

Id., *El personalismo* (1950), trad., de la quinta edición (1957) de A. Aisenson y B. Dorrioto, Edit. Universitaria de Buenos Aires, 1974

Id., *Manifiesto al servicio del personalismo. Psicoanálisis y Cristianismo*, Taurus (1965), Madrid, 1972, 3ra., edic.

Mouroux, J., *El misterio del tiempo*, Edit. Estela, Barcelona, 1965

Mugurza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977

Musso, R., *Falacias y mitos metodológicos de la Psicología. Introducción a una introducción*, Edit. Psique, Buenos Aires, 1976

Nagel E., *La lógica sin metafísica*, trad., de J. M. Botassis, Editorial Recnos, Madrid, 1961

Id., *Razón soberana y otros estudios de filosofía de la ciencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1968

Nedoncelle, M., *Conscience et Logos*, Editorial de l'épi, Paris, 1951

Id., *La reciprocité des consciences*, Aubier, Paris, 1963

Neer, André, "La filosofía hebrea y judía de la antigüedad", ver *Brice Parain*

Netsle, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942

Newman, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (1870), trad., de José Vives, Herder, Barcelona, 1959

Nietzsche, F., *Obras completas*, trad., de E. Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1948-1950

Id., *Ecce Homo*, trad., introducc., y notas de Andrés Sánchez Barnal, Alianza Editorial, Madrid

Id., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, traducc., castellana de Andrés Sánchez Barnal, *La Genealogía de la Moral. Un escrito poético*, Alianza Editorial, Madrid, 1972

Id., *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo. Primer libro de la voluntad de dominio. Ensayo sobre la transmutación de los valores*, trad., de Pedro González Blanco, F. Semper & Co. Editores, Madrid-Valencia, s. a.

Nys, D., *La notion de temps*, 1925, 3ra., edic., en W. Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1965, 466.

Olson, A. M. *Transcendence and Hermeneutics. An interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, The Hague-Boston-London, 1979

Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006

Ortega y Gasset, J. *Apuntes sobre el pensamiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1959

Id. *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente, 1979

Osho, *El libro de los secretos. La ciencia de la meditación. Una visión contemporánea de las 112 Meditaciones descritas en el Viggan Bhairav Tantra*, Gaya Ediciones, Madrid, 1999

Otto, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1965. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, (1917), trad., de Fernando Vela, Alianza Editorial (1980), Madrid, 1001

Ouspenski, Pietro D., *En busca de lo milagroso. Fragmentos de una enseñanza desconocida* (1949), trad., de Armando C. Soloquien, Edit. Kier, Buenos Aires, 1967

Id., *A New Model of the Universe*, 1931 (Edición española, *Un nuevo modelo del Universo*, Editorial Sol, México, 1950)

Padget, A., *God, Eternity and the Nature of Time*, McMillan, London, 1992

Padovani, Antonio I. *El Dios lejano. El hombre moderno en la búsqueda de la fe*, trad., de Juan Cazorro Martín, Sal Terrae, Santander, 1968

Panikkar, R., "Tiempo e historia en la tradición de la India", ver Ricoeur, *Las culturas y el tiempo*.

Pardo, J. L. de, *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*,. Pretextos, 2006

Pauli, Wolfgang, ver *Wilber*

Pauwels. L. / J. Bergier, “El hombre eterno. Viaje de recreo a la eternidad”, en *La rebelión de los brujos*, trad., de J. Ferrer Aleu, Plaza Janés, Barcelona, 1975

Payot, *La creencia*, trad., de A. Garriles, Madrid, 1915

Peacocke, A., *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El final de toda exploración* (2001), trad., de M. Lozano Getor, 2008

Pelkinghorne, J., *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente* (1994), trad., de I. Ramos Lerate, Edit. Verbo Divino, 2007

Id. *The Quantum World*, Princenton University Press, 1984

Pereda, C., *Crítica de la razón arrogante*, Taurus, México, 1999

Piaget, J. *Classes, relations et nombres*, P U F 1942

Id. *Biología y conocimiento*, Siglo XXI Edit. Madrid, 1964

Id. *La epistemología genética*, trad., de A. Redondo, Barcelona, 1970

Id. *La psicología de la inteligencia*, trad., de J. C. V. Foix, Grijalbo, Barcelona, 19983

Pienda, Jesús Avelino de la, *Los mitos del gran tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del Tiempo)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. “El tiempo imagen de la eternidad” (pp. 102-105); “El tiempo cíclico en los griegos” (pp. 86-118); “Mito del Gran Tiempo lineal en el pensamiento occidental” (pp. 119-203); “Mito del Gran Tiempo en san Agustín” (pp. 153-168).

Id., *Paraisos y utopías*, Edit. Paraiso, Oviedo, 1996

Id., “Sentido de la vida y educación en los mitos del tiempo”, *Lucus I* (2009) 221-245 Id., “Mitos del Gran Tiempo y utopía en la religión griega”, *Studia Philosophica II*, Universidad de Oviedo (2001) 375-410

Pike, N., *God and Timelessness*, Rotledge & K. P. London, 1970

Planck, Max, ver *Wilber*

Plantinga, A., *God and others Minds*, Cornel University Press, 1967

Id., *The Nature of Necessity*, Clarendon, Oxford, 1974

Platón, *Obras Completas*, traducción del griego y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Piquer, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch. Introducción a Platón por José Antonio Miguez, Aguilar, Madrid, 1969, 2da. Edic.

Plotino, *Eneadas*, trad., de D. García Bacca, Losada, Buenos Aires, 1944. Id. *Eneadas I-II*, introducción, traducción y notas de León Igal, Gredos, Madrid, 1982. Ismael Quiles, *El alma, la belleza y la contemplación. Selección y traducción de las Eneadas con un estudio introductorio*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1950

Popper, K., “On the Theorie of bjective Mind”, *Akten des XIV Internationalen Congresses für Philosohe*, Wien, 1968.

Id., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1973, 3ra., edic.

Id. Popper, K. R. / Eccles, J., *The Self and its Brain* (1977), trad., española *El yo y su cerebro* (1977), de C. Slís Santos, Editorial Labor (1981), segunda reimpresión, Barcelona, 1985

- Prades, José A., *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona, 1988
- Prigogine, I., *From Being to Becoming*, W. H. Freeman, 1980
- Prini, P., *Gabriel Marcel y a metafísica de lo inverificable*, Roma (1950), trad., castellana con carta prólogo de Gabriel Marcel, Luis Miracle Edit. Barcelona, 1963
- Puente Ojeda, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI Edit. Madrid, 1975
Id., *La religión ¡vaya truco!*, Lectoli, 2009
- Puesch, H. Ch., ‘Phenomenologie de la gnose’, en *Enquête de la gnose*, Gallimard, Paris, 1978.
- Radin, P. *The primitive man as philosopher* (1927). Id. *Die Religiöse Erfahrung der Naturvölker* (1950). Id. *The World of primitive Man* (1955)
- Rañada, A. F. *Los científicos y Dios*, Biblioteca Básica Nóbel, Oviedo, 1984
- Rauh, F., “La conscience du devenir”, *Revue de Metaphisique et de Morale* V, 1898, 38-60
- Reid, T., *Essais on the Intellectual Powers of Man* (1785), Holt, Pinehart and Winston, New York, 1981
- Reinach, S., *Orfeo (Masnuel d’hustoire des Religions)*, Beauchesnes, Paris, 1923
- Rescher, N., *Plausible Reasoning. An Introduction to Theorie and Practice of Plausibilistic Inference*, Humanities Press Inc. 1976
- Rey-Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Biblioteca Hiaspánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1959
- Ricoeur, P., *Gabriel Marcel et K. Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie Paradoxe*, Edit. Temps Présent, Paris, 1947
Id., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969
Id., *Las culturas y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979
- Rideau, E., *Les rapports de la matière et de l’esprit dans le bergsonisme*, Alcan, Paris, 1922
- Rivera de Ventosa, E. *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985
- Rodrigues dos Santos, J., *La Fórmula de Dios*, trad., del portugués de Mario Merlino, Roca Editorial, Barcelona, 2008
- Romano Guardini, *Libertad. Gracia. Destino*, trad., de Guillermo Termenon Solís, Ediciones Dinor, San Sebastian, 1954
- Romera, C., *Pensar el ser. Análisis del conocimiento de ‘actus essendi’ según C. Fabro*, Peter Lang, Bern, 1994

Romerales, E., *Philosophical Theology*, en *Filosofía de la Religión* (Frajó), 558-599; “Eternidad” (como atributo de Dios) 571-575; “Existencia necesaria y mundos posibles”, (pp. 591 ss.); “Argumento teleológico y cálculo de probabilidades”, *Ibíd.*

Ruano, A., *Dimensión de lo racional en el pensamiento de santa Teresa de Ávila*,. Universidad de Navarra, 1967. (*Lógica y Mística. La dimensión de razón notificando lo trascendente en Teresa de Ávila*, Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1970); “Esquema teresiano de trascendencia espacio-temporal” en pp. 461-470.

Id., *La Mística de Occidente. San Juan de la Cruz filósofo contemporáneo*, Universidad de Santo Domingo (1956), vol. CV.-Serie II, No. 2.

Id., “Muerte y antimuerte. Del humanismo clásico al humanismo científico”, *Atenea*, Revista de la Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, Puerto Rico, V (1968) 144-168

Id., “La risa de los dioses”, *Atenea*, dic. 1967, 65-80

Id., “El sexo de los dioses”, *Atenea*, marzo-junio (1969) 11-48

Id., “Prometeo ensimismado”, *Atenea*, marzo (1970), 22-49

Id., *El mito del Superhombre*, Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1984

Id., “La relación filosofía-ciencia hoy”, *Focus*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto de Bayamón, IV, 2 (2005) 74-95

Rueff, Jacques, *Visión cuántica del universo. Ensayo sobre el poder creador* (1967), trad., de J. M. Velasco, Ediciones Guadarrama, 1968. “La estructura de las dos nadas”, pp. 32-42. “El individuo ‘quantum’ de existencia” (pp. 47-50. “El psiquismo prometeico” (pp. 181-185).

Russell, B. *Human Knowledge: Its limits*, Simon and Schuster, New York, 1942

Id., *Conocimiento del mundo exterior*, Fabre Edit. Buenos Aires, 1964

Id., *Religión y Ciencia* (1935), trad., de S. Ramos, FCE, México, tercera reimpresión, 1970. “Propósito cósmico”, pp. 131-152

Id., *Misticismo y Lógica y otros ensayos* (1949), trad., de la octava edición inglesa de J. Rovira Armengol, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1951. “La noción de causa, pp. 178-204

Id., “Can men be rational?”. *Skeptical Essays*. Uawin Books, London-New York, 1961

Id., *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1964

Ruzicka, J., *Temas selectos de la cultura y la filosofía de la India*, Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1993

Ryle, G., *The concept of Mind*, trad., española *El concepto de lo mental*, de E. Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1967

Sagan, C., *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, trad., de Dolores Urbina, Planeta, 2006

Saintyves, P., “Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion», *Revue de l'Histoire des Religions* 79 (1919)

Santayana. G., *Interpretations of Poetry and Religion* New York, 1900

Id., *Scepticism and animal Faith. Introduction to a System of Philosophy*, New York, 1923, trad., de R. A. Piérola y M. A. Resemberg, *Escepticismo y fe animal*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952

Id., *The Realms of Being*, New York, 1942, trad., española *Los reinos del ser*, México, FCE 1959

Id., *The Idea of Christ in the Gospel: or God in Man. A critical Essay*, New York, 1946, trad., española *La idea de Cristo en los Evangelios*, Sudamericana, Buenos Aires, 1947

Id., *Platonism and the Spiritual Life*, New York, 1927

Id., *The Life of Reason* (1905), traducción castellana *La vida de la razón, o fases del progreso humano*, de A. Kogan, Bona, Buenos Aires, 1958

Sartre, J. P., *L'Imagination*, Alcan, Paris, 1936

Id., *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1940

Id., «Le structure intentionnelle de l'image», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1938, 542-609

Id., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960

Saumells, R., *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp, 1957

Id., Prólogo a la traducción *De Aristóteles a Darwin*, de Gilsón. Ver *Gilson*

Savater, F. *La vida eterna*, Ariel, 2007

Seeberger, K. *Mil dioses y un cielo. El nacimiento de la religión en los mitos*, Bruguera, Barcelona, 1972

Schelling, F. W. J. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795).

Id., *Sistema del idealismo trascendental* (1800) [W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965].

Id., *Introduction á la philosophie de la Mytologie*, trad., de Yankelevitch, Aubier, Paris, 1945

Schleiermacher, F. *Über die Religion. Reden and die Gebildeten unter ihren Verächten*, (Unger, Berlin, 1799), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprech, 2003

Schrödinger, ver *Wilber*

Id. *Mind and Matter*, Cambridge University Press, 1985

Schütz, Antal, *Dios en la historia*, trad., del húngaro de Antonio Sancho, Ediciones Studium de Cultura, Madrid-Buenos Aires, 1946

Scot, Duns, *Tratado del primer principio*, trad., de A Castaño Piñón, Aguilar, Madrid, 1960

Segon, M., *L'intuition bergsonienne*, Paris, 1923

Séneca, Lucio Anneo, *Obras Completas*, discurso previo, traducción, argumentos y notas de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1957. Citamos de la forma siguiente: Dlp (De la providencia); CaL (cartas a Lucilo); CN (Cuestiones naturales); CmH (Consolación a la madre de helvia); Cm (consolación a Marcia).

Shopenahuer, *El mundo como voluntad y representación*, trad., de Ovejero y Maury (aguilar, Madrid, 1928), Buenos Aires, 1960.

Id., *Parerga y Paralipomena (Escritos filosóficos sobre diversos temas)*, trad., de José Rafael Hernández Arias, Luis Casado Moreno, y Agustín Izquierdo, WaldemarCnokia, S. L. 2009

Simmel, G., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Altamira, 2003

Sivadjan, J., *Le temps*, 6 vols. (1938), en W. Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1965, 466.

Spinoza, Baruch de, *Oeuvres Complètes*, Pleyade, Paris, 1954. (Giancotti / Boscherini, *Lexicon Spinozianum*, Martinus Nijhoff Edit. La Hage, 1970)

Id. *Ética demostrada según el orden geométrico* (Primera edición latina, 1677), trad., de Oscar Cohen, FCE, México, 1958

Spirkin, A. *El origen de la conciencia humana*, trad., del ruso de I. Chetlin, Edit. Platina Stilgraff, Buenos Aires, 1965. “El origen de la categoría de espacio”, pp. 304-330: “El origen de la categoría tiempo”, pp. 330-352

Stein, Edith, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*, trad., de Alberto Monroy, FCE, México, 1996

Smith, C. U. M. *El cerebro*, trad., de S. Ortega Klein, Alianza Editorial, 1985

Stasser, M., “Leibniz, Plantinga, and the text for existence in Possible Worlds”, *International Journal for Philosophy of religion*” 18 (1985) 392-423

Stern, A. “Consideraciones sobre el sentido de la vida”, *Atenea*, Revista de la Facultad de A. y C. de la Universidad de Puerto Rico en mayagüez, VIII (1971) 9-20

Id. *Problemas de Filosofía de la Ciencia*, Edit. Universitaria, Puerto Rico, 1976

Strobl, Wolfgang, *La realidad científica y su crítica filosófica*, Universidad de Navarra, 1966

Suinburne, R., *The Evolution of the Soul*, Clarendon, Oxford, 1986

Id., “Argument from the Fine-Tuning of Universe” (1990), en Romerales, *Theological Philosophy*, 591

Tagore, R. *La religión del hombre* (1930), traducc., de R. Casinos Assens, Aguilar Madrid-Buenos Aires- México, 1963, 3ra., edic.

Tarde, «L'accident et le rationel en Histoire d'après Cournot», *Revue de Synthèse Historique* X, 1905, 322 ss.

Ted Honderich (Editor), *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (1995), trad., de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2001. Citamos EOF

Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967

Id. *La visión del pasado*, Taurus, Madrid, 1966

Thoms Andrew, *La barrera del tiempo*, trad., de R. Planes, Plaza Janés, Barcelona, 1971

Tillich, P. *The Shaking of Foundations*, New York, 1948

Id., *Die Verlorene Dimension*, Furche, Hamburg, 1962.

Id., *The courage to be*, Yale University Press, trad., *El coraje de existir*, trad., de J. L. Lana, Editorial Estella, Barcelona, 1968

Tomas de Aquino, S. *Summa contra Gentes*, edición dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Introducción general de José María de Garganta. Lib. I, Jesús Azagra; Lib. II, Mateo Ferrer; Lib. III, José María Martínez Alcaide; Lib. IV José María Pla. [Beemelmans, F., *Zeit und Ewigkeit nach Tomas von Aquin*, 1914]

Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, EVD, Estela, 1998.

Tresmontant, Cl., “Spinoza y el monismo de la sustancia”, en *Los problemas del ateísmo* (1972). Herder, Barcelona, 1974, 77-91

Id. *Le problème de l'âme*, Editions de Seuil, 1971

Trías, Eugenio, *La edad del Espíritu* (2000), Debolsillo, Barcelona, 2006

Id., “Instante y eternidad (Un diálogo con Nietzsche)”, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, No. 12, junio 2003, pp. 121-126

Trinh Xuan Thuan, *La melodía secreta y el hombre creó el universo*, trad., de Joseph Sarnet, Ediciones Intervención Cultural, 2007

Id. *La melodía secreta*, trad., de Marlene Restrepo, Heptata Ediciones, 1992

Unamuno, M., *Obras completas*, Escelicer, Madrid, 1971, nueve vols.

Vatino, G., *La fine della modernità. Nihilismo ed ermeneutica cultura post-moderna*, Garzanti, Milano, 1985

Villacañas, ver *Kant*

Villemin, Dr. Vincent, monje Zen, jefe del proyecto CERN, “Eternidad, momento y ser-tiempo. ¿Una paradoja?”, <http://.zen-deshimaru.com/ES/real-effect/sience/eternite.htm>. ABZ 06/05/207.

Walls Plana, *Del yo al nosotros. Lecturas de la fenomenología del Espíritu de Hegel*, Edit. Estela, Barcelona, 1971

Ward, K. *Images of Eternity*, Longman and Todd, 1987

Watanabe, S. “Le concept de temps en physique moderne et le durée pure de Bergson», *Revue de Metaphisique et de Morale* (1951), 128-142

Welte, B., *Zeit un Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg-Basel-Wien, 1975

Whajmar, Noé, *Muerte y vida*, Kier, Buenos Aires, 1952

Wilber, Ken, *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo* (1984), trad., de Pedro de Casso, Editorial kairós, Barcelona, 1991, 3ra. Edic. *Heisemberg*, (pp. 55-47). “La verdad habita en las profundidades”. “Verdades científicas y verdades religiosas”. El debate entre Platón y Demócrito”. “El concepto de materia en la filosofía antigua”. “La respuesta de la ciencia moderna a los viejos problemas”. “Consecuencias para la revolución del pensamiento en nuestros días”. “La ciencia y lo bello”. “Si la creencia es consciente de sus límites”. *Schrödinger* (pp. 122-151) “Charlamos sobre física”. “¿Puede ser la indeterminación física un argumento a favor del libre albedrío?” “Se escapa a la ciencia”. “La unidad de la mente”. “El yo

que es Dios”. “La visión mística”. *Einstein*. (pp. 122-151). “El sentimiento cósmico religioso”. “Ciencia y religión”. *Jeans, James* (pp. 173-201). “En la mente de algún espíritu eterno”. “El universo compuesto de pensamiento puro”. *Planck, Max* (pp. 205-214). “El misterio de nuestro ser”. *Pauli, Wolfgang* (pp. 217-228). “La unión de lo racional y lo místico”. *Eddington* (pp. 229-246). “Tras el velo de la física”, “Materia mental”. “Conocimiento simbólico y conocimiento íntimo”. “Defensa de la mística”.

Weimberg, S. *Los tres primeros minutos del universo* (1976), trad., de Néstor Miguez, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 4ta. Edic.

White, Víctor, *God and the unconscious*, London, 1953, Introducción de C. G. Jung, trad., de Acacio Fernández, *Dios y el inconsciente*, Gredos, Madrid, 1955

Whitehead, N. A., *The Function of Reason*, (Princeton University Press, 1929; Boton Beacon Press, 1958

Id., *Modes of Thought* (1938)

Id., *Process and Reality. An Essay in cosmology* (1929), trad., española *Proceso y Realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956

Id., *Aventuras de las Ideas* (1933)

Whithrow, J. G. *Time in History*, Oxford University Press, 1988

Yoyotte, Jean, “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, ver *Brice Parain*

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955

Zimmer, Heinrich, *Filosofías de la India*, trad., de J. A. Vázquez, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1965

Zubiri, X. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980

Id. *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985

Índice de nombres

- Abagnano, N., 125, 346, 349, 350, 353, 362
Abraham, 304
Abruster, C., 157
Adán y Eva, 22, 44
Adler, A., 142, 150
Adler, M., 50, 234, 235
Adorno, T. W., 162
Adriano, 12, 234
Agamben, G. 376
Agamenón, 251
Agustín, san, 3, 22, 44, 46, 50, 64, 82,83, 85, 89, 105, 123, 128, 129, 144, 149, 201, 214, 235, 237, 242, 252, 259, 260, 284, 312, 317-329,, 330,354, 356, 361, 379, 382,395, 399
Agripa, 262
Alá, 27, 256, 268, 283, 292
Alarcos García, 104
Alcorta, J., 159, 18t
Algazel, 24, 238, 257, 381
Alejandro Magno, 183
Alejandro, de, 176
Alejandro, J. M., 372
Alex, 63
Alexander, F., 144
Alexander S., 151
Allison, E. F., 46
Allport., 87, 88, 121, 132
Altschuler, 30, 94
Alvarado, R. 200
Amadís, 9

Amado Nervo, 192
Ambrosio, san, 255
Ameriks, K. 265
Amonio Saccas, 235
Amor Ruibal, 77
Ananké, 212
Anaxágoras, 126, 202
Anaximandro, 334
Andrews, T., 362
Andrómeda, 9
Ánjel, J., 45
Anselmo, san, 207

Antenor, 12
Antígona, 189
Apophis, 214
Apolo, 214
Apollinaire, G., 366
Apuleyo, 318
Arana, J., 94, 105
Arato, 392
Aranguren, J. L., 102
Arbruster, J. 329
Ardilla, 98, 113
Aristóbulo, 233, 282
Aristófanes, 176
Ariza, L. M. 329
Aristóteles, 1, 15, 16, 17, 18, 21, 29, 32, 34, 35, 37, 38, 41, 46, 47, 58, 71, 77, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 102-104, 105-106- 115, 126, 128,129-135, 140, 143, 150, 153,151, 159, 161-163, 168, 171-173, 176, 178, 180,-181, 187, 200, 203, 205, 208, 212, 213, 216, 218, 226-229, 232- 233, 238, 243-244, 249, 254, 258, 261-262, 276, 292, 296, 299, 300, 305-306,309, 314, 318, 322, 323-334, 336-348, 356-358, 362, 364-365,372, 381, 381, 384, 3889, 390, 399, 392, 395, 401, 403-404
Armstrong, D. M., 346, 388
Armstrong, K., 288, 294
Arnoy, R. 77
Aron, R., 292
Artau, F. 9
Ashtekar, H. 382
Asimov, I., 44, 378

Asturias, M., A., 54
Atlántida, la, 215
Auden, 193
Ausejo, S., de, 28, 29, 128
Averroes, 34
Avicena, 34
Avila, R., de, 47
Ayala, F., 348

- Ayer, A. J., 33, 82, 104, 150,
198, 380, 384
Ayllón, J. R. 163
Azorín, 69
Azurmendi, X., 52
- Bach, 13, 253
Bachelard, 94, 95, 107, 120, 173,
342, 348
Baco, 300
Bacon, F., 19, 107, 243
Bacon, F. (pintor), 192
Bacon, Rogerio, 354
Baden Jurgen, 265
Bake, A., 304
Baldini, N. 350
Balthasar, U. von, 258, 267
Barbado, M., 109
Bardot, B. 7
Barnott, 101
Barrés, M., 89
Barret, W., 15
Barrow Culter, 345
Barrow, J. D., 6, 30, 336, 36, 37,
39, 44, 173, 389, 394, 401
Barth, K., 20, 270
Barton Culter, 346
Bartrina, J. M., 52
Basave del V., 46
Balthasar, Urs von, 25
Basham, 274
Basílides. 42
Basilio, san, 233
Baudelaire, 10, 51, 147, 377
Bealer, G. 351
Beavoir, S., de, 7
Bécquer, G. A., 84, 171
Beckett, 53, 80, 113, 193
Beethoven, 253
Belot, C., 87
Benedetti, 40, 65, 72
Bennet, 90
- Benz, A. 23
Berdiaev, N., 54, 79, 129, 186, 252
Bergamín, J., 119, 177
Bergier, J. 192, 215
Bergson, H., 4, 9, 10, 27, 36, 37, 38, 44,
45, 63, 67, 68, 70, 71, 80, 83, 90,
91, 94, 97, 100, 121, 126, 129, 130,
132, 148, 152, 156, 160, 163,
166, 170, 183, 189, 201, 206,
208, 271, 334, 338, 349, 360, 362,
364, 372, 381, 384-406
Berkeley, 36, 337, 391, 395, 397, 400,
401, 402
Bernardo, san, 209
Biarden, M., 274, 304
Blanchard, 99, 154, 167
Bledermann, H., 272
Bloom, 11, 385
Blondel, M., 349, 366
Bloy, L., 102
Blumenger. H., 64, 70, 86, 301,
362
Boas, F., 179
Bogan, J., 161, 207
Bochenski, J., 240, 291
Bocherini, 401
Boecio, 131, 163, 241, 352, 359,
382, 404
Boffil, 85, 117, 149
Bohr, N., 36, 165
Boisdeffre, P., de, 176
Bolnow, O., 165
Bombard, A., 254
Boncenne, 8, 173
Bonhoefer, 283-184
Bonin, W., 127, 133, 150, 339,
350
Bordieu. 173
Borges, G. L., 44, 65, 147, 197,
348, 356
Born, 36
Boscherini, 402
Bou, P. V. 164
Bousogno, 163, 176
Bowyer, G. 200
Boyer, Ch, 214, 319, 320
Bradley, 159
Brahma, 8, 44, 214, 301
Brahman, 137, 138, 275, 283,
202, 291, 2 305, 307, 308
Brauer, W., 10, 279
Braudel, A., 120
Brecht, 13, 77, 78, 117
Brechtner, 132
Bréhier, E., 8, 215
Brémond. A., 35
Brentano, F., 45, 85, 104, 105, 160,

- 208, 226, 229, 339, 358, 259, 378
 Breton, A., 10 11, 121, 366, 367, 371, 378
 Broad, 96, 339
 Brochard, V., 262
 Broeckman, 100
 Grogie, Luis de. 176
 Bruaire, Cl., 81
 Brugger, W. 66, 363, 380
 Brumbaugh, 379
 Bruno, G., 47, 84
 Brunschvicg, L., 34, 79, 136, 167, 176, 179, 198
 Büber, M., 41, 231,242, 293, 320, 350
 Bücher, L., 94
 Buda, 24, 251, 270,275-280, 284-286, 369
 Buffier, 99
 Bühler, K., 124
 Bunge, M., 98, 113, 121, 167
 Burckardt, 91
 Buscaglia, L. 22
 Byron, L., 51, 52, 377
- Cabada Castro, M. 73
 Caballero Bonald, 101
 Calderón de la Barca, 40
 Calígula, 250
 Cámara, L, 49
 Camus, A., 15, 54, 72, 165, 193, 264
 Cantor, 37, 333, 356
Caos, 212-213, 220, 299
 Capánaga, V., 322, 404
 Cardano, G., 8
 Carducci, 51
 Cármides, 128
 Carnap. R., 345
 Carnot, 114
 Carrasco Tinoco, 147
 Carrel, A. 101, 166
 Carrol, L., 117
 Carrol Sean, 31, 163
 Cartañá, L., 22
 Carter- Brandon, 37
 Carvada Castro, 51, 73, 166
 Casado, F., 318
 Casiodoro de la Reina, 22. 29
 Cassirer, E., 109, 110, 114, 115, 141, 149, 162, 163,166, 178, 271
 Cix-Ruy, 321
 Cencillo, L., 23, 71, 163, 198
 Cervantes, 68, 121, 253, 347
 Chardin, T., de, 69, 92, 119, 126, 268
 Charon, 68, 101, 102, 119, 126, 200, 269
 Changeux, J., 87
 Chaublis, J., 163, 173
 Chesterton, 13, 192
 Chevalier, J., 37, 67, 70, 71, 166, 271, 279, 381, 384
 Christensen, 102, 121
 Cicerón, 27, 161, 199, 202, 208, 240, 241,242, 248, 310-312, 318, 375
 Cipriano de Valera, 127
 Cisneros, Marcelino de, 141
 Clarín, 145
 Claudel, P., 65, 125, 156
 Cleanto, 247, 248
 Clementede Alejandría, 204, 238, 241
Cleobis y Briton, 53
 Cogan, J., 153
 Cohen, 163
 Coleridge, 377
 Comte, A., 174, 266, 296, 301, 370, 371
 Comte-Sponville, A., 283
 Conergrand, 318
 Confort, F., 150
 Confucio, 286
 Conrad-Martius, E., 110, 121, 173
Corán, 27, 238, 275, 282, 366
 Corbin, H., 25
 Corcao, C., 50
 Copérnico, 77, 354
 Cory, J., 90
 Cortés, F., 97, 160
 Corno, A. 160
 Corvez, 99
 Cournot, 254,366
 Cowley, 163
 Craene, C. de, 14, 114
 Crisipo, 247, 248, 250
Cronos, 24, 199, 302
 Croon, J., 273

- Cruz Cruz, J., 98, 167, 325, 344, 349, 351
 Cruz Hernández, M., 34, 160, 385
 Cullman, O. 238
 Cusa, N., de, 8, 83, 325, 354, 356, 357, 358, 396
- Dalí, S., 10, 28, 29, 121, 162
 Damasceno, san Juan, 105
Danaides, 229
 Daniel, 231-132, 239
 Dante, 41, 166, 193, 256
 Darwin, Ch., 27, 29, 32, 73, 97, 102, 377, 384, 385
 David, 25, 56
 Davies, 36, 79
 Dawkins, R. 350
 Delacroix, G., 117
 Delacroix, E., 163
 Delacroix, H., 167, 184
Danaides, 230
 Delhomme, 104, 16
 De Lubac, 264, 266
Demeter, 272
 Demócrito, 44, 50, 126, 300
 DenDuden, B., 368
 Derrida, 173
 Desaint, J., 122
 Descarnes, R., 11
 Descartes, 36, 93, 124, 161, 169, 180, 206, 208, 290 341, 348, 380, 381, 396, 401
 Dewey, J., 36, 73, 350, 365, 396
 Díaz Torres, J. M., 142
 Diderot, 266
 Diels, P., 288
 Díez Blanco, 104, 109
Diké, 212
 Dilthey, 11, 89, 99, 130, 133, 156, 167, 184
 Diógenes Laercio, 21
 Dionisio, ver *Seudo Dionisio*
Dionisos, 72, 271, 273
 Döblin, 371
 Dodds, E., 163
 Domiciano, 250
 Dominguez, Oscar., 10
 Donne, 163
 D'Ors, E., 23, 43, 370, 38|
- Dostoievski, 8, 51, 54, 74, 147
 Drewenmann, E., 23
 Driesh, 109, 132
 Drosdeck, 118
 Duarte, M., 293, 297
 Dubos, R., 130
 Dufour, L., 202
 Dugas, L., 170
 Dumas, G., 87, 170, 362
 Dumézil, G., 199, 232, 301
 Dummet, M., 172, 182, 198
 Duque, F., 47
 Durckheim, 76, 77, 141, 255, 271, 272, 371
 Duns Scot, 72
 Dyson, F., 209, 272
- Eaco*, 256
 Ebeling, C., 288
 Eco, H., 385
 Eccles, J., ver *Popper*
 Echegaray, J., 381
 Eckart, 48, 84, 204, 355, 258. 359 363
 Edington, 95, 101, 113, 118, 119, 120, 275
- Edipo*, 244
 Einstein, 6, 7, 30, 70, 76, 77, 116 150, 165, 282, 379, 381, 389
Eleusis, 273
 Elías, san, 56
 Eliot, 7, 64 39, 163, 191, 227, 251, 360
Elíseos, campos, 230
- Elorduy, E., 241
 Eloy, K., 121
 Eintel, E., 258
 Empédocles, 202
Eneas, 318
 Enesidemo, 262
 Engels, 36, 75, 283, 400
 Entik, J., 199
 Epicteto, 16
 Epicuro, 17, 94, 242
 Erasmo, 163
 Escoto Erígena, 83, 289
 Esculapio, 300

- Espronceda, 51
Esquilo, 253, 296
Esteban, san, 238
Estrada, J. A., 149
Eucken, R., 167
Euclides, 10, 117
Eurípides, 1163
Ezequiel, 223, 231
- Farnell, 294
Fauberow, 262
Faulkner, 161
Faure, S., 264
Fausto (Socini), 208
Fedra, 216
Ferrater Mora, 58, 117, 133, 141
Festuguière, 173, 251
Feuerbach, 51, 73, 160, 169, 208, 263, 268, 283, 344, 346
Fernández Riol, 48
Ferrer-Santos, 124
Fichte, 29, 158, 166, 187, 268, 345, 396
Figuier, H. 376
Filón de Alejandría, 231, 233 248, 250
Flasche, H., 167
Flaubert, 147
Flew, A. G., 15
Flórez, R., 321
Foucault, M., 122, 163
Foulquié, 180, 200, 363
Fraijó, M., 41, 73
Fraile, G., 254
Francescutti, P., 322
Francisco de Asís, san, 251, 280
Francisco de Sales, san, 251
Franenquel, H., 163
Frankstel, H., 10, 160
Frankl, V., 92, 151, 153, 154, 156
Frazer, J. G., 25, 242, 278, 291, 292
Fred Hoyle, 328
Freixedo, S., 5, 72
Fresneda, C., 9
Freud, 11, 17, 39, 78, 121, 129, 142, 151, 154, 160, 169, 173, 192
Fromm, E., 30, 33, 71, 144
- Fronzizi, R., 98, 107
Frutos Cortés, 163
- Gabilondo, A., 130
Gabriel, L., 162
Galileo, 77, 354, 393
Gamoneda, 68
Gaos, J., 274
Gamow, 6, 329
García Bacca, J. D., 86, 87, 88, 102, 141, 165, 195, 298, 313, 316, 334, 358, 364, 365
García Caffarena, 79, 81, 146, 153, 209
García López, J., 124
García Márquez, 69
García Sánchez, 13
Garrido, C., 105
Gauthier, T. 12, 377
Gennaro, R., 185
Germain, Sofía, 165
Gethlen, 99, 102, 104
Gevaert, J., 71
Ghyka, M., 161
Gide, 72, 264
Gill, E., 117
Gilson, E., 32, 34, 36, 74, 108, 119, 123, 165, 206, 385, 386, 389, 399
Guinzo Fernández, A., 268
Gluckmann, A., 266
Goethe, 12, 38, 47, 49, 66, 76, 72, 83, 90, 113, 161, 166, 169, 229, 255, 262, 288, 377, 378, 379
Gogol, 377
- Goldschmidt, V., 241, 245, 350
Gómez-Caffarena, 149, 159, 187, 208, 252, 267
González Álvarez, 19, 267
González Corral, M., 75
González, E. 366
González Porto. Bompiani, 349
Gould, S. J., 371
Gove, 247
Gracia, D., 163, 352, 268, 270, 373
Graeff, H., 84
Green, J., 288

- Gris, J., 119
 Gründer, 167
 Guardini, R., 128, 235, 240234, 239
 Guenon, R., 40, 207, 208
 Guillet, M., 358
 Guimberna7, J., 208
 Gunnar Myrdal, 255
 Guitton, J., 49, 74, 255, 271, 320, 321
 Gurwichtsche, 159
 Gusdorf, 23, 31, 68, 98, 125,128 130, 132, 136, 144, 163, 165,255, 255, 273
 Guthrie, A., 301
 Guyau, J. M., 76, 78, 283
- Haeckel, E. 94
 Haecker, Th., 48, 91, 127, 168, 184, 186, 187, 189, 193
 Haller, 14, 165
 Haking, I., 245
 Hamilton, 365
Hamlet, 69
 Hari (Krisna) 292
 Häring, B., 39
 Harris, E. E., 379
 Harman, V. M., 94
 Hartlich, C., 238
 Hartmann, E., 80
 Hartmann, N., 80, 337,344, 346 364, 365
 Hawking, S., 1, 76, 142,163, 168, 199, 283, 313, 329, 379
 Hebert, 161
 Hederman, L., 32
 Hegel, 15 22,, 27, 36, 41, 71,80, 83, 85, 86, 90, 91, 100, 101, 108, 114, 121, 125, 127, 128, 129, 130,133, 136, 141 144, 145, 147, 152, 153, 162, 166, 167, 173, 175, 177, 179, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 193, 196, 201, 204, 205, 206, 207, 209, 212, 262, 265, 266, 267, 268, 270, 296, 304, 325, 334, 342, 343, 347, 357, 367, 380, 386 395, 397, 398, 400, 401, 403, 404
 Heidegger, M., 41, 45, 52, 67, 74, 81, 114, 121, 122, 130, 134, 141, 152, 161, 166, 173, 174,180, 181, 193 379
 Heidsieck, F., 172, 391
 Heim, K., 203
 Heimsoeth, H., 85
 Heine, 269, 376
 Heisemberg, 29, 36, 95, 114, 117 177, 186,
 Heitler, 36
 Hemingway, 51, 161
 Heráclito, 27, 50, 77, 165, 214, 254,299, 322, 398, 399, 403
 Herbart, J. F., 160
 Herbert, 163
 Hermes Trismegisto, 216, 354
 Herodoto, 53, 73, 214. 299, 300 298
 Herran, C. 107
 Hernández, J., 381
 Hesiodo, 163, 212,227, 292, 303, 380
 Hesse, H., 13
 Hieron, 299
 Hill, J., 200
 Hill, T., 32
 Hiller, 29, 94, 95, 96, 112
 Himmler, 12
 Hitler, 11
 Hobbes, 267
 Hoffding, H., 401
 Hoffman, J., 303
 Hölderlin, 161, 195, 377
 Holton, G., 34
 Homero, 8, 121, 138, 165,272, 292, 294, 299, 350, 350
 Honecker, H., 331
 Hokheimer, M., 123, 162, 167 165
 Horowitz, L., 92
 Houston, J.M. , 259
 Hubbard, 374
 Hugo de San Víctor, 205
Hubble, 8
 Huizilopochtli, 267
 Huizinga, J., 165
 Humbert, J., 213
 Hume, 36, 120, 160, 26
 Hund, 36
 Hurtshorne, Ch., 208
 Hüscher, A., 118
 Husserl, E., 114, 117, 129, 130, 133, 134, 141, 160, 161

- 164,167, 173, 178, 184,186,
207, 257, 262, 378, 306,
397, 404
Huxley, A., 49
Huxley, A. L.,12, 29, 283
Huxley, J., 282
- Ibsen, 22, 148, 377
Ida von Lieven, 158
Ignjatovic, 8
Iriarte, Tomás de, 166
Isis, 273
Ispizúa Belmonte, 109, 110, 111
- Jaccard, R., 47
Jacob, 56, 258
Jacobi F., 34. 96
Jacobi, F. H., 189, 402
Jacobi J. 112
Jaeger, W., 163, 231, 300, 301,
302
James, W., 24, 77, 80, 81, 82,
153,157, 165, 169, 296
Jankelevich, 349
Jaspers, K., 6, 15, 22, 29, 32,
34, 38, 39, 41, 44, 47, 48, 50,
54, 55, 63, 71, 75, 78, 80, 82,
89, 101, 122, 126, 141,143,
147, 152, 153, 158, 162, 163,
164 167, 169, 170, 175, 179,
180, 182-183, 193, 196, 251,
289, 296, 332, 249,
365, 371
Jay Gould, 371
Jay, M., 144
Jeans, J., 94, 103
Jeremías, 56, 272
Jerónimo, san, 199, 235
Jenófanos, 254
JESÚS, 17, 24, 27, 131, 236,
250, 251 280, 369
Jiménez, J. R., 7, 13., 52, 70,
125
Job, 7, 27, 40 231, 238
Johnson, S., 163
Joly, R., 163
Jordan, P., 36, 109, 117, 130
Josafat, 233
Josefo, 232
Jourcenar, M., 13, 234
- Joyce, 161, 385384
Juan de la Cruz, san, 8, 9, 83, 122,
129, 164, 179, 187, 195 251, 273,
350
Juliano, 233
Jung, C. G., 29, 63, 72, 77, 78,
86, 101,111, 112, 140, 142 144.,,
150 151, 161, 268, 272
Juno, 293
Junk, N. 66
Júpiter, 242, 246, 247, 248, 229,
246
- Kabir, 288
Kadu, M. 10
Kafka, 7, 80
Kandisky, W., 127
Kant, 11, 14, 15, 34, 36, 38. 41, 48,
50, 55, 80, 102, 103, 115, 120,
121, 129, 132, 141, 144, 147,150,
157, 157, 158, 163, 165, 168, 171,
173,174, 179, 185, 188, 190, 205,
207, 209, 261, 265, 267,348, 364,
381, 389, 393, 396, 397 398, 403
Kakartcoviz, W., 254
Kasper, J., 49
Kasper, W., 159, 209, 267, 293, 297
Kazantzakis, N., 295
Keats, 166
Keppler, 77
Kerény, 29, 135, 161, 272, 299, 301,
304 298, 299, 300, 302,
303
Khalil Gibran, 66
Kierkegaard, 22, 40, 80, 81,
1457 148, 162, 166, 168,
188,191, 193, 209, 256, 268
Kirillov, 264
Klages, 108
Knaus, W., 92
Koetsler, 44, 348
König, F., 79, 148, 203, 363,
370
Kolakovski, 101, 168, 269, 28
Kosmos, 226
Kostileff, 103
Kranck, Ph., 103
Krause, 206
Krauser, P., 167
Kremer-Marietti, 32, 141, 168,

- 181, 182, 183, 195, 351
Kretsmer, 87
Krisna, 137
Krisna, H., 291
Kronos, 24 (ver *Cronos*)
Kundera, M., 10 14, 73
Küng, H., 288, 289, 298, 303
- Lacan, 102, 121, 173
Lactancio, 105, 240
Laguna Díaz, 68
La Harpe, 123, 167
Laín Entralgo, 94, 146, 150
Lajos Zilahy, 194
Lalande, A., 126, 127, 130,
146, 182, 259, 367, 396,
405
Lamanna, P., 317
Lamont, C., 71, 73
Lang, 100
Lange, F. A., 125
Langer, M., 11
Laplace, 77, 264, 283
Lavater, K., 230
Lavelle, L., 49, 65, 66, 67, 73,
79, 81, 82, 85, 91, 140, 142,
146, 147, 150, 152 153, 170,
186, 193, 205, 206 209, 251,
312, 334, 360, 361, 363, 365,
366, 370, 396, 404
Lawrence, D. H., 23
Leep, I., 30, 54, 60, 63, 126,
128, 133, 134, 146, 180, 192,
237, 260, 264
Leconte de Lisle, 12, 52
Leibniz, 8, 11, 12, 36, 42, 44, 94,
109, 121, 130, 180, 205, 346,
361, 396
Leopardi, 31, 377
Leslie, J., 37
Lersch, Ph., 153
Le Senne, 178, 188, 251, 345
Levi-Brühl, 179, 254, 280
Levins, M. E., 385
Levinas, S., 47, 122, 160, 189, 198,
213 275, 277, 305, 311, 333, 372,
374
Levi- Strauss, 99, 179
Lewis, C. S., 205
Lewis, D., 11, 347
- Lhermite, J., 98
Linderman, 167
Litman, 262
Litz, 50
Llano, A., del, 35
Lledó, E., 1602 198
Lobsam Rampa, 40, 141
Locke, J., 56, 79, 120, 180, 267
Lodge, O., 132, 152
Lonergan, B., 102, 149, 2589, 338,
377
Lope de Vega, 295
López Ibor, 121
López-Piñero, 94
López Quintás, 101, 110, 119,
122, 125, 167, 177, 182, 366
López Sastre, 6, 267
Lorenz, K., 34
Lotz, J. B., 159
Lotze, 348
Lucanor, Conde, 8
Lucrecio Caro, 94, 166, 207, 256,
272, 373, 283
Luijpen, W. 163
Luis de Granada, Fray, 76
Luis Vives, 307
Lukács, 153, 162
Lull, R., 202, 255
Lutero, 22, 26, 48, 81, 189, 195,
266, 268
Lynd, R. 146
- Macabeos, 231-233, 239
Macin, S., 254
MacGil, 92, 170
Mach, 94, 174, 360
Machado, A., 12, 172, 360
Machado, M., 52, 174
Mac Iver, 361, 363
Mcquarrie, J., 283
Mcquie, 37
McTaggart, 48, 162
Maeteerlinck, 245
Mahoma, 24, 27, 283, 370
Mahāvāra, 304
Mahāvira, 282
Maier, H., 170
Maíz Vallenilla, 48
Malcolm, N., 82
Maldinier, G., 113, 185

- Malebranche, 79, 163, 186, 189, 206, 290, 316, 400, 401
Malingrey, A., 200
Malraux, 10, 23
Mandonet, 328
Manheim, K., 350
Manford, 350
Mann, H., 49, 51
Mann, T., 54
Manrique, J., 65
Manu, 305
Maragall, S., 144
Marcel, G., 80, 81, 82, 101, 134, 1439, 150, 161, 166, 168, 169, 173, 174, 180, 181, 190, 204
Marco Aurelio, 107, 250
Marcusse, 54, 61, 127, 165, 185
Marías, J., 108, 147, 163
Maritain, J., 153, 141, 171
Marrou, H. I., 321
Marsilio Ficino, 234
Martí, J., 190
Martín Carpio, J., 216, 217, 218-225
Martin King, L., 370
Martínez de Marañón, 124
Martínez Rey, 77
Mateos, A., 292
Marx, 30, 163, 264
Massini, 146
Massuch, V., 47
Max Müller, 102
Max Scheler, 49, 79, 80, 81, 87, 96, 115, 126, 129, 131, 132, 150, 151, 154, 156, 157, 165, 166, 168, 169, 173, 179, 189, 205, 251, 271, 306, 349, 350, 372
Max Weber, 34, 39
Máximo El Confesor, 83
Maye, R., 94
Mayer, H. 172
Maynadé, 230, 235, 256
Mayor, D., 300
Mch., J., 212
Menandro, 300
Mefistófeles, 282, 377
Meignon, 184
Merleau-Ponty, 117, 178, 184, 192, 385
Merlo Morgan, 59
Merville, 23
Metz, J. B., 9, 238, 293
Mh. J. 213
Meyerson, S., 165
Michio Kaku, 9
Micklen, N., 294
Miguel Ángel, 12, 176
Millan Puelles, 44, 65, 82, 103, 124, 133, 154
Milton, 32
Minerva, 299
Mircea Eliade, 25, 138, 212, 217, 232, 266, 268, 270, 273, 274, 275, 349, 359, 373
Milan Kundera, ver *Kundera*
Millán Puelles, 125
Millar, A., 193
Miller, R., 97
Minerva, 300
Minos, 256
Miró, G., 65, 66, 70, 183
Miró Quesada, F., 98
Missa, J. N., 7
Moirá, 212
Moisés, 24, 28, 55, 56, 174, 202, 209, 218, 219, 220-223, 230-240, 242, 258, 304, 317, 358
Molière, 53
Molinos, M., de, 42
Mondolfo, R., 82
Monod, J., 32
Monroe, M., 7
Montaigne, 253
Montero, F., 82, 116, 117, 140, 159
Montero Moliner, 63, 141, 142, 300, 310
Montesquieu, 162
Moore, C. E. 129
Mora, F., 7, 17
Moreau, J., 154
Morgan, L. L., 92, 127, 155
Morillas, M. A., 275
Moor, F., 52
Moore, G. F., 82, 129
Morton, 92
Morterin, 92
Mossé-Bastide, R., 233
Mounier., 85, 132, 133, 144, 148

- Mozart, 13
Muguerza, J. 254
Mukhanov, S., 379
Munford, 351
Muñoz Delgado, L, 376
Muñoz, J., 72
Murphy, T., 92
Musset, 377
Musso, R., 99, 100, 116, 119, 157, 184
Myers, F. W., 324
Myrdal, C. G., 89
- Nabert, J., 141
Nagarjuna, 27
Nagel, 167, 259, 269
Naor, S., 34
Naulis, P., 142
Naville, S. 14
Nedoncelle, M., 131
Neher, A., 231
Nemesio de Emesis, 105
Nerer, C., 11
Neruda, P., 53
Nerval, 377
Nestle, W., 163
Newel, J. D., 82, 92
Newman, Card., 90, 255, 269
Newton, 77, 283, 389, 404
Niebuhr, H., 283
Niebuhr, R., 282
Nielsen, K., 283
Nietzsche, 1, 24, 27, 38, 42, 49, 50, 51, 54, 72, 80, 89, 94, 103, 113, 121, 122, 128, 142, 144, 149, 156, 161, 167, 169, 173, 211, 253, 264, 266, 267, 282, 293, 298, 307, 318, 322, 325, 349, 350, 367, 368, 376, 378
Norton, 184
Novalis, 54
Nun, 221
- Oberman, J., 48
Occia, O., 176
Oeing-Hanhoff, 290
Okseberg Rosty, 237, 358
Olimpo, el, 185
Oliver Stone, 185
- Omar Khayyan, 33, 53
Onías, 233
Onfray, M., 263
Oppenheimer, R., 36
Orfeo, 43
Orígenes, 234, 239
Ortega y Gasset, 44, 80, 89, 120, 121, 163, 167, 181, 184, 215, 272, 282, 289, 371, 378
Orwel, 9
Osho, 40, 58, 137, 142, 153, 167, 263, 272, 275, 277, 278, 284
Osiris, 214, 219, 230
Ostwald, W., 94
Otseberg Porty, 359
Ott, J., 292
- Otto, R., 77, 78, 84, 147, 163, 166, 169, 182, 187, 201, 266, 269, 271, 274, 289, 298, 374, 375, 377, 378
Ouspenski, P., 84, 87
Ovejero Lucas, F., 192
- Pablo, san, 15, 17, 18, 25, 43, 107, 118, 127, 128, 236, 239, 242, 247, 248, 261, 262, 306, 319, 378
Pablos, J. M., de, 31
Padilla, C. M., 86
Padovano, A., 141, 148, 194
Palliard, J., 146
Pannenberg, W., 231, 264
Panikkar, 187, 198, 277, 373, 381, 402
Pap. A., 167
Papini, G., 9
Paracelso, 77
Parain, B., 218, 230
Parcas (Cloto, Laquesis, Atropos) 213
Pardo, J. L., de, 31, 234
París, C., 148
Parménides, 124, 163, 214, 217, 230, 239, 254, 265, 305, 310, 315, 318, 354, 380, 394, 398, 399, 403
Parrilla, A., 64
Pascal, 98, 40, 80, 85, 126, 152,

- 168, 169, 179, 256, 291, 304,
384
Pauli, 33, 114
Paul Valery, 101
Pauly, 302
Pauwels, L., 192, 215
Pavón, M., 64
Paz, O., 169
Peacocke, 36, 37
Pelagio, 22
Penrose, R. 142
Pepperberg, I., 63
Pereda, C., 165
Pérez Ramos, A., 167
Pérez Vizcaino, 72
Pericles, 251
Perséfone, 273
Peursen, C., 100
Pessoa, F., 143
Peursen, C., 100
Piafer, J., 198
Piaget, J., 124, 172
Picazza, J. 98
Picasso, 10
Pienda, de la, 105, 279, 322
Pieper, J., 123
Pigmalión, 12
Pillon, M., 359, 405
Pinjás, 209
Píndaro, 18, 128, 170, 273
Pinjás, 209
Piñero, A., 28, 235
Pirrón, 162
Pitágoras, 106, 127, 1613 200,
225, 235, 249, 255, 299,311,
313, 322, 331, 356
Plank, 101, 122, 123, 124
Plantinga, 206
Platón, 3, 17, 18, 19, 25, 26, 32, 44,
70, 73, 77, 79, 89, 90, 102, 105, 106,
107, 126, 130, 133, 134, 135, 136,
144, 150, 156, 159, 157,161, 163,
168, 170, 172, 173, 175, 178, 180,200,
201, 203, 204, 205 213, 215, 216, 218,
220, 229, 230, 233, 235, 238, 243,244,
249, 254, 255, 256, 261, 273, 275,
276, 292, 294, 298, 299, 300. 302304,
310, 310, 312-, 316., 317-332-,340,
343, 353, 363, 364, 365, 371, 381,
392, 401
Pline, D. M., 345
Plinio, 299
Plotino, 45, 144, 153, 160, 200,
231, 233, 235, 256, 260, 261,265,
265, 269, 292, 306, 318, 320
Plutarco, 200
Poe, 10, 51, 208
Polanyi, 384
Polkinyhorne, 24, 390, 393, 404,
405
Polo, L., 49, 102
Poncel, V., 105
Popper, K./ Eccles, J., 63, 64, 65,
92, 95, 96, 98, 111, 155, 160,
198, 243, 351, 352
Popperberg, I., 63
Porfirio.318
Potepa. M., 166
Poussin, 123
Prades, J. M., 374
Praxiteles, 132
Prini, P., 147, 157, 169, 172, 174
174
Prometeo, 72, 166, 230
Protágoras, 217
Proust, 68
Przywara, 259
Ptah, 295
Python, 221
Puente Ojeda, 6, 33, 290

Quatrefages, 71
Quevedo, 53, 65, 181
Quijote, D., 9, 163
Quine, 122

Ra, 216
Rábade Romero, 116
Rabelais, 253
Radamante, 256
Rahner, K., 24, 204, 208, 289,
289, 293, 295, 297, 298, 364,
378
Ramón y Cajal, 256
Rampa, L. 142
Rangel, L., 147
Rank. 42
Ranquine, Mc, 94
Rañada, 91, 209, 244,295
Rayn Rand, 54

- Regulo, 247, 251
 Reid, T., 82
 Reinach, S., 29
 Rescher, N., 173, 350
 Resinen Peters, 237
 Revel, 173
 Ribot, T., 30, 153, 192
 Ricoeur, P., 101, 171
 Rield, R., 1450, 172, 242, 170, 284, 343, 385
 Rilke, 40, 53, 70, 166, 164, 362
 Rimbaud, 147, 378
 Rippler, F. J. 37
 Riso, R., 87
 Rivera, A., 371
 Roberty, E., 194
 Robespierre, 204, 245
 Rodríguez, A., 66
 Rodríguez dos Santos, 24, 37, 207
 Rodríguez García, J., 165
 Roffenstein, 6, 172
 Roig Gironella, 33, 40, 48, 198, 331
 Roldán, A., 88, 186
 Romain-Cornut, 302
 Romerales, E., 322
 Rorty, 359
 Rosenfeld, 36
 Rosmini, 16
 Rostand, J., 264, 267
 Rousseau, 23, 166
 Rovelli, C., 382
 Ruano, A., 48, 79, 91, 127, 145, 149, 154, 164, 166, 173, 174, 184, 191, 213, 220,, 231, 240, 251, 254, 283, 284, 296, 297, 317, 377, 378
 Ruano, L., 177
 Rubén Darío, 74
 Rubia, F., J., 11
 Ruc, C., 292
 Rueff, 94, 96, 103, 119
 Ruiz de la Peña, 204
 Russe, M., 385
 Russel, B., 15, 29, 31, 37, 52, 76, 103, 109,110, 111, 120, 121, 163, 178, 198, 297, 298
 Rust, 360, 364, 381
 Ruzicka, J., 274, 307
 Ruyer, R., 95, 386
 Ryle, 64, 113, 114, 120, 121, 127, 155, 178
 Sabunde, 205, 207
 Sagan, C., 121 257, 283
 Saint-Exypéry, 23
 Sainz de Robles, F., 367
 Sakyamuni, 258
 Samaranch, F., de P., 312
 Sammay, S., 167
 Sampedro, J., 319, 330, 382
 Salir, E, 124
 Sana, H., 42
 Sánchez de Muniain, 165
 Sansón, 258
 Santayana, G., 10, 27, 36, 74, 83, 108, 129, 163, 166 322, 363, 365, 371
 Sarabia, 184
 Saramago, 264
 Sartre, P., 12, 41, 44, 47, 81, 82, 102, 134, 141, 162, 163, 1667, 168, 182, 186, 193, 264
 Sasse, H., 200
 Saumells, R., 385, 391
 Saussure, 99
 Savater, F., 50, 254
 Savonarola, 84
 Say Gould, S., 360
 Schajovicz, L., 80, 100, 114, 143, 153
 Seemberg, K., 303
 Scheidemann, E., 59
 Scheler, Max, 30, ver *Max Scheler*
 Schelling, 45, 77, 80, 162, 163, 164, 166, 168, 268, 396, 398, 397,403, 404
 Shelley, 52, 376
 Schiller, 13, 52, 162, 165
 Schillebeck, E., 237
 Schleiermacher, 84, 145, 168, 174, 208, 270, 271, 282, 376
 Schneider, M., 221
 Schopenhauer, 38, 45, 47, 50 51, 80, 90, 122, 126, 166, 173, 179, 268, 396, 403
 Schrevelli, 200, 201, 303, 378
 Schuck, F. S. G., 269
 Schultz, 288
 Schütz, A., 35, 170, 193, 252

- Secretan, 405
Séneca, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
23, 24, 35, 40, 42, 50, 53, 54, 59,
69, 74, 75, 102, 128, 134, 170,
189, 200, 213, 215, 217, 241-250,
251, 255-256, 261, 266, 270,
273, 309, 311-312, 272, 375, 376
Seemberg, K., 301
Segismundo, 22
Serrano Poncela, 146
Seudo Dionisio, 44, 48, 83, 283,
289, 299, 306, 332, 3554, 366
Shakespeare, 50, 256
Sheldom, 86, 87
Sheley, 178
Sherrer, S., 266
Sherrer, S., 265
Shipley, J. T., 368
Shiva, 267, 271, 274
Shrödinger, 31
Shué, E., 215
Sibley, F., 178
Silesius, A., 290
Simenon, 28
Simmel, G., 34, 91, 132, 148,
152
Sing Jagjit, 115
Sísifo, 230, 369
Skinner, 101, 351
Smidt, W., 288
Smith, C. U., 44, 96, 111, 120
Smith, R. A., 1670, 184, 404
Smolin, L., 382
Socini, 209, 277
Sócrates, 17, 18, 19, 22, 42,
128, 157, 173, 174, 215, 235,
276
Sofía Germain, 163
Sófocles, 53
Solón, 21
Sonebji, 12, 359
Sorabji, R., 405
Soria, B., 24
Spencer, 97, 389
Spengler, O., 39
Spinoza, 1, 42, 48, 49, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 89, 100, 129,
136, 147, 162, 179, 186, 193,
206, 211, 253, 268, 269, 292,
316, 363, 374, 384, 396, 402
Spirkin, 36
Spitzer, R., 142
Spranger, 184
Staate, H., 101
Staples, D., 292
Stein, E., 49, 110, 154, 259, 260
Stern, A., 39, 94, 118, 149, 153
Stern, W., 36
Stoetzal, J., 89
Strindberg, 147, 193
Strobl, W., 119, 178, 354, 361-363
Suárez, F., 160
Swedemberg, 195
Swinburne, R. G., 203, 359
Svitak, 82
Tagore, R., 6, 7, 9, 23, 29, 69.
70, 72, 282, 289, 301
Tahurin, M. 24
Tales, 213
Talmud, 55, 83
Tántalo, 230, 369
Tapia y Rivera, 51
Tara, 23
Tarde, C., 89
Tártaro, 18
Teilhard de Chardin, 269
Tennessee Williams, 193
Teodoro el Silógrafo, 162
Teognis, 53
Teresa de Ávila, santa, 7, 36,
48, 145, 146, 159, 164, 184,
185, 186-187, 188, 245, 305
Teresa de Lisieux, santa, 48, 49
Tertuliano, 238
Thurston, H., 2780
Tibulo, 199
Tierno, B., 245
Tierno Resinen, 238
Tillich, P., 41, 45, 48, 80, 82,
122, 143, 148, 150, 159, 167,
172, 181, 189, 190, 193, 206,
240, 290, 296, 341, 373
Timeo, 15
Titanes, 37, 71
Tito Livio, 198
Tobias, 56
Toht, 213
Toland, J., 46
Tollinchi, E., 1602

- Tomás de Aquino, santo, 34, 35,
37, 50, 84, 85, 90, 91, 129, 141,
154, 157, 159, 172, 1777, 205,
207,213, 236, 238, 257, 258, 296,
308, 310, 318, 223, 335, 336,337,
339, 342, 343, 344, 347, 351,
355, 358, 382
Tope, V., 50
Toulmain, S., 123
Torres Queiruga, A., 42, 44, 215,
266, 270
Toynbee, 75, 251, 351
Tresmontant, Cl., 71, 83,
100, 203,293
Trías de Bies, F., 49, 332
Trías, Eugenio, 42, 92, 134
Tristán, R. M., 11
Trochio, F., 243
Tsunesaburô, N., 256
Tucídides, 251
Turner, M., 101, 262
Unamuno, 12, 40, 41, 42, 80,
84, 87, 117, 124, 139, 146,
146, 147, 148, 191 203,
269
- Urantia*, Libro de, 307
Urdanoz, T., 253
Uríbari, G., 349
Uscatesku, G., 43
- Vagemberg, J. 9
Vaihingen, H., 89, 347
Valle Inclán, R., de, 69
Vallés, C., 260, 282, 307
Vattino, G., 42
Van Gog, 195
Vargas Llosa, M., 173
Varron, 267
Vasiliev, L., 127
Veguer, 36
Vendryés, P., 33
Verde Azoray, 199
Vergote, W., 143
Verlaine, 377
Vernant, J., 122, 174
Vicent, M., 7
Vico, 121, 166, 173
Victor Hugo, 256, 278
Vigny, A., de, 8
- Villacañas, J. L., 117, 182
Villon, F., 65
Visnú, 294
Vives, Luis, 299
Voegelin, E., 349
Vogt, F., 94
Volkelt, J., 178
Volpi, F., 47
Voltaire, 127, 256, 347
Von Lieben, I., 160
Vries, De, 80
- Wagner, N., 191
Wagner, 50, 51, 377
Walddraff, H., 288, 297, 298
Wals Plana, 343
Warnock, G., 178
Warren, 161
Wasson, R., 292
Weigel, 298
Weil, S., 7, 205
Weimberg, S., 31, 32, 75, 96
Weisshof, 36
Wells, 351
Wensich, 232
Wenzl, A., 291
Whal, J., 160, 182, 183, 365
Wheeler, J., 380
White, A. R., 121
White, V., 63, 84, 105, 112,
177
Whitehead, n: A., 45, 100,
163, 167, 178, 185 201,
204, 207,208, 254, 345, 361
Widegran, 6, 73
Wilber, 6, 7, 94, 95, 97, 103
Wilde, O., 262
Witman, W., 166
Wittgenstein, 102, 163, 199, 243
Wolf, T., 74
Worzley, 82
- Ximénez Arias, D., 204
- Yajaziel, 233
Yahvé, 43, 57, 208, 221-
223, 231, 234, 271, 275,
291, 405
Yeats, 161
Yon, A., 167

Yonatan, 283
Yoyotte, J., 219

Zaniah, 127
Zambrano, M., 24, 40, 41,
44, 48, 56, 58, 134, 145,
163,200, 258, 264, 271,
273, 275, 283, 304,
305, 307, 314
Zaratustra, 283, 377
Zaragüeta, J., 387
Zeller, H., 148, 237, 271
Zenón de Elea, 381
Zenón, 247, 249
Zeus, 43, 135, 216, 226,
231, 243 245, 255, 294
300-303, ver *Júpiter*
Ziegler, L. 150
Zilahy, L., 192
Zimmer, H., 135, 139, 274,
304, 306, 354
Zimmerman, H., 135, 136
Zoroastro, 248, 299

Zubiri, X., 94, 161, 167,
168, 249, 267, 269, 270, 272,
345, 373, 375, 377
Zweig, S., 8, 101

Música, Cosmos, Humanitas

[Respuesta Institucional a la presentación de Tesis del Grado Honorífico, Doctor en Humanidades, al Sr. Adlan Cruz.
Martes 6 de abril de 2010, Recinto Metropolitano de la Universidad Interamericana de Puerto Rico]

Dr. Noel Allende-Goitía
Catedrático Asociado en Música
Universidad Interamericana de Puerto Rico,
Recinto Metropolitano

La respuesta que he preparado a la tesis performativa del Sr. Adlan Cruz ensaya el responder a un *texto* preformativo a través de un texto escrito. Esta aproximación textual letrada usará como plataforma conceptual dos categorías de análisis utilizadas por Mikhail Bakhtin: *cronotopo* y *heteroglosia* (Bakhtin, 1981). Ambas categorías analíticas se utilizarán para exponer dos áreas fenomenológicas puestas en relación en el *hacer* musical, una es, en palabras de Bakhtin, “[Cronotopo]: la intrínseca conectividad de las relaciones espaciales y temporales” (p. 84), que yo denomino *cosmos*, y la otra “[Heteroglosía]: una multiplicidad de voces sociales y una amplia variedad de conectores e interrelaciones” (p. 263), que aquí llamo *humanitas*. La música que acabamos de escuchar, la ejecución del acto *performativo* de su presentación, despliega ante nosotros el encuentro de lo intangible –Cronotopo: el tiempo-espacio- y lo tangible –Heteroglosia: el acto comunicativo de lo humano.

Para desarrollar este análisis nos remitiremos a su composición *Episkopos*. El título establece una referencia nominativa: episcopos, aquel que vela sobre una comunidad en particular. Si nos limitamos a su referencia *cosmogónica*, su *cosmos*, la alusión es a una existencia fuera del tiempo-espacio, pero que usa el tiempo-espacio

para hacerse inteligible. Pero si dirigimos dicho señalamiento a la construcción formal de la composición, podríamos comenzar, aplicado a la música lo que Bakhtin dice de la literatura,

“En el cronotopo artístico literario, los indicadores espaciales y temporales están fundidos en un bien pensado *todo* concreto. El tiempo, como es, engruesa, se encarna, se torna artísticamente visible; de igual forma, el espacio se carga y responde al movimiento del tiempo, la trama y la historia” (p. 84).

Partiendo de lo planteado por Bakhtin, la composición establece un tema introductorio que *pastorea*, dirige, cuida, de una *comunidad* de voces variadas –temas secundarios y episodios de elaboración- dentro de un *cosmos*, espacio-tiempo, creado por las notas pedales de la introducción y propulsadas por la arpegiación minimalista de los acordes-temáticos que sostienen el primer sujeto temático. Sobre esta espacio-temporalidad se desarrollan áreas de improvisación que hacen *visible* y *tangible* las posibilidades, que en ocasiones se antojan, infinitas del cosmos.

Pero dentro de la lógica bakhtiana el engruesamiento del tiempo-espacio, usando sus propias palabras, “se torna artísticamente visible” a través del lenguaje. Pero el lenguaje –estirando un poco su sentido a la noción lacaniana de *lalengua*- no es nunca unitario, por el contrario es polivalente, polisémico y es inherentemente, humanamente, heteroglótico (p. 288). Humano, *humanitas*, porque es primariamente una operación cultural. Yo arguyo más, es un *imperativo* humano de cultivo –reproducción, replicación y reconstitución- del acto comunicativo de *crear* sentido. Esta *actio humanitas*, acto humano, se hace tiempo-espacio por el imperativo que tiene cada

generación de desarrollar su propio lenguaje. Este imperativo *idiomático*, Bakhtin lo explica, para la literatura de la siguiente manera:

Cada ejecución verbal socialmente significativa tiene la habilidad – en ocasiones por un largo período de tiempo, y dentro de gran círculo de personas- de infectar con sus intenciones propias ciertos aspectos del lenguaje que han sido afectados por sus propios impulsos semánticos y expresivos, imponiendo sobre ellos matices semánticos y axiológicos . . . (p. 290).

En la composición de Adlan Cruz este lenguaje cultural se manifiesta en sus explícitas referencias a lo que en la historia musical se denominó el *minimalismo* y *la tercera vertiente* [The Third Stream]. El minimalismo, como lo desarrollan en Estados Unidos Terry Riley, Philip Glass y John Adams, entre otros, se caracteriza por: 1) Repetición de frases musicales cortas, con variaciones mínimas en un período largo de tiempo; 2) Éctasis (movimiento lento), a menudo bajo la forma de zumbidos y tonos largos; 3) Énfasis en una armonía tonal; y 4) Un pulso constante. La *Tercera Vertiente*, o Third Stream, se desarrolla a partir de las propuestas minimalistas de creación de composiciones musicales que resistían la clasificación musical binaria de *clásica* o *popular*, y se crea un repertorio que más que fusionar elementos crea un nuevo idioma.

La composición *Episkopos*, nos remite a esas dos tradiciones musicales, pero también a lo que hoy se denomina *la música cristiana contemporánea*. Aunque el término hace referencia a un movimiento musical que se da dentro de las denominaciones de origen estadounidense en la Isla –protestantes, neo-protestantes, evangélicas y carismáticas-, lo nuevo se da dentro de la larga historia de domesticación

de géneros musicales populares y comerciales dentro de las iglesias congregacionalistas, tanto de origen Criollo, como por ejemplo El Movimiento Mita y el *Paso Doble*, y el Movimiento Pentecostal, que para la década de los 1960s le da nueva vida e los Boleros, que rápidamente desaparecía de las hondas radiales, y luego lo hace con la Plena durante el renacimiento de ésta durante los 1990s –en total, tópicos de la historia musical puertorriqueña poco investigada.

Al poner en tiempo-espacio la heteroglosia musical, las composiciones como *Episkopos*, nos remiten a experiencia humana que habita el *cosmos*. Así como en el cosmogonía judeo-cristiana el gran *Yo-Soy* se encarna –el *logos*, la palabra, (escapándome por un momento a lacán) *lalengua-*, en la mitología Maya la música es creada por la *encarnación* del espacio-tiempo en la polisemia y heteroglosía del sonido. La música es ese momento infinitesimal, concreto, en que el *cosmos* y la *humanitas* forman el universo. Y de Bakhtin me deslizo dialógicamente a Eugenio María de Hostos, quien captura ese instante en que lo cósmico y lo humano coexisten, cuando dice:

La música es voz del sentimiento, lenguaje de la sensibilidad inexpresable, la palabra de lo inefable, grito, clamor, exclamación, queja, suspiro de todos los afectos. –Su fin es completar el arte de la palabra articulada, trasponer los límites en que ésta se detiene, llegar con el sonido onomatopéyico a donde no puede llegar el símbolo de la idea, sustituir a la razón en donde la razón es impotente (Hostos, 1994, p. 419).

GRACIAS!!! y ACHÉ!!!

Obras Citadas

Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, Texas, EE.UU.: University of Texas Press.

Hostos, E. M. (1994). *Obras completas, edición crítica* (Vols. I, Tomo III). San Juan, Puerto Rico: Instituto Hostosiano, la Editorial de la Universidad de Puerto Rico y el Instituto de Cultura Puertorriqueña.

ARTÍCULOS

INAUGURACIÓN CENTRO INTERDISCIPLINARIO PARA EL DIÁLOGO RELIGIOSO Y MULTICULTURAL

Kálathos
Revista Transdisciplinaria Metro-Inter

Padre Juan J. Santiago, S.J.

La presente exhibición, con la que inauguramos nuestro *Centro Interdisciplinario para el Dialogo Religioso Y Cultural*, me brinda la oportunidad de ofrecerles una llave para entrar al mundo de las religiones. Esa llave es el lenguaje religioso.

Al hablar del lenguaje debemos recordar que se puede decir lo mismo de diversas maneras aunque no todas las formas enfatizan lo mismo. Voy a poner una comparación. Supongamos que un muchacho le toma una fotografía a su novia. Como el joven es medio poeta, le escribe además, un poema. La muchacha tiene también un amigo quien, como es pintor le hace un magnífico retrato en el que realza sus bellos ojos verdes. Finalmente, como la chica tiene que ir al médico, se toma una radiografía. Ahora pregunto: ¿cuál de las cuatro imágenes representa mejor a la joven: la fotografía, el poema, el retrato o la radiografía? Respondo: todas, ninguna es más real ni más verdadera que otra, ya que todas son representaciones de la misma persona aunque desde diversos puntos de vista. Por muy bueno que sea el retrato, la joven no lo va a llevar al médico para su diagnóstico, así como el novio no va poner su radiografía en la cartera. El poema, por bello que sea, no le sirve al médico, como tampoco sirve la radiografía para hacer un retrato. Todas y cada una de las representaciones tienen su finalidad y no se debe usar ninguna de ellas para lo que no fue hecha. Sería absurdo decir que la radiografía no es tan hermosa como el retrato ni que la fotografía carece de los sentimientos expresados por el poema.

De forma semejante debemos ver en las narraciones religiosas la finalidad para la que fueron hechos. Personalmente no tengo dificultad en conciliar la historia de Adán y Eva con el evolucionismo neodarwiniano. Pretender encontrar en la Biblia datos científicos es como buscar el *Romancero Gitano* de García Lorca en un libro de anatomía. Ningún director de orquesta puede interpretar la *Inconclusa* de Schubert teniendo como partitura un menú ni ningún chef puede hacer una paella a base de una receta farmacéutica.

Hemos dicho que una de las llaves para entrar al mundo de las religiones es el lenguaje religioso. Cabría pues, preguntarnos cuál es la fuente de este lenguaje. Tenemos que tener presente que cuando hablamos de lenguaje religioso, estamos hablando de muchas expresiones porque tan lenguaje religioso puede ser la escritura, como la pintura, la música o la arquitectura. Al hablar del lenguaje religioso estamos hablando, como se hace siempre que se habla del lenguaje, de imágenes, algunas son literarias, otras son visuales, otras auditivas. Todo lenguaje es imaginativo, es representativo. En un pentagrama no está la música, lo que está es la representación de la música por medios de las notas, silencios, etc. En una receta farmacéutica no están los compuestos químicos, están las fórmulas y los símbolos que representan los compuestos. Ni el director de orquesta ni el farmacéutico se pueden quedar en los símbolos que tienen delante, tienen que ir a lo que las notas o las fórmulas químicas simbolizan.

Las notas musicales, los símbolos químicos nacen del intelecto del ser humano, pero, ¿de dónde nace el lenguaje religioso?

Podemos considerar el ser humano dividido en tres niveles: el conciente, el inconciente y el supraconciente. El conciente es el nivel en el que estamos ahora, es el plano "del caer en la cuenta". Es el nivel de la vida prosaica y rutinaria, del conducir el automóvil y pagar la cuenta en "Pueblo". Es el mundo de la lógica y la razón. Su tiempo es el tiempo de vigilia, el tiempo en que nos movemos cuando estamos despiertos y cuyo transcurso nos lo indica el reloj.

Existe otro nivel del cual no somos concientes que fluye continuamente como un río subterráneo y que se manifiesta sobre todo cuando dormimos: es el inconciente. Este es el mundo de los miedos y deseos, de los instintos y emociones, de los recuerdos que están al parecer sepultados en el mar del olvido pero que emergen cuando menos pensamos, como a veces arroja el mar sobre la playa, el cadáver de un ahogado. Este es el mundo de lo irracional, o si se prefiere, de lo prerracional. Este mundo también tiene su tiempo, el tiempo onírico, el tiempo del sueño. Tiempo no medible por un reloj, pero que realmente transcurre en el sueño, aunque no coincida con el tiempo de vigilia.

Pero hay otro nivel en nuestro psiquismo que trasciende el inconciente y el conciente: el supraconciente. Este es el mundo de la intuición, de la creatividad artística. Este mundo no está en contra del mundo conciente, ni del inconciente, sino que los trasciende. Este es el mundo de lo auténticamente religioso, sobre todo de la mística. Este

nivel tiene también su tiempo. Es un tiempo trascendente, transtemporal al que se llega por medio de los ritos que hacen revivir un tiempo primordial. En la Misa católica, el creyente revive el tiempo primordial de la última cena y al entrar en comunión con el Cristo resucitado se une a todos los bienaventurados trascendiendo el aquí y el ahora. Otras formas de alcanzar el tiempo trascendente es a través de la meditación profunda, por no hablar del éxtasis y de otros estados de oración profunda.

Ya que hemos visto los tres niveles de conciencia veamos su lenguaje. El lenguaje conciente está filtrado, está limitado por una cultura. En cambio, el lenguaje del inconciente no tiene limitaciones culturales. El hombre de hoy sueña los sueños que soñó el taino y el griego, sueña lo que sueña el santo y el asesino.

"Que toda la vida es sueño Y los sueños, sueños son".

Las imágenes y los símbolos de los sueños no están atados a una época ni a una cultura, son universales. Su fuente no son las experiencias prosaicas de la vida diaria sino las vivencias, añoranzas y temores de toda la humanidad en comunión con la naturaleza.

Serán precisamente estos símbolos universales los que aparecerán en las grandes tradiciones religiosas: el agua, la luz, la ascensión, etc. Nos vamos a encontrar por lo tanto, con un hecho bien curioso: el lenguaje del supraconciente es fundamentalmente el mismo del inconciente. Dicho de otra forma, el lenguaje religioso - no el teológico - es el lenguaje de los sueños. A través de esos símbolos visibles, al ser universales, el hombre y la mujer de hoy entrarán en comunión con los seres humanos de todas las épocas y culturas. Es decir, esos símbolos serán la puerta visible que los conduzca a un mundo invisible. Su fuente no son las experiencias prosaicas de la vida diaria sino las vivencias, añoranzas y temores de toda la humanidad.

Pero no bien queremos adentrarnos en este mundo, nos tropezamos con una dificultad. Tal parecería que para el hombre de hoy casi no quedan fronteras. Paradójicamente, mientras más expansiona su mundo exterior más se le cierra su mundo interior. El hombre de principios del siglo XXI se ha alejado de lo más cercano a sí - su propio centro - para vivir en lejanía lanzado a la búsqueda de una fugaz galaxia o de una efímera partícula subatómica. Conocedor de las sutilezas matemáticas, le aterran sus propios sueños. El ser humano ha perdido el contacto consigo mismo.

Por eso, gravita entre una relación amorosa y otra, entre el deseo de un nuevo auto o una lancha como flota sin rumbo entre meteoros y asteroide s un astronauta cercenado de su base espacial. A medida que la tecnología y las ciencias han enriquecido el mundo de nuestros sentidos, se nos ha ido embotando el espíritu, nos hemos distanciado e incapacitado para percibir el mundo espiritual. Hemos sustituido la contemplación del cielo por la del asfalto y antepuesto el televisor, con su mensaje de lejanía, a la mesa de familia en torno a la cual se había creado la cercanía doméstica. De acuerdo a la revista inglesa *The Economist* de enero de este año 2010 los puertorriqueños constituimos hoy en el mundo el pueblo que usa más el celular. Frente a un promedio de tres minutos al día que le dedican los alemanes, los puertorriqueños promediamos más de sesenta.

Al hablar de los símbolos debemos hacer una advertencia. No confundamos un signo con un símbolo. Un signo es algo que está en lugar de otra cosa y que la señala, la indica. Todas las carreteras están llenas de signos. Un símbolo es mucho más íntimo, ya que tiene profundas raíces vivenciales en un pueblo o en una cultura. Y así lo que para alguien es un signo, para otro puede ser un símbolo. Si estoy en China y en el vestíbulo del hotel está la bandera de Puerto Rico, para un turista italiano esa bandera será un signo pero para mí será un símbolo, en cambio la bandera de Italia será para el italiano un símbolo pero para mí será un signo.

Así como la humanidad se yergue en una polifonía de lenguas e idiomas intentando una misma comunicación, de forma semejante, por diversos caminos el ser humano busca lo trascendente, lo que está más allá de las formas y de los sentidos, eso que tiene muchos nombres y que los cristianos llamamos Dios. Si todas las notas musicales fuesen iguales Beethoven y Schumann hubiesen existido en vano.

Como en una enorme red que trasciende edades y culturas, las distintas religiones han recogido los miedos y aspiraciones más profundas de la humanidad. Y así como Mozart transcribía en un pentagrama las melodías que percibía, el ser humano ha ido recopilando historias sagradas y tallando en piedras y en templos sus anhelos más profundos y las experiencias que lo han transformado.

Y ahora, como ejemplo de un símbolo religioso tomemos el símbolo mejor conocido y más representativo del cristianismo: la cruz.

Kálathos
Escuela Transdisciplinaria Metro-Inter

Al abrir la Biblia veremos que está enmarcada como en un gran paréntesis por dos árboles: al principio, en el cap 2 y al final, en el último capítulo. Más aún, a medio camino encontramos otro árbol. Al principio encontramos el árbol de la ciencia del bien y del mal y el árbol de la vida. La primera pareja come del árbol de la ciencia del bien y del mal, lo que ocasiona su expulsión del paraíso y la prohibición de comer del árbol de la vida.

A medio camino encontramos otro árbol, el árbol de la cruz. Es interesante señalar el que en la predicación de los apóstoles, al hablar de la muerte de Jesús en la cruz, no hablan de cruz, sino de madero. La idea es que el árbol de muerte del paraíso se transformó en árbol de vida al ser regado con la sangre de Jesús. El libro del Apocalipsis, el último libro de la Biblia, termina diciendo que los bienaventurados comerán del árbol de la vida, el segundo árbol del paraíso de cuyo fruto no pudo comer la primera pareja.

Veamos ahora un crucifijo. La cruz es una variante del árbol. En todas las religiones el árbol es bien importante. Pensemos en un niño del campo que tan pronto abre los ojos ve junto a sí una ceiba, él crece, se avejenta y muere y la ceiba continúa reverdeciendo. El árbol con sus raíces, tronco y ramas señala los tres planos de la existencia: las raíces - el mundo de los muertos; el tronco - el mundo de los vivos; las ramas - el mundo de los dioses y los espíritus. El árbol simboliza todo lo bueno de la creación: alimento, fruto, madera, sombra, nido a las aves, etc. Mientras los animales se alimentan de las plantas y de otros animales para poder vivir, el árbol no necesita de nadie.

La cruz: los cuatro puntos cardinales; el palo vertical - los dos movimientos del hombre, hacia su interior y hacia dios; el palo transversal - derecha e izquierda (el buen y el mal ladrón). La cruz es el eje del mundo.

El Cristo - el nuevo Adán. El antiguo peca al rechazar la condición humana - quiere ser inmortal.

El Nuevo acepta la totalidad de la condición humana, no sólo la muerte, sino una muerte injusta y dolorosa.

PIEZAS

1 - crucifijo

2 - Nazareno

3 - Trinidad

4 - Santa María de la Valvanera

5 - Reyes Magos

6 - Buda y discípulos

7 - Cabeza de Buda estilo Gandhara

8 - Tara

9 - Urna de Momia

Biblia de Lutero

Escrituras Hebreas

Escrituras Cristianas

Corán

Con toda su belleza, los símbolos tienen un gran peligro: el no trascenderlos, el quedarnos en el símbolo y no ir a lo simbolizado. Todos corremos el riesgo de volvernos fundamentalistas. Símbolo por símbolo, imagen por imagen

qué más da que sea una imagen visual o una imagen literaria; lo importante es que no he trascendido. La historia de Adán y Eva.

"Cuando el sabio señala a la luna, el tonto mira el dedo".

Y para terminar una nota personal.

Cuando yo era un niño mi padre hablaba mucho con mis amigos, no importaba su edad. Después, yo les preguntaba qué les había dicho mi padre y así, yo aprendí mucho, mucho de muchas cosas, pero sobre todo aprendí cosas de mi padre que mi padre no me había dicho, pero que se lo había dicho a mis amigos.

Al atardecer de mi vida me encuentro preguntando a mis nuevos amigos - espiritistas, budistas, ateos - qué les ha dicho mi Padre que a mí no me ha querido decir. Confieso que me estoy enterando de muchas cosas de mi Padre que no sabía y que ni Jesús me había dicho. Y, por eso, cada día me siento más feliz ...

Juan J. Santiago, S.J.

Universidad Interamericana - Recinto Metropolitano 17 de febrero de 2010

Luis de la Haba y la paradoja de la modernidad

“Ser modernos es vivir una serie de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo destruir las comunidades, los valores, las vidas y sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar el mundo y hacerlo nuestro.”

M. Berman

Por Deledda Cros

Las vanguardias marcaron con un doble giro la trayectoria del arte moderno. Por un lado, pusieron en entredicho la idea clásica de imitación (el arte moderno ya no estaba interesado en imitar la naturaleza) y se apartó de la tradición mimética. Tampoco deseaban continuar con la tradición del realismo narrativo, iniciada en los primeros años del Renacimiento italiano. Para la modernidad vanguardista, la pintura no era ni podía volver a ser una expresión del espíritu entendido como aura, ni podía estar vinculada con un nuevo sentido de culto, aunque éste fuera de carácter secular.

Las vanguardias históricas iniciaron el viraje hacia el manejo material de un nuevo tipo de objeto artístico regulado por un eje paradigmático emergente, marcado por una percepción individualista del entorno y de la cultura, junto a la incorporación en la obra de arte del mismo ritmo acelerado presente

en las grandes ciudades durante sus primeros contactos con el mundo de la máquina y de las manufacturas (el Futurismo). Esta nueva sensibilidad ante lo moderno, contaba con un nuevo tipo de imaginario que se apoyaba en la fantasía y en las imágenes generadas por el subconsciente (el Dada y el Surrealismo) a partir de un saber pre-lógico e intuitivo que se había alejado de las nociones canónicas del arte realista.

Durante las primeras décadas del siglo XX, esta sensibilidad emergente sentó las bases para una profunda transformación en los criterios que habrían de definir la obra de arte y la relación, cada vez más inclusiva, del público como consumidor de nuevas y diferentes modalidades de la expresividad artística.

Figuras como la de Marcel Duchamp y un poco más tarde Jean Dubuffet, Andy Warhol y Jean Michel Basquiat, incorporaron la influencia de la cultura popular urbana y la práctica callejera del graffiti, logrando llegar a disolver la hoy ya superada separación entre el objeto manufacturado mediante procesos de reproducción industrial y el objeto artístico producido por medios artesanales. Marcel Duchamp con sus *ready – mades* contribuyó a fundar el legado de la voluntad y el poder de designación del artista para transformar un objeto habitual (una pala de nieve), el fragmento de un objeto (la rueda de una bicicleta) o la reproducción fotográfica de una obra de arte tradicional (la Gioconda, a la que Duchamp le pintó un bigote) hasta convertirla en una obra de arte moderno.

Jean Dubuffet, por su parte, amplió los márgenes de inclusión en el perfil de lo que hasta ese momento era designado como objeto artístico. Para este pintor no era necesario que el agente productor de la obra de arte tuviera que haberse formado en una Academia o en un taller bajo la supervisión de un artista reconocido. Bastaba con que una persona se pusiera a pintar, fuera ésta un niño, un paciente mental o *un pintor amateur*; su obra tendría la misma legitimidad que la realizada por un artista entrenado en las técnicas tradicionales de producción artística; sobre todo, cuando ya no regía un canon de belleza de aplicación universal. El arte en bruto o rústicamente hecho, no podía ser

formalmente descalificado. Con Warhol, junto al gran despliegue del arte Pop en los 60, y un poco más tarde con Basquiat, los motivos y los signos de la cultura urbana de consumo se vuelven no sólo elementos temáticos, sino objetos con un carácter icónico incorporado, que forman parte del proceso material de construcción de arte moderno. A pesar de que durante la segunda mitad del Siglo XX, la modernidad asuma una diversidad de trayectorias de carácter programático y estilístico, las dos formas básicas de producir el objeto artístico se articulan alrededor de una doble perspectiva constituida por el abordaje informal y el conceptual de la obra, aunque estas dos formas de asumir el proceso de creación no sean en la mayoría de los casos estructural ni ideológicamente excluyentes.

La pintura de Luis de la Haba y su colección titulada **Pinturas recientes**, que actualmente presenta la Galería CAI de la Universidad Interamericana – recinto Metro -- se inscriben dentro de esta tradición de ruptura, característica del arte moderno. La iconografía que el artista despliega en sus cuadros (sillas, autos, figuras humanas, bombillas, aviones y edificios) forma parte de los motivos fundamentales de la modernidad y su pintura asume la doble plataforma conceptual e informal característica de la vanguardia histórica.

La superficie de sus cuadros mantiene un patrón de composición que no obedece a criterios de jerarquía ni se articula de acuerdo a la noción tradicional de unidad compositiva ya que en su pintura las partes establecen una relación libre y abierta, basada en la proximidad y en la yuxtaposición de los objetos representados. Su dibujo también recoge la puesta en valor del garabateo y de la expresividad infantil, que el artista propone como una fuente de ampliación de la expresividad plástica. Con el uso de la mancha, el tachón y la borradura, las pinturas de Luis de la Haba generan un efecto de contraste intencionalmente moderado, que a cierta distancia del observador, contribuye, por un lado, a realzar los efectos lineales de su dibujo y por otro -- cuando el punto de vista del observador se aleja --- , ese mismo fondo irregular, invisibiliza los elementos figurativos de la pieza y transforma el lienzo en una

nueva superficie, donde la abstracción y la gestualidad informal adquieren un nuevo nivel de relevancia, que le imprime al cuadro una segunda apariencia, mediante este doble registro que establece un juego de alternancias entre lo figurativo y lo abstracto.

En esta colección de pinturas recientes, también se puede advertir el desarrollo de un discurso alegórico en el que se perfila una representación crítica de algunos aspectos de la modernidad vinculados a una experiencia generalizada de desarraigo, en donde los espacios de convivencia se han ido reduciendo hasta convertirse en un *no-lugar*, en el que no existen unas relaciones duraderas, que permitan al individuo reconocer al otro como un prójimo y al que sólo le une unas prácticas habituales regidas por un interés utilitario y por una razón socialmente instrumental.

En un cuadro como **Carro con bombilla** (2007), se puede apreciar el manejo de ese doble registro (figuración – abstracción) que mencionamos anteriormente como un abordaje característico de la modernidad y de la pintura de Luis la Haba. El manejo de figuras yuxtapuestas rodeadas por una acumulación de trazos con una impronta emotiva de origen tachista, produce la sensación de un ordenamiento intencionalmente arbitrario de la composición, que abre la posibilidad de percibir esta pintura como una imagen abstracta con un alto nivel de ambigüedad, donde se borra o bloquea cualquier intencionalidad narrativa y se tiende a valorar los aspectos expresivos, gestuales y cromáticos de la obra.

También existe otra vertiente interpretativa, donde el cuadro genera un orden narrativo emergente, que permite al observador distinguir la figura emblemática del automóvil y de la bombilla, como dos signos propios de la iconología tecnológica, con un potencial simbólico que alude a una crisis que puede tener implicaciones vitales y existenciales mucho más amplias y complejas que la mera inclusión anecdótica de dos de los objetos más representativos de la sociedad industrial.

En otra de sus pinturas titulada **Carro con sillas 1** (2008), de la Haba juega con formas geométricas donde utiliza el rectángulo, el cuadrado y el cilindro para confeccionar un avión, tres sillas y

un automóvil, que aprovechan los perfiles propios del dibujo, el humor y la fantasía infantil para ofrecernos un registro fantástico de objetos que flotan en el aire sin ninguna justificación aparente, donde la posible contaminación metonímica de la figura del avión podría trasmitirle a las tres sillas y al automóvil sus capacidades de vuelo.

Del las nueve pinturas presentadas en la muestra, la titulada **Músicos 1** (2007) es la única que difiere por su tratamiento estilístico y por los elementos temáticos que aborda. La pieza está compuesta por tres músicos que utilizan instrumentos de cuerda y de viento y que parecen estar ofreciendo un concierto ante un público en un espacio abierto (posiblemente la Plaza de Recreo de algún pueblo del interior de la isla). La figura de los músicos y la cabeza de uno de los asistentes, conservan una frontalidad hierática que nos recuerda las tallas de los santos de palo y el arte popular. El manejo del color registra un mayor dinamismo, ya que muchas de las pinturas que forman parte de la muestra, incorporan fondos donde predomina un color homogéneo, a pesar de que de la Haba utilice la mancha y la tachadura para romper con esa regularidad cromática.

Si consideramos la exposición en su conjunto, podríamos afirmar, que el peso y la presencia de los objetos es mucho más evidente que la presencia de la figura humana. Esta falta de protagonismo del sujeto, puede ser sintomática y también indicadora de que en la base del trabajo plástico de Luis de la Haba, subsiste un discurso implícito sobre la pérdida de los valores humanos en una sociedad que ha apostado por una modernidad donde la máquina, la producción en serie, las nociones de eficiencia y de utilidad, parecen haberse impuesto a las tradiciones del humanismo y del pensamiento ilustrado.

LA INSOLENCIA: ¿MODA CULTURAL O CULTURA DE INSOLENCIA?

Dra. Angie Vázquez
Psicóloga Clínica y Social-Comunitaria
Enero 2010

INTRODUCCION

En años recientes, varias cadenas noticiosas norteamericanas han denunciado el notable aumento de incidentes relacionados a conductas problemáticas matizadas por ira, rabia, enfado y comportamientos bizarros, o desfachatados, que han sido identificados como actos de insolencia. Mediáticamente, el asunto ha sido enfocado desde la perspectiva de la violencia social, la rebeldía generacional y/o desde la patología personal. A los norteamericanos les sorprende, sobre manera, este cambio en la conducta social del ciudadano promedio. Una de las dimensiones que más ha llamado su atención ha sido el "road rage", que en español significa rabia en la carretera, para lo cual han creados programas de ayuda terapéutica, popularmente conocidos como escuelas de control del coraje ("anger-control schools").

También ha llamado su atención el paulatino, pero consistente, aumento de comportamientos insolentes (como el "mooning", o mostrar traseros en público), altamente jactanciosos y violentos (como las matanzas tipo "random shootings" en escuelas o centros laborales) o hiper-sexualizados (como en el "sexting" y/o los portales de pornografía en la Internet) que son fácilmente accesibles en las páginas en la red cibernética. YouTube ha sido el portal preferido para esta difusión masiva, seguido en popularidad por Facebook y MySpace.

¿La gran paradoja? A pesar de la sorpresa e incomodidad que un gran sector de la población norteamericana ha expresando ante la proliferación de conductas chocantes y de la intensa difusión pública que reciben, surgió una nueva categoría de programas televisivos que estimulan el voyerismo colectivo, precisamente, de la insolencia. Estos programas se clasifican en la categoría de espectáculos realistas ("realities shows") configurados como programas de competencias o entretenimiento. Ejemplos de estos son: "The biggest losers", "The bachelorette", "Interventions" y "Celebrity Rehab", y otros de origen latino como "Doce corazones", "La comay", "No te duermas" y "El club de Sunshine". Este tipo de programación presenta conductas que rompen con los modelos tradicionales de aceptabilidad a valores sociales como el decoro, la privacidad, la dignidad, el auto-amor, el respeto, la intimidad y la confidencialidad, entre muchos otros.

Otros tipos de programas equivalentes, los de comedia caricaturizada como "Los Simpsons", "South Park" y "Family Guy", utilizarán la insolencia como herramienta esencial en sus libretos humorísticos. Aunque Aristóteles decía que el humor era una forma de "insolencia educada", nos parece dudoso que su definición pueda aplicar a estos programas donde la insolencia se

usa intencionalmente para humillar o injuriar.

La insolencia mediática no escapa de la preocupación crítica de analistas, comentaristas, ni del público en general. La cantante judía-norteamericana Bette Middler, en entrevista televisiva por CNN en el programa de la comedianta Joy Behar del 29 de septiembre de 2009, comentaba que la forma en que se estaban comportando las personas en Estados Unidos era "fea", y que las nuevas formas de ataques personales no parecían provenir de personas civilizadas, educadas o adultas. Ambas comediantes criticaron, de paso, el abuso mediático de la libertad de expresión, en personas como Glenn Beck, un periodista ultra-conservador republicano, altamente insolente en su propio programa televisivo, que da libre rienda a comentarios agresivos, ofensivos, racistas y chauvinistas. Beck ha defendido su insolencia periodística desde el derecho que le otorga la primera enmienda de la constitución norteamericana sobre libertad de expresión, que algunos, convenientemente, han denominado "insolencia respetuosa", o el derecho a criticar libremente.

LA TÓXICA SOPA MEDIÁTICA

Confusas resultan las investigaciones periodísticas que denuncian la intensa cobertura mediática a tantos incidentes de conducta insolente. Entre otras cosas, podríamos preguntarnos si es posible que los medios se analicen de forma objetiva a sí mismos. Además, debemos preguntarnos: ¿Por qué se hace ese tipo de reportaje?, ¿Cuáles son los criterios usados para determinar lo que debe ser noticia? Una vez se ha escogido la noticia, ¿por qué se repite y repite hasta la saciedad? ¿Es este tipo de conducta lo que debe ser reportada? ¿La insolencia se reporta para detener su proliferación, o es que la insolencia ya es noticia por sí misma como estrategia intencionada de mercadeo noticioso? ¿Quién hace el libreto de los noticiarios? ¿Es la insolencia lo que la gente desea conocer, es lo que la gente merece ver?

Potter y Kappeler (2006), en su libro *Constructing crime: Perspectives in making news and social problems*, analizaron noticias de crímenes que han sacudido la nación norteamericana así como las políticas internas, incluyendo los códigos de ética del periodismo, que los medios de comunicación masiva utilizan para seleccionar lo que es merecedor, o no, de ser noticia. Sus análisis plantean que los lectores deben ser más astutos, y por ende, menos inocentes, al escuchar las noticias deconstruyendo el mensaje mediante preguntas analíticas tales como: ¿Quién decide comunicarla?, ¿Quién se beneficia de esta comunicación?, ¿Qué objetivos tiene su difusión?, entre otras. En su opinión, la presentación intensa de noticias violentas ha logrado crear un efecto de "seducción y cautiverio" entre los espectadores que promueven el miedo social y fomentan el desarrollo de actitudes conservadoras que, a su vez, favorecen la visión de "política dura". Todo esto tiene el efecto de manipular los electores hacia políticas menos humanitarias y más controladoras. A pesar de sus conclusiones contundentes, los autores dejan abierta la necesidad de hacer más investigación sobre el efecto real de los medios en la conducta criminal o patológica.

¿Estamos viviendo en una cultura donde la insolencia es la nueva propuesta posmoderna de interacción social? Pasadas generaciones fueron educadas dentro de valores sociales que

planteaban la grosería, la violencia verbal, la chabacanería, la vulgaridad, la cafrería, la conducta impulsiva y explosiva como asuntos de mal gusto, de una parte, y de baja educación, de otra. La insolencia nuestra de cada día, no formaba parte de los modelos normativos tradicionales a seguir. Aunque algunos critican esta socialización tradicional como una de "doble estándar" o de hipocresía, lo cierto es que la educación tradicional declaraba, oficialmente, tales comportamientos como acciones públicas de mal gusto, pobre educación o falta de moral.

Desde la perspectiva científica de la Psicología Social cabe preguntarse: ¿Va en aumento la insolencia? ¿Estaba ocurriendo ya pero no se notaba tanto porque no se hacía pública ni se le permitía convertirse en espectáculo de masas? ¿Es la insolencia un asunto generacional?, ¿Es asunto de cultura, o incultura, como algunos dicen, si es que acaso la incultura existe?, ¿Será un asunto de cambios en valores sociales?, ¿Es asunto de clase social o etnias? ¿Se puede explicar la insolencia cómo adquisición de malas costumbres ante la "pérdida" de valores tradicionales?

Sobre todo, nos parece importante preguntarnos: ¿Cuál es el impacto de la insolencia? Diversos estudios realizados en Estados Unidos por la oficina del Cirujano General, La Sociedad Americana de Médicos, la Asociación Americana de Psicoanálisis, re-confirman que el aumento en la exposición continua de estímulos mediáticos violentos incrementa la insensibilización del público sobre los hechos reportados (Klite, 1999). La programación de noticias al aire ha creado "un guiso tóxico" ("toxic stew") que, en opinión de Klite, contribuye a la cultura de la violencia de forma similar a los juegos electrónicos, la Internet y la lírica de la música popular urbana pop. Con el incremento de la violencia, los actos insolentes también son más frecuentes; en opinión de personas de edad avanzada, los jóvenes de hoy parecen más insensibles al mal gusto, la profanación, las palabras soeces, el humor de doble sentido, etc.

QUE ES LA INSOLENCIA

El diccionario de la real lengua española (RAE) define insolencia como atrevimiento, descaro, dicho o hecho ofensivo, y/o acción temeraria o violenta. Proviene de la palabra latina "insolentia" y lleva como sinónimos palabras tales como: irreverencia, desvergüenza, desfachatez, osadía, atrevimiento, frescura, arrogancia, descortesía, impertinencia, irrespetuosidad, descaro, injuria o conducta despectiva.

La insolencia es una conducta que ha existido desde tiempos antiguos, a juzgar por la evidencia que la literatura antigua ofrece, indicando críticas a tal comportamiento, y considerándosele como algo indeseable. Así se refleja en la definición que el filósofo griego Teofrasto ofreciera: "Insolencia es burla o insulto manifiesto e injurioso a los demás". En aquellos tiempos, la insolencia de la palabra podía significar la muerte, como en el caso de Sócrates, quien pagó con su vida haber desarrollado, implantado y estimulado el uso de la metodología de la ironía sarcástica, o la insolencia filosófica, siendo acusado de corruptor de la juventud de su tiempo.

En los archivos del New York Times del 17 de octubre de 1870 existe una curiosa noticia que

trata sobre la insolencia de los mendigos de la época (NY Times, 1870). La noticia cuenta de un joven mendigo que pedía dinero indicando que no tenía donde dormir y cuando le dijeron que existía un hogar para jóvenes que podía recogerle, se alejó ofendido porque quería dinero y no consejos. Esa insolencia resulta muy similar a situaciones del presente, más de un siglo después, cuando en situaciones parecidas se ofrece comida a deambulantes que no interesan ayuda para alimentos sino dinero para buscar la droga que les "cura".

En tiempos antiguos, la insolencia era rechazada, sancionada y ocultada. Un acto insolente era asunto de vergüenza social en clara referencia a la existencia de un código social normativo. Al presente, esto no ocurre así. Ha cambiado la magnitud de la exposición pública de la insolencia, así como la forma en que se refuerza, consciente o inconscientemente. Ahora, algunas manifestaciones de insolencia no se ocultan. Al contrario, se convierten en objeto de espectáculo...y algunas son objetos de aplausos, loas y ovaciones por las masas.

Con frecuencia, la insolencia se asocia a ciertas etapas de la vida, como en la adolescencia, y se asume como algo a ser esperado (¿normal?). También la encontramos aplicada al análisis de algunos comportamientos políticos. En ambos casos, la insolencia suele asociarse con rebeldía. Dependiendo de la perspectiva de quien lo reporta, o analiza, puede ser rebeldía "de la buena", o rebeldía "de la mala". No obstante, es claro que la insolencia también puede ser interpretada como arrogancia y maldad que se manifiesta en falta de respeto a otros seres humanos.

En el discurso social popular, la insolencia también se equipara fácilmente a ciertas conductas transgresoras o patológicas. En Psicología se habla, por ejemplo, del trastorno de personalidad antisocial. En Sociología se habla de sociopatía, como su equivalente. Adjudicar la insolencia a factores de pérdida de control emocional del sujeto es la explicación más fácil y económica, aunque no necesariamente la más simple ni correcta. Este tipo de explicación responde al paradigma de la culpabilización del sujeto, y nos aleja de mirar el sistema para explorar cuáles factores macro-sistémicos están incidiendo en la promoción de la conducta insolente.

En la imaginaria social se asume que hay más actos de insolencia en las grandes urbes industrializadas que en las zonas rurales y agrícolas; o sea, que la insolencia, y la consecuente transgresión, aumentan con el urbanismo. La transgresión significa, literalmente, "agresión que trasciende", y se refiere a estar fuera de las reglas sociales establecidas. Esta definición nos ayuda a entender por qué resulta tan fácil relacionar insolencia con transgresión o psicopatología en el discurso popular. La transgresión es una violación a leyes o estatutos establecidos; es una falta o una anomalía. Quien es objeto de insolencia, o testigo de un acto insolente, percibe la violación de alguna costumbre, estatuto social o norma. En todo caso, la insolencia tiende a percibirse como falta de moderación en alguna conducta. La insolencia siempre constituye un exceso.

Pero la insolencia no es, sólo, una descontrolada explosión de emociones, ni una catarsis del sujeto al romper reglas sociales. La insolencia es una construcción cognitiva que se aprende en sociedad, tanto en sus significados o conceptualizaciones como en sus diversas interpretaciones

y en los tipos de conducta específicos que ejemplifican tal conducta, tradicionalmente tildada de inapropiada e inaceptable. En otras palabras, la categoría social de "insolencia" nos ayuda a interpretar comportamientos como fallas del sujeto en la conducta social tradicional. Se requieren, entonces, de otros elementos cognitivos racionales para "ver o sentir" la insolencia. Nos referimos, particularmente, al respeto y la dignidad.

El respeto es un valor social que se enseña y aprende en sociedad como parte de un marco referencial normativo que regula el comportamiento psicosocial. Respeto es todo aquello que reconoce el valor de la persona. El concepto se usa como antónimo de insolencia; esto es, la insolencia se configura como una falta de respeto. También puede ser aplicado a objetos, o cosas, cuando contienen simbolizaciones de valor cognitivo para el sujeto; o sea, productos humanos que se construyen como objetos de valor. La bandera de un país, los monumentos históricos e incluso hasta la propiedad privada son ejemplos de objetos respetables.

El respeto se enseña como parte de un "código de honor" tradicional entre personas. Es un valor social antiguo que ha trascendido por siglos hasta el presente. El psicólogo puertorriqueño, Antonio Díaz-Royo (1974), analizó en Puerto Rico los conceptos del respeto y la dignidad en la década de los 70's. Este catedrático, ya retirado de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, decía que el respeto constituye una regla de oro social que se expresa como "no hacer a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti". También puede expresarse de manera invertida positiva, esto es, "hacer a otros lo que te gustaría que te hicieran a ti". La falta de respeto, consecuentemente, es lo que aprendemos a interpretar como una violación a la regla de oro. Cuando la falta ocurre, el comportamiento se interpreta como insolencia, abuso de confianza, o transgresión al espacio psicológico personal de un ser humano. La falta de respeto se configura como delito social cuando el comportamiento insolente de una persona afecta, ataca, menoscaba o hiere la dignidad propia o la de otro ser humano.

La dignidad, a su vez, proviene de la palabra latina "dignitas" y es el atributo que se otorga a la persona digna. Lo digno es extremadamente valioso en las sociedades donde predominan los valores tradicionales. La dignidad se refiere al valor intrínseco que desarrolla el sujeto frente al "otro", que es lo mismo que decir que se necesita de lo social para establecer el mérito de la dignidad.

El Dr. Díaz-Royo (1974) decía que la dignidad se manifiesta en juegos de "caras" sociales. La persona digna es valorada desde los otros aumentando su propio valor interno y tiene, o gana, "cara social". A la persona digna le apoyamos en una falta, error o desgracia, mediante el juego del "salva-cara" en tanto que la persona indigna se expone a la consecuencia del "desenmascaro" o el juego de "perder cara". La dignidad y el respeto se construyen, pues, como códigos morales relacionados a la "honra" o el "honor social" del sujeto social. Así construido, la insolencia es una falta de respeto que constituye un abuso de confianza y una agresión a la honra de un ser humano en el teatro de la vida social. La insolencia es una degradación social al valor intrínseco del sujeto. ¿Qué provoca las faltas de respeto y la insolencia? En la revisión de literatura psicológica sobresalen las teorías de la crianza disfuncional y las de influencias socio-

ambientales negativas (ejemplos: las de modelaje y aprendizaje social por imitación) como principales causas.

La conducta insolente es considerada una seria falta de respeto cuando, sobre todo, recurre al insulto personalista en donde se ofende la persona mediante ataque a su familia. La legisladora puertorriqueña, Albita Rivera (2009), declaró al cantante René Pérez "*insolente*" cuando éste se expresó ofensivamente sobre el gobernador de Puerto Rico en función a los despidos masivos de empleados gubernamentales que contradecían sus promesas de campaña electoral, llamándole "*...hijo de la gran p...*". En el discurso público, el insulto quedaba configurado por concepto de la mención ofensiva y peyorativa a la figura de la madre del gobernador. Lo interesante es que la reacción de la senadora para Calle 13 incurrió también en insultos usando calificativos como "*cerdo cobarde*", "*corrupto con arte*", "*maltratador y explotador de mujeres*", entre otros. La percepción de la ofensa insolente parece justificar que el insulto sea contestado con otro insulto. Aunque la primera dependía de palabras soeces y la segunda se hizo con palabras más refinadas, la injuria fue contestada con otra. Pero, ¿cómo los perciben los que no forman parte de este cuadrilátero público de insultos? ¡Injuria por injuria....siguen siendo injurias, todas por igual!

La vida posmoderna expone al sujeto a dilemas, ambivalencias y complejidades que confrontan sus valores sociales tradicionales. Esto es inevitable en las sociedades complejas caracterizadas por diversidad humana y por la aceleración y multiplicidad de cambios sociales. Por un lado, se sanciona la violencia y, por otro, se admite como entretenimiento. La insolencia, que es una falta de respeto para algunos, puede ser, para otros, fuente de ingresos, criterio para la formación de imágenes sociales (como la imagen pública de personas famosas en el mundo de la farándula), o materia de entretenimiento jocoso.

Esta ambivalencia del concepto de insolencia, como en todo dilema que tiene connotaciones éticas, no es fácil de resolver. Por ejemplo: Uno de los principales autores y promotores de música del reggaetón en Puerto Rico, Tego Calderón, creó efervescencia en la discusión pública del país cuando hizo expresiones a un periódico relativos a que a él, personalmente, no le gustaba que su hija bailara al ritmo de su propio género musical. Confirmando que, en su opinión, esta música traía malas influencias a la juventud, informó a su público que retornaría a sus raíces musicales en busca de fusiones entre salsa y otros ritmos caribeños que incluyen "*el rap*". ¿El exhibicionismo insolente del baile hiper-sexualizado del reggaetón le parece inapropiado para su propia hija pero no para los demás? Compleja y confusa reacción fue la de este cantante cuando, mirando el mismo hecho desde dos prismas diferentes (padre y cantante) se enfrentó ante el conflicto descrito.

Algunos analistas plantean que el respeto se ha perdido como producto de sociedades posmodernas incapaces de socializar adecuadamente al sujeto, ni en la familia y ni en la escuela, en donde otros valores, como el excesivo individualismo, sustituyen valores sociales tradicionales de convivencia (Negrón Andrade, s/f).

"El respeto como valor en la interacción social ya desde la Antigüedad se

*vinculaba al orden y no a la persona, los términos latinos **respectus** y **observantia** hacen referencia a las leyes, evocan la actitud de atención y disposición a la obediencia efectiva, cuyo objeto es el poder constituido o la norma jurídica y el mandato jerárquico que de ella emana. La primera dimensión del respeto en la Antigüedad es la aceptación teórica y práctica del orden y sus necesidades. Para Santo Tomás de Aquino el respeto es un valor de conservación y que se transforma en valor de progreso. El respeto de un poder (**observantia**) es una virtud unida a la justicia, y es virtuoso en cuanto tanto es justo y únicamente lo es en relación con las decisiones morales legales de un poder legítimo. El respeto representa una forma de solidaridad social, mediante la cual el sujeto se vincula cordialmente con las personas a cargo del bien común". (Negrón Andrade, s/f)*

La insolencia también puede ser evidencia de no-conformismo en las nuevas generaciones que retan los valores tradicionales postulando cambios sociales en algunos componentes cotidianos de la cultura o en la estructura social. En 1924, León Trostky (1876-1949) hablaba de la insolencia para referirse a la grosería pasiva-apacible campesina y la grosería revolucionaria; pero, para Trostky, ambas eran benignas si ocurrían en un marco de respeto que permitiera establecer relaciones armoniosas necesarias para el progreso del estado y la nación.

Visto desde esta perspectiva, la insolencia es natural en el nuevo espíritu anarquista que caracteriza grandes sectores de las nuevas generaciones de finales del siglo XX y del nuevo milenio. Nada merece respeto, por lo que todo puede ser atacado insolentemente. En este caso, la insolencia rebelde es el indicador social que anticipa el advenimiento de un cambio social. Decía Sloterdijk (2007) que el sentido histórico de la insolencia radica en revelar y desenmascarar la verdad. Muchos jóvenes hablan de ser insolentes por que no pueden creer en nada (refiriéndose a esquemas y estructura de valores tradicionales) y quieren buscar nuevas verdades.

Pero esta actitud anárquica, no se justifica por sí sola; menos aún, si se convierte en el valor supremo de un individualismo extremo que trae consecuencias problemáticas. La naturaleza social inherente del ser humano es su condición gregaria. El ser humano no puede hacer desaparecer la sociedad sin hablar de su propia extinción. No puede, ni debe, escapar a su condición social porque con ello perdería su condición humana. Para que exista sociedad, el reconocimiento de la pluralidad y la alteridad es fundamental. En términos generales, la insolencia separa, aísla, excluye; en cambio, la tolerancia unifica. Así las cosas, la transformación social requiere de llegar a algunos acuerdos esenciales de cordialidad en los encuentros sociales.

El sociólogo español, Salvador Giner, sintió la necesidad de escribir un manual de convivencia o civismo social (2008) para atajar los efectos negativos de la industrialización posmoderna en España. Giner se preocupa, no por el efecto de progreso económico sino, por el trastorno cultural de la convivencia en el cual, afirma, existe una seria descomposición moral (García Fajardo, 2007). Entiende que es necesario recuperar el altruismo cívico y luchar contra la falta

de solidaridad y la exclusión social para recuperar una sociedad amable y participativa. Coincide con el planteamiento altruista de María Teresa de Calcuta quien dijo en una ocasión: *"Voy a pasar por la vida una sola vez; por eso cualquier cosa buena que yo pueda hacer, o cualquier amabilidad que pueda hacerle a algún ser humano, debo hacerlo ahora, porque no pasaré de nuevo por aquí"*. Pero la realidad contundente es que muchos estudios clásicos de la Psicología Social demuestran que el altruismo es una de las primeras conductas que desaparece en sociedades industrializadas, urbanas y de masa.

La complejidad demuestra que la conducta insolente puede manifestarse en diversos escenarios, bajo distintas circunstancias y por razón de múltiples objetivos o estrategias relacionales. Por eso se habla de la insolencia anónima (por ejemplo: las cartas anónimas o el grafiti en paredes públicas) y de la insolencia crasa directa y personal (de frente). Puede haber insolencia intelectual y estratégica, como en la ironía sarcástica de Sócrates que era parte fundamental de su método de la mayéutica; y también puede haber insolencia involuntaria, o inocente, como resultado de la ignorancia de no conocer costumbres o principios de otra cultura o clase social. La definición de insolencia está cargada de relativismos específicos dependiendo del contexto y época donde ocurra.

La insolencia puede ser, también, producto del comportamiento arrogante de aquel que se asume como un ser superior a los demás. El prejuicio social participa e influye en las percepciones sobre la insolencia. Las personas conservadoras describen como insolentes a la juventud, a los emigrantes, a los pueblos que consideran inferiores, a los liberales, a los disidentes, a los estudiantes universitarios, entre otros, cargándoles convenientemente con la culpa de todos sus problemas sociales. Desde esta perspectiva, la categoría *"insolencia"* cumple con una función de mecanismo de control social cuando se usa para estigmatizar y culpabilizar la diversidad social; o sea, la diferencia.

Todo lo mencionado nos lleva a preguntar si la insolencia, conceptualizada como conducta, actitud o principio valorativo de vida, es un avance o un retroceso en la historia de la humanidad.

CULTURA Y TRANSFORMACIONES

Cantante golpea reporteros; Mujer adicta se roba ambulancia para pasear; Hombre llama al 911 pidiendo le transporten al casino; Presidente niega haber sostenido relaciones sexuales con interna alegando que nunca hubo penetración; Artista se auto-gratifica en un avión frente a otra pasajera; Letra de canción sugiere que a las mujeres les gusta recibir nalgadas; Joven es asesinado por muerte de un perro; Estudiante ataca maestro al recibir mala calificación; Deportista niega infidelidad aunque doce mujeres muestran evidencia de relaciones con él; Mujer fue asesinada por haberse colado en la fila de un baño...

La expectativa de que en una sociedad debe prevalecer el comportamiento cordial por

efecto del respeto en la convivencia parece ser una expectativa del pasado, a juzgar por muchos comportamientos insolentes que vemos en la vida cotidiana posmoderna. La palabra "cordial" se refiere al comportamiento de "cortesía"; y proviene de la palabra latina "corde" que significa "corazón". Ser cordial significa relacionarse con afabilidad de corazón con otros seres humanos. Estos conceptos nos refieren, también, a otros valores y características, tradicionalmente óptimas, como la compasión con el otro y la humildad propia. Una persona compasiva y humilde raramente incurre en comportamientos insolentes, los asume como conducta inapropiada y trata de evitarlos.

¿Hemos perdido humildad, cortesía, tolerancia, paciencia y cordialidad? El periódico "Primera Hora" de Puerto Rico publicó un artículo titulado "Seamos tolerantes" (Martes, 5 de enero, 2010) en el que señala la falta de tolerancia como causa de 7 de los 13 asesinatos acaecidos en tan solo los primeros cinco días del nuevo año. La pérdida de civismo social ha sido uno de los principales resultados de la insolencia en nuestra sociedad, según conclusiones de varios analistas entrevistados para este reportaje. La conducta disruptiva insolente ha traído consecuencias nefastas a la calidad de vida en la sociedad puertorriqueña. Los psicólogos Salvador Santiago y Ada Irma Vélez reconocen que hemos perdido valores de convivencia y solidaridad social planteando la necesidad de re-estructurar la educación familiar y escolar para recuperarlos (Primera Hora, 2009).

¿En qué momento se fundieron los significados del derecho de expresión con la insolencia? Una parte de la confusión puede provenir de haber asumido la "tolerancia" como sinónimo de indiferencia; esto es, de no reaccionar, no opinar, no llevar la contraria o no intervenir. La indiferencia del espectador es un fenómeno típico de sociedades masivas en las cuales la responsabilidad se desplaza a segundos y terceros en el cual el sujeto, primera persona, se vuelve invisible o accidental. La humanidad, al ser sometida al hacinamiento, transforma la convivencia en indiferencia, o apatía, con el otro. Estudios lo confirman una y otra vez.

¿Qué tipo de sociedad es a la que aspiramos como pueblo? Las grandes y aceleradas transformaciones sociales y culturales son la orden del día en muchas sociedades, pero no vienen de gratis. Con sus beneficios de progreso también se arrastran, o crean, serios problemas sociales. Desde su propia perspectiva los describe Salvador Giner, premio nacional de Sociología en España:

"Somos una sociedad muy insolente. Hemos dado tantas cosas a nuestros niños que ahora les damos hasta insolencia. Insolencia y caos. Hay un problema de anomía o falta de ley. No tenemos creencias: somos indiferentes a la iglesia y al partido comunista, por simplificar así las ideologías. Estamos perdiendo referentes. Se disgregan los valores." (Giner, 2002)

En opinión del sociólogo puertorriqueño, Manuel Torres Márquez, gran parte del ambiente de insolencia que vivimos en Puerto Rico se promueve desde sectores estructurales de nuestra sociedad. Desde los mismos partidos políticos y el gobierno, se incurre en insolencias frecuentes mediante estilos comunicacionales de "guapos de barrios" (Torres, según Justicia

Doll, 2009). El menosprecio a los derechos humanos y civiles estimula un ambiente de intolerancia y violencia, en su opinión. De igual forma, la falta de propósitos y actitudes solidarias entre partidos políticos empeora el clima social de violencia además de no ayudar en la búsqueda de soluciones a problemas del país. La responsabilidad de estos sectores es grande puesto que la condición inherente del político es estar en la mirilla pública, pero no sólo en Puerto Rico ha aumentado la insolencia oficialista gubernamental. En Estados Unidos, en Inglaterra, en Tailandia, en Italia, Paraguay, Bolivia, y en muchos otros países, se han reportado acontecimientos relacionados a conducta insolente y agresiva en aquellos que dicen ser representantes y modelos del pueblo. Eventos como el del senador republicano Joe Wilson interrumpiendo un discurso presidencial de Obama al gritarle "mentiroso", rompiendo así toda regla protocolaria del Congreso norteamericano, no dejan de sorprender al mundo.

Se comenta que la sociedad ha perdido los modelos apropiados porque muchos de los que se presentan en los medios y en la vida pública ya asumen conductas agresivas, violentas, irrespetuosas e insolentes, pero la sociedad no existe en la abstracción ni en el vacío. Cosificar la sociedad no ayuda a encontrar soluciones al giro de la insolencia posmoderna. Todos somos responsables de los cambios sociales, los hayamos iniciado o no, así como de la dirección que ha tomado nuestra vida social.

Lo que es obvio es que sin respeto es muy difícil la sana convivencia. Sin el debido aprendizaje del respeto no se puede ser cordial, humilde, justo ni ponderado con los otros. Se puede discrepar con respeto, incluso con molestia genuina e intensa, pero sin perder la noción de valor del ser humano. El ataque personalista es tan dañino como la indiferencia que nos lleva a ser apáticos ante situaciones ofensivas. La familia, la escuela, la iglesia, los gobiernos, las organizaciones de base comunitaria, las instituciones privadas, los partidos políticos, todos comparten la misma responsabilidad de enfrentar las conductas disruptivas insolentes estableciendo comportamientos alternos positivos dentro de un marco de respeto.

El respeto, que es producto social, necesita de estructura así como de la valorización cognitiva interna del sujeto. Tal parece que no estamos enseñando correcta, ni consistentemente, lo que es una relación respetuosa. Tal vez estamos enviando mensajes contradictorios o débiles. Tal vez, simplemente, la cordialidad es cosa del pasado, y el respeto, ha quedado como un valor sustituido por la insolencia violenta, agresiva y desfachatada como código posmoderno de relación social. Personalmente, prefiero vivir en una sociedad del respeto (del latín "respectus"; atención, consideración o reconocimiento de la dignidad de la persona) como regla fundamental del código social, en la que pueda practicar, además, la "insolencia educada" socrática en perfecto balance, sin caer en la injuria ni en la ofensa alevosa.

REFERENCIAS:

Díaz Royo, A, (1974). "Dignity and Respect: Two Subjects in Puerto Rican Traditional Culture".
Berry (comp) Applied Cross-cultural Psychology (Holland). (Material Fotocopiado).

Fischhoff, S. (2008). Psychology Today. Blogs: The media zone; How the media makes sense and nonsense of the world. Media Violence, Grand Theft Auto IV, and the Fate of A Nation. Is Grand Theft Auto IV foretelling the end of culture? Recuperado en <http://www.psychologytoday.com/blog/the-media-zone/200806/media-violence-grand-theft-auto-iv-and-the-fate-nation>

García Fajardo, J.C. (2007). De la orfandad a la insolencia. Agencia Latinoamericana de Información. ALAI. Recuperado en <http://alainet.org/active/16510&lang=pt%3Cfont%20color=>

Giner, S. (2002). Somos una sociedad muy insolente. (Entrevista). Blog. La coctelera. QpiensasD. Recuperado en <http://kpiensasd.lacoctelera.net/post/2007/02/23/salvador-giner-premio-nacional-sociologia-somos-una>

Justicia Doll, S. (2010). Seamos tolerantes. Periódico Primera Hora. Panorama. 05.01.10. P. 2-3.

Justicia Doll, S. (2010). Faltos de líderes reales. Panorama. Periódico Primer Hora. 05.01.10. P. 4.

Klite, Paul. (1999). TV news and the culture of violence. Rocky Mountain Media Watch Texts #6. Recuperado en <http://www.bigmedia.org/texts6.html>

New York Times. (1870). Insolence of street beggars. Archivo de noticias. P. 8. 17 de Octubre de 1870). Recuperado en <http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9A0CE1DA113DE53BBC4F52DFB667838B669FDE>

Potter y Kappeler (2006). Constructing crime: Perspectives in making news and social problems. Waveland Pr, Inc; 2nd edition.

Primera Hora. (2009). Albita Rivera llama a René de Calle 13 cerdo corrupto con arte para insultar. Gobierno y Política. 16 de octubre de 2009.

Primera Hora. (2009). Residente le tira con tó'a Fortuño. TV. 15 de octubre de 2009.

Sloterdijk, P. (2007). Crítica de la razón cínica. Ediciones Siruela, S. A. Madrid. España. Pp. 175-224.

Tego Calderón acepta que el reggaetón es negativo. (2006). Blog. Recuperado en <http://www.blogreggaeton.com/tego-calderon-acepta-que-el-reggaeton-es-negativo/>

Trosky, L. (1924). Problemas de la vida cotidiana (1924). Capt. VIII. El respeto y la cortesía como condiciones necesarias para unas relaciones armoniosas. Recuperado en http://www.ceip.org.ar/160307/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=703

Veale, T. (2006). Educated insolence. Philosophy Talk; (Cogito, ergo blog). Recuperado en

http://theblog.philosophytalk.org/2006/02/educated_insole.html

Fischhoff, S. (2008). Review: The Media and Violence Juncture: Where Ideology Creates an Empirical Science Myth. *Journal of Media Psychology*, V 13, No. 2, Spring, 2008. Recuperado en http://www.calstatela.edu/faculty/sfischo/Media_and_Violence_Connections.html

LAS CARAS DEL OCIO: APROXIMACIONES PSICOLOGICAS

DRA. ANGIE VAZQUEZ
PSICOLOGA CLINICA Y SOCIAL-COMUNITARIA
ENERO 2010

INTRODUCCION

Por siglos, el Trabajo fue objeto de estudio en la filosofía, política, sociología y economía. El Ocio, sin embargo, tardó más tiempo en atraer la misma curiosidad investigativa. En Estados Unidos, el Ocio (*"leisure"*, en inglés) comenzó a ser objeto de interés en la Psicología alrededor de la década del 1960 con los Trabajos sobre la *"psicología del juego"* del psiquiatra Eric Berne (1910-1979) publicados en el libro *"Los juegos que todos jugamos"* (1967) con influencia de los Trabajos del alemán Kurt Lewin (1890-1947) sobre dinámicas de grupos pequeños (1944). En opinión de Rodríguez y Agulló (2002), el tema fue incorporado al área de Psicología Social a partir de la publicación del libro *"La Psicología del Ocio"* (1974) de John Neulinger (1924-1991).

En Puerto Rico, sin embargo, poca ha sido la inclusión del tema en los cursos de Psicología; y su mención, cuando ocurre, se da en el contexto de explicaciones causales científicas como variable asociada a *"tiempo perdido"* o como variable causal a problemas (en correlación con *"vicios sociales"*, por ejemplo). Por tal razón, nos parece importante dedicar espacios de atención al tema ya que el Ocio, como actividad humana personal-social y unidad de estudio científica, ha ido cobrando cada vez más relevancia.

Una característica que sobresale, en la revisión de literatura, es que el concepto del Ocio suele abordarse en expresiones de opuestos. En otras palabras, es muy difícil encontrar el tema trabajado de forma aislada sin estar inexorablemente atado a sus antónimos socialmente creados, como el Trabajo. La literatura aborda el Ocio en binomios, explícitos o implícitos, tales como *"Trabajo versus vacaciones"*; *"productividad versus retiro laboral"*; *"ocupación versus desocupación"*; *"tiempo estructurado versus tiempo de asueto"*; *"empleo versus desempleo"*; *"laboriosidad versus vagancia"*; y, el más común, *"Trabajo versus Ocio"*. Estas dicotomías conceptuales representan polos situacionales en la vida cotidiana del sujeto social que, como las dos caras de una misma moneda, tienen una estrecha relación dialéctica.

El propósito del presente ensayo es atender el fenómeno del Ocio enfocado como una actividad personal y social que merece continuidad de atención investigativa desde la Psicología Social en aras de ampliar significados conceptuales, analizar implicaciones, revisar Trabajos publicados y presentar debates y controversias, que puedan estimular espacios de discusión y

reflexión sobre el tema del Ocio en Puerto Rico trabajado desde la polisemia histórica del concepto.

LA SEMIOTICA DEL OCIO Y OTROS DEBATES

Al analizar la interacción dialógica cotidiana, podemos inferir que la palabra Ocio se usa con, al menos, dos significados opuestos y diferenciados. De una parte, es equivalente a “*hacer nada, o no hacer nada productivo*” y, de otra, se refiere a lo contrario, esto es, a “*hacer algo productivo y satisfactorio*”. Aunque el acto del Ocio, o sea, la Ociosidad, puede ser aplicado a cualquier persona de cualquier edad para describir actitudes y comportamientos en la persona adulta, de edad avanzada o menor de edad, cabe destacar que el Ocio ha sido históricamente construido como un concepto antepuesto a la actividad del Trabajo y no como concepto para diferenciar edades cronológicas ni etapas psicológicas.

Las dos populares significaciones en el imaginario social sobre el Ocio, de hacer -o no- algo productivo, viabilizan que el sujeto realice valorizaciones sociales negativas o positivas sobre la conducta (Román, 2002). El juicio negativo es adjudicado cuando se usa la palabra Ocio en asociación a otras palabras, también negativas, como “*vagancia*” o “*indolencia*”. En estos casos, el Ocio es categorizado como un defecto personal quedando expuesto a la crítica o al castigo social. En esas latitudes conceptuales, el Ocio es considerado indeseable, condenable, inmoral o poco virtuoso. Tabarez Fernández (2005) advierte sobre las dificultades que crea esta asociación limitante:

En relación al primer imaginario relacionado con la perspectiva negativa del Ocio, es importante anotar que ha sido quizás uno de los mayores obstáculos para avanzar en propuestas que permitan posicionar las prácticas de Ocio en los diferentes escenarios, sea el familiar, el escolar o el comunitario. Una sociedad fundamentada en el Trabajo, no puede ver en el Ocio sino una amenaza contra la cual luchar, mediante todas las estrategias posibles.

La valorización positiva del Ocio, en cambio, aparece asociada al logro que la persona alcanza al usar su tiempo libre en actividades productivas, satisfactorias, estructuradas, escogidas y planificadas, con sentido y propósito racionalmente escogidas. En el imaginario social contemporáneo, las valorizaciones positivas sobre el Ocio son menos frecuentes, aunque se está observando un aumento de percepciones en esa dirección.

Muchos autores han investigado la dimensión positiva del Ocio, tales como Brown, Frankel & Fennell (1991); Dupuis & Smale (1995); Headey, Veenhoven & Waring (1991); Hersch (1990), Lee e Ishii-Kuntz, (1987); Mullins & Mushel (1992); Tinsley, Colbs, Teaff & Kaufman (1987), Kelly, Steinkamp & Kelly (1985, 1987); Argyle (1994); Iso-Ahola (1988); Levy (1971); Peterson y Gun (1984); Caldwell y Wessinger (1994); Mahon (1994); Gunter y Gunter (1980); Kelly (1972);

Barnett (1980); Coleman (1983); Rifkin (2000), Kraus (2001), Clavé (2005) y Csikszentmihalyi (2001), entre otros. De sus Trabajos pueden extraerse conclusiones que confirman que el “*buen Ocio*” es beneficioso para combatir la soledad, para proveer a la persona de estados subjetivos satisfactorios, mejorar el ánimo y adquirir buenas herramientas al enfrentar etapas vitales, como en la vejez (García Martín, 2002).

La ambivalencia, el doble significado, y a fin de cuentas, la polisemia que permea al concepto del Ocio no es reciente; ni siquiera es de origen moderno, sino antiguo. A juzgar por el análisis que ofrece Román (2008), ya existían múltiples significados en tiempos de la antigüedad clásica greco-romana. Su análisis etimológico de la palabra Ocio demuestra variaciones semióticas en la palabra original, “*otium*” (Ocio), razón por la cual Román concluye que nunca tuvo una definición uniforme.

Entre los griegos, la palabra Ocio podía significar, indistintamente, “*descanso*”, “*reposo*”, “*tranquilidad*”, “*retiro*”, “*calma*”. Entre los romanos quería decir “*tiempo libre*” y su antónimo, “*nec otium*”, significaba Trabajo, ocupación, quehacer y, a la vez, negación del Ocio (Korstanje, 2008). Interesantemente, algunas conceptualizaciones de rechazo al Ocio ya se manifestaban en tiempos antiguos, como se desprende de la reconocida frase del poeta romano Ovidio (43 a. c.- 17 d. c.): “*Así corrompe el Ocio al cuerpo humano, como se corrompen las aguas si están quedas.*” Entonces, el Ocio ya era contemplado como posible causa de problemas morales y sociales.

La correlación inversa entre Ociosidad y tiempo libre también es antigua y está cargada de significados socio-históricos importantes. Durante siglos, el Ocio fue negativo y su opuesto, el Trabajo, era positivo. En la primera mitad siglo XX, sin embargo, estas valorizaciones fueron invertidas; el Trabajo fue demonizado y el Ocio, idealizado. Esta presunción perceptiva popular de que no existe libertad en la actividad laboral, pero sí en el Ocio, es muy marcada, aún hoy día. Quizás por esta razón, se habla de disfrutar el “*tiempo libre*” pero no se escucha hablar de tal cosa como disfrutar del “*Trabajo libre*” (la acepción inglesa de este concepto es “*freelancing*” que quiere decir otra cosa; esto es, trabajar por su propia cuenta).

La cualificación negativa del Trabajo se recoge en el refranero popular de la cultura puertorriqueña en frases sarcásticas tales como: “*Estoy buscando al que inventó el Trabajo para matarlo*”, “*Al Trabajo le llaman virtud los que no tienen que trabajar, para engañar a los que trabajan*”, “*Algo malo debe tener el Trabajo, o los ricos ya se lo habrían apoderado*” o “*Cuando me retire no pienso hacer nada y que pague el que venga detrás*”. De igual forma, existe una enorme cantera de chistes y bromas que refuerzan culturalmente los aspectos negativos del Trabajo, por cuanto obligado, y las bondades de la Ociosidad, por su condición percibida de libertad “*absoluta*”.

La descripción negativa del Trabajo, asumida como una actividad obligada antepuesta a las libertades del Ocio, surgen de una concepción reduccionista del concepto “*Trabajo*” que lo equipara con “*empleo asalariado*” en sus frecuentes condiciones de relación social de

explotación laboral. En el discurso social sobre el “*Trabajo*” se revela una concepción popular que, usualmente, excluye la dimensión personal de actividad productiva satisfactoria, voluntaria o saludable.

Es posible que la confusión semántica contemporánea provenga del uso indiscriminado entre las palabras “*Trabajo*” y “*empleo*”. Si bien es cierto que muchos empleos se dan en condiciones de explotación del “*hombre por el hombre*”, en la segunda mitad del siglo XX surgió un fuerte movimiento científico-social de re-conceptualizar el Trabajo hacia una dimensión positiva como actividad mucho más amplia, saludable y necesaria para la psiquis humana. Al presente, se reconoce que ambos, empleo y Trabajo, cumplen roles importantes en la estructura de la personalidad así como en la estructura social. Se recomienda, sin embargo, diferenciar entre empleo, Trabajo asalariado, Trabajo productivo e improductivo y otros conceptos relacionados. En virtud de esta diferenciación podemos anticipar la conclusión de que el Trabajo es una forma de actividad de valor intrínseco, necesaria y fundamental para el logro de una personalidad balanceada y saludable.

A nivel social y psicológico, el Ocio es “*la otra*” dimensión importante para comprender, holísticamente, la actividad cotidiana humana. Antes que nada es importante señalar que el concepto del Ocio sufrió la misma embestida reduccionista que el concepto del Trabajo, llevando ambos conceptos hacia el simplismo semántico y simbólico. Es por esto que, al pensar en el Ocio, usualmente se visualiza una actividad sin estructura, sin sentido, sin disciplina, sin propósito o sin contenido. Esta concepción popular responde a la visión de que el Ocio es “*hacer absolutamente nada*” o de otro tipo de Ocio, considerado pasivo, y destructivo, que permite asociar el concepto a otros negativos como los “*vicios*” sociales, la conducta inadaptada o la carencia de felicidad o propósito.

A tales fines, el economista español Francisco Muñoz de Escalona (2004) recomienda diferenciar entre el “*Ocio vulgar*” (sin sentido, sin dignidad) y el “*filosófico*” (con sentido e intención: con dignidad). Tabarez Fernández (2005) cita otras diferenciaciones como el “*Ocio pasivo*” y “*activo*” de Csikszentmihalyi (2003) así como el “*Ocio serio*” o “*casual*” de Stebbins (2000). Estas categorías son útiles pero resultan insuficientes pues, en la red social, el concepto del Ocio es mucho más complejo.

En todo esto, resalta un fenómeno semántico en las palabras “*Ocio*” y “*Trabajo*”. Ambas recibirán, por igual, valorizaciones negativas y positivas en distintos momentos históricos. En la mayor parte de las comparaciones generales entre un concepto y otro, sin embargo, el Trabajo mostrará una mayor probabilidad a ser evaluado como superiormente positivo al ser considerado como una actividad productiva. En cuanto al Ocio, el asunto no es tan claro. Sobre éste habrá percepciones ambiguas que permitirán clasificarlo tanto como actividad productiva o improductiva, según el caso. El Ocio, por tanto, se revela como un concepto ambivalente y polimorfo.

CONSIDERACIONES METODOLOGICAS, CONCEPTUALES E HISTORICAS SOBRE EL OCIO

Para magnificar el potencial del concepto *Ocio* y ampliar sus vertientes investigativas, Matute y otros (2008) sugieren el análisis multidisciplinario como metodología apropiada para explorar su significado de forma comprensiva. En su Trabajo sobre el tema, Matute parte de la definición contemporánea popular que antepone el Ocio a la ocupación laboral. En esta definición se plantea la dicotomía Ocio-Trabajo como dimensión estructural necesaria en el análisis del tema.

“El Ocio, en la Psicología social, se ha considerado como la denominación más apropiada para aquella parte del tiempo fuera de la jornada laboral, dedicado a actividades que no tienen relación con el Trabajo concreto que se realiza, tales como el descanso, la recreación u otras concebidas libremente por el sujeto”.

Para estudiar el fenómeno del Ocio es preciso incorporar la variable *“tiempo”*. El Ocio se evalúa, categoriza o define, en aproximaciones relativas al tiempo, usualmente dicotomizado entre *“tiempo ocupado”* y *“tiempo libre”*. La comprensión de esta *“psicosociología del tiempo”*, categoría creada por el psicólogo social español Frederic Munné (1980), ayuda a identificar las formas en que el ser humano usa el tiempo cronológico-real distribuido entre las ocupaciones asignadas socialmente y aquellas que, en el llamado tiempo libre, puede hacer mediante decisiones propias.

El principal interés de Munné (1980) fue estudiar *“el tiempo libre”*, dimensión que trabajó y publicó en su vanguardista libro *“Psicosociología del tiempo libre”* (1980). Munné creó una tipología de *“tiempos del Ocio”* en los que se combinan deseos personales con demandas sociales (Martínez, 2003) cuyas variables principales son la temporalidad y la libertad manifestadas en cuatro tiempos, o variables: (a) El tiempo psico-biológico, que responde a las conductas impulsadas por necesidades psíquicas y biológicas; (b) El tiempo socio-económico, que consiste de actividades laborales, productivas de bienes y servicios; (c) El tiempo socio-cultural, que está relacionado con los compromisos establecidos por la sociedad; o sea, el tiempo requerido para la vida social; y (d) El tiempo libre, que se distingue porque la libertad de las acciones realizadas no requieren de una necesidad externa que las impulse y está destinado al puro disfrute personal.

Toda actividad humana, y el Ocio no es la excepción, tiene que ser evaluada en su contexto socio-histórico. El método de análisis histórico crítico es una herramienta necesaria para comprender las múltiples dimensiones temporales del significado del Ocio. Esta metodología es instrumentalmente útil para comprender la forma en que el concepto fue adquiriendo significados cognitivos, cómo se construyeron las respectivas representaciones mentales-sociales a través del tiempo y culturas, cómo se establecieron espacios del Ocio en la estructura social humana y cómo se elaboraron patrones de conducta asociados en ritos y costumbres del Ocio.

Dos libros, de reciente publicación, *El Ocio en la Roma antigua* (2008) y *El Ocio en la Grecia clásica* (2007), trabajan esta perspectiva histórica y describen las construcciones sociales en tiempos clásicos facilitándonos una mirada al pasado sobre el tema. Estas dos investigaciones socio-históricas postulan que la polarización entre los conceptos de Trabajo y Ocio ya ocurría desde el período clásico. También, identifican la construcción de la dicotomía Trabajo-Ocio como conceptos directamente relacionados a los constructos de clase social.

Para los romanos, el Trabajo era actividad esclavizadora y, por ende, de esclavos, en tanto que la Ociosidad era digna de aquellos que debían dedicarse a la contemplación filosófica y reflexiva de la vida. Aunque con el pasar del tiempo la construcción del concepto del Trabajo cambiaría hacia una más positiva, la división dicotómica entre Trabajo y Ocio prevalecerá por siglos bajo la influencia del espíritu romano quienes establecían “*el Trabajo*” como algo degradante y embrutecedor (sólo para esclavos), “*la ocupación*” para los líderes y buenos ciudadanos (como la milicia y la participación en el foro político) y “*la contemplación*” para los intelectuales y filósofos (Segura y Cuenca, 2008).

En el caso de los griegos clásicos, existía diferenciación entre “*tarea*” y “*ocupación*”, siendo la primera similar al Trabajo que hoy día conceptuamos como obligado (empleo) y la ocupación como actividad escogida con un fin interno positivo en sí misma. En ninguna de estas dos actividades existía asociación con “*pérdida de tiempo*” o de “*no hacer nada*”, sino que, por el contrario, en ambas existían propósitos y beneficios asociados a la felicidad, la virtud y la moral (Segura y Cuenca, 2007)¹. Para el griego, el Ocio, o el “*scholé*”, era privativo de clases sociales altas. Los esclavos sólo tenían obligaciones de servidumbre sin derecho al Ocio (“*as-scholé*”, o la negación del Ocio).

Aunque griegos y romanos establecieron el Ocio como un derecho de clases altas, en opinión del Dr. Korstanje (2008) tuvo significados distintos en ambos grupos. Para el griego, el Ocio representaba una actividad de crecimiento cognitivo-metafísico que se obtenía mediante actividades contemplativas y reflexivas, complementado con el conocimiento provisto por la filosofía, las artes y otras disciplinas del saber. En tanto, para los romanos, el Ocio se relacionaba con los períodos de descanso, y las comodidades, placeres y conveniencias que tenían entre guerras: esto es, el descanso reparador a sus actividades militares expansionistas.

Las actividades romanas de Ocio se realizaban, originalmente, en sitios públicos de importancia social como el foro, los baños, los anfiteatros y el Coliseo, pero también llegaron a ser actividades privadas en villas vacacionales que los aristócratas construían en las afueras de

¹ La actividad de la contemplación filosófica era conceptuada como algo extremadamente positivo entre los griegos en dimensiones lúdicas, festivas y culturales, siendo clasificada como “*ocio clásico griego*” por autores que se han dedicado al profundo análisis investigativo de documentos de la época auspiciados, en España, por el Instituto de Estudios de Ocio de la Universidad de Deusto. Este centro educativo publica una revista cuatrimestral desde el 1994 titulada ADOZ dedicada a fomentar el análisis del ocio en sus dimensiones históricas y sus implicaciones para la sociedad del Siglo XXI. Su portal puede ser visitado en http://www.deusto.es/servlet/Satellite/Page/1101307572844/_cast/%231101307572844/cx/Inicio

Roma. Actividades lúdicas y de entretenimiento, como los banquetes romanos, eran de particular apreciación positiva para compartir momentos de Ocio así como los famosos juegos romanos entre los cuales se destacaban las luchas de gladiadores (Korstanje, 2008).

En sus estudios sobre las nociones del Ocio en Roma, el doctor en Psicología Social, Maximiliano Korstanje (2008), analizó la mitología romana encontrando que la cosmología romana no sólo dictaba pautas para el Ocio del mortal sino que también asumía el Ocio como actividad practicada, y apoyada, por los dioses del Olimpo romano. Así, de modo antropomórfico, lo divino se asemeja a lo mortal en cuanto a beneficios y derechos atribuidos al Ocio.

La conceptualización e implementación del Ocio tuvo en ambas culturas, pero particularmente en la romana, una clara significación social. En opinión de Korstanje (2008), el Ocio no sólo era una actividad buena para el ciudadano romano en su plano personal sino, también, para el sistema económico de la época y para el sistema social total de la vida. En ese sentido, los romanos parecen haber insertado intencionalmente el Ocio como actividad explícitamente productiva en su sistema socio-económico. Los griegos mantuvieron una concepción principalmente filosófica, e idealista, que contrastaba con la visión práctica y utilitaria de los romanos abordando el mismo concepto (Korstanje, 2008).

Las grandes transformaciones estructurales en los sistemas sociales, políticos y económicos del mundo a partir de las grandes revoluciones del siglo XVIII, la científica y la industrial, llevaron al ser humano a sociedades infinitamente más complejas que las previamente establecidas. El Trabajo asalariado se convirtió en pieza crucial del desarrollo económico en la nueva visión de progreso que advino con la transformación de sociedades agrícolas a sociedades industriales en el proyecto de la modernidad y, como parte de ello, al desarrollo del capitalismo.

Desde la perspectiva socialista ortodoxa, el Ocio no-saludable se estableció en el capitalismo primitivo a partir del triunfo de la revolución industrial. Este Ocio negativo fue, fundamentalmente, de las clases sociales altas, cuando la burguesía se auto-excluyó de las prácticas del Trabajo asalariado limitándose a recibir, desde su Ociosidad, la ganancia producida por el Trabajo ajeno, o sea, producida por el proletariado, definido como aquel vasto sector poblacional que, por no siendo propietarios de los medios de producción, sólo podía vender su capacidad de Trabajo.

De manera simultánea, con el apogeo y diseminación de la ética puritana, el Trabajo asalariado se convirtió en un valor socio-cultural importante, definido como virtud de la persona capaz, madura, responsable y moral. Así, antepuestas a la Ociosidad declarada como "*madre de todos los vicios*", muchas generaciones crecieron aprendiendo a despreciar el Ocio y a sobrevalorar el Trabajo. Este desbalance valorativo llegó a extremos significativos a mediados del siglo XX. En la segunda mitad de este siglo se identificaron varios trastornos mentales relacionados a la obsesión del Trabajo que los profesionales de la salud mental denominaron

"adicción al Trabajo", o en su acepción inglesa, "workaholism" y, por sus consecuencias o efectos, el síndrome del quemazón (o "burnout"). El esclavismo feudal abierto, oficial y exógeno sobre el Trabajo fue sustituido, así, por un sutil esclavismo psicológico, ideológico y endógeno en la sociedad moderna.

También para mediados del siglo XX se inició un movimiento médico-psiquiátrico de investigaciones y propuestas sobre la relación de los excesos en el Trabajo como variable causante de enfermedades físicas, como las cardiológicas y metabólicas. El doctor Alan Entin (según narrado por Martin, 2002), psicólogo norteamericano y receptor del premio Psicólogo Distinguido del Año (2002) en la División 42 (Práctica privada), pudo comprenderlo desde su propia experiencia cuando terminó sufriendo un ataque cardíaco, que le hizo tomar decisiones fundamentales de cambio de vida que incluían actividades de Ocio y juego.

"We recognize the serious business of play for children, but we seldom schedule leisure time activities for ourselves. We are the victims of burnout, always giving, and giving more than we receive, seldom replenishing our own resources."

Para que esta transformación ocurriera, la sociedad tuvo que cambiar algunos paradigmas. Tener Trabajo (empleo) fue equiparado, entonces, con tener "*felicidad*" alejándose aún más de la concepción griega de la felicidad como meta trascendental superior mediante disciplina de la razón, el conocimiento y el crecimiento personal. Estudios sobre las motivaciones del sujeto contemporáneo demuestran que las personas que viven sólo para trabajar y, con ello, sólo para hacer dinero, muestran una calidad de vida peor que aquellas que no tienen este tipo de motivación (Smith, 2001).

En palabras del psicoanalista Erich Fromm (1900-1980) concurrentes con las del contemporáneo antropólogo-social puertorriqueño, Dr. Seda Bonilla, las culturas cambiaron de unas que cultivaban "*el ser*" por aquellas que promovían "*el tener*". No hay que olvidar que la producción capitalista sólo es operativa y funcional si el sujeto gasta, compra y adquiere objetos (mercancía). Esto es lo que permite la creación de la plusvalía que es, a su vez, la ganancia de la burguesía. Así, pues, la Ociosidad reflexiva no era productiva para el capitalismo ortodoxo porque no producía plusvalía.

La visión negativa sobre el Ocio se revela en ideas de grandes pensadores perpetuadas como frases históricas, tales como: "*Nada torna a la gente más desnaturalizada e insubordinada que una larga y constante Ociosidad*" (Zweig, 1881-1942); "*La Ociosidad camina con lentitud, por eso todos los vicios la alcanzan*" (San Agustín); "*Las razas laboriosas encuentran una gran molestia en soportar la Ociosidad*" (Nietzsche, 1844-1900); "*El Ocio es la pérdida del salario*" (Quevedo, 1580-1645); y "*Una vida Ociosa es una muerte anticipada*" (Goethe, 1749-1832, poeta y dramaturgo alemán), entre muchas otras.

LA DICOTOMIA TRABAJO-OCIO

Fue así como en los países industriales modernos se construyó el concepto del Trabajo como virtud y la Ociosidad como vicio de la personalidad o cultura. A tales fines protestaba el filósofo Bertrand Russell en 1932:

“Como casi toda mi generación, fui educado en el espíritu del refrán “La Ociosidad es la madre de todos los vicios”. Niño profundamente virtuoso, creí todo cuanto me dijeron, y adquirí una conciencia que me ha hecho trabajar intensamente hasta el momento actual. Pero, aunque mi conciencia haya controlado mis actos, mis opiniones han experimentado una revolución. Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el Trabajo es una virtud ha causado enormes daños y que lo que hay que predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto de lo que siempre se ha predicado.”

La candencia, o parsimonia natural, de ciertos pueblos fue mal interpretada y tomada como signo de vagancia, debilidad de orgullo, falta de auto-amor o baja auto-estima, déficit de ambiciones personales y problemas de mendicidad por razón de pereza. Estas interpretaciones coloniales, del perfil de vagancia y Ociosidad en los pueblos invadidos, perpetuaban la ideología de la supremacía del colonizador. Así fue tildado el indio taíno en Puerto Rico desde la perspectiva imperialista del colonizador español en el siglo XV y así fue, de nuevo, evaluado desde el prisma del invasor norteamericano a finales del siglo XIX para quien la prisa en la producción (la filosofía norteamericana fordista y keynesiana del *“Time is money”* de la primera mitad del siglo XX) sería más importante que la calidad, y estilo, de vida del puertorriqueño tradicional.

En el desarrollo moderno del capitalismo, el Ocio fue quedando cada vez más relegado y distanciado para el trabajador. La Ociosidad burguesa se mantuvo en las clases altas llegando a ser criticada tanto desde dentro de algunos pensadores de la misma aristocracia como desde la clase trabajadora. Dicha preocupación fue evidenciada en el siguiente texto del Siglo XVII en relación a la juventud aristócrata española señalada, en su actitud Ociosa, como la causa de la ruina de la nación española por degeneración, ostentación, insensibilidad, arrogancia, y por su incapacidad para el sacrificio, la austeridad y los cambios que el mundo de aquel siglo requería, según citado por González-Cañal (1996):

“Los hombres jóvenes pasan el tiempo que deberían emplear en instruirse en una Ociosidad lamentable, sea en el paseo o haciendo su corte a las damas. Y a pesar de todo eso, están persuadidos de que no hay en el mundo gentes más dignas que ellos de la admiración pública”.

A finales del siglo XX, el Ocio cobró importancia estructural social convirtiéndose en materia

de discusión internacional. Reconocer el Ocio como un derecho de todo ser humano, antepuesto al jornal laboral, fue la agenda de Trabajo la Asociación Internacional de Recreación en mayo de 1970, en Suiza, donde se construyó “La carta del Ocio” (revisada en 1979 en San Juan, Puerto Rico y 1981, en Suiza) que determina las condiciones y características del Ocio en las siguientes siete cláusulas:

- Artículo 1: El Ocio es un derecho básico del ser humano que no puede ser negado a nadie por motivos de credo, raza, sexo, religión, incapacidad física o condición económica.
- Artículo 2: El Ocio es un servicio social tan importante como la Salud y la Educación.
- Artículo 3: Aunque la mejor fuente de Ocio y Recreación reside en cada persona, gobiernos, agencias privadas y organizaciones deben apoyar y ofrecer servicios que lo apoyen.
- Artículo 4: Todo proyecto de Ocio debe enfatizar en la satisfacción personal, el desarrollo de las relaciones interpersonales, la integración familiar y social, el entendimiento y la cooperación internacional, y el fortalecimiento de las identidades culturales.
- Artículo 5: La formación de líderes, animadores y profesionales de Ocio y Recreación debe ser garantizada allí donde sea posible.
- Artículo 6: El Ocio debe ser objeto de estudios sistemáticos e investigaciones académicas, y sus resultados deben ser divulgados lo más ampliamente que sea posible.
- Artículo 7: Las instituciones educativas de todos los niveles deben dar énfasis especial a la enseñanza de la importancia del Ocio y la Recreación, ayudando a los alumnos a descubrir sus potencialidades para integrar el Ocio en su estilo de vida.

Aún así, el sujeto posmoderno tiene ambivalencias entre los polos dicotómicos del Trabajo-Ocio expresando conflictos que apelan a decisiones y reflexiones internas que quedan, a nuestro juicio, perfectamente ejemplificados en esta narrativa personal de la siquiatria Shirah Volmer (2009):

“Although working less sounds nice, at the same time, I enjoy my work and I am stimulated by it. This conflict produces a dance in which I alternate between seeking out more work and taking more time off. Depending on where I am in this dance, I will express the opposite wish. That is, if I am working harder, I will want more vacation. If I have a lot of leisure time, I will seek out more opportunities to work. If this vacillation happens too rapidly, my friends and colleagues will perceive me as neurotic. If there is a reasonable amount of time in between poles, then my people will see me as having a normal variation in my mood”.

Al sintetizar veintiún siglos de historia, podemos concluir que la dicotomía Trabajo-Ocio ha resistido el devenir del tiempo humano perfilándose como una representación social vigente.

Llama nuestra atención su desplazamiento hacia dimensiones legal-jurídicas. En países industrializados y capitalistas, el siglo XX se caracterizaría por la construcción de “*sociedades del derecho*” donde las condiciones laborales fueron edificadas y moldeadas con significativas aportaciones de luchas obrero-sindicales. Esto permitió la creación de leyes laborales regulatorias al derecho del empleo y/o a las óptimas condiciones de Trabajo en protección a los derechos de hombres y mujeres trabajadoras. De igual forma, y al otro lado de la moneda, se fue desarrollando la necesidad de establecer una dimensión de “*Ocio-regulado*” para garantizar acceso protegido al derecho del Ocio. Una principal diferencia con los siglos previos es que, para finales del siglo XX, ambas actividades, Ocio y Trabajo, quedarán insertadas en el marco de regulaciones jurídicas ampliando su dimensión de representaciones sociales.

VISIONES EMERGENTES DEL OCIO CONTEMPORANEO

En una recopilación bibliográfica levantada por Álvarez (2008), autores como Rifkin (2000), Kraus (2001), Clavé (2005) y Csikszentmihalyi (2001) postulan que el desarrollo alcanzado para el siglo XX revelará interés por recuperar el derecho al Ocio del ciudadano promedio que necesitará alejarse, al menos temporalmente, de lo urbano, lo técnico, la prisa y de las múltiples y profundas complejidades que imponen las grandes ciudades en la vida contemporánea. Cinco factores primordiales son asociados con el fortalecimiento de la cultura del entretenimiento y el re-descubrimiento del Ocio en el siglo XX: el incremento en horas libres, el aumento en ingresos del ciudadano promedio, la competencia entre industrias del entretenimiento, el crecimiento de la población y la influencia de la tecnología computarizada, (Kraus, 2001, según citado por Álvarez, 2008).

Esto ha viabilizado que, al presente, el Ocio se haya convertido en un importante objeto de consumo, esto es, en mercancía promovida por industrias de entretenimiento, esparcimiento, recreación, deporte y turismo (Álvarez, 2008). Esta comercialización ha engendrado, en el capitalismo tardío, lo que se conoce en el campo de estudios empresariales como “*mercadeo del entretenimiento*”, que ha dado curso a un desarrollo vertiginoso al diseño de espacios y programas para la recreación de parte de agencias de gobierno y del sector privado. Un buen criterio para determinar cuan relevante se ha tornado la explotación comercial del Ocio turístico actual la ofrecen los números de universidades aprobando programas académicos dirigidos a crear empleomanía para el turismo nacional, regional y mundial. En los países capitalistas, la operacionalización del Ocio gira alrededor de construcciones de parques, lugares de interés turístico, espacios para el arte y el deporte, la promoción de viajes internos y externos así como el fomento de actividades recreacionales en fechas especiales que usualmente van a la par con la determinación de calendario sobre días feriados o de vacaciones.

Interesantemente, esta concepción contemporánea del Ocio, equivalente a entretenimiento exógeno o dado desde afuera, resulta muy similar a lo que los antiguos romanos habían establecido en su sociedad. El Ocio como conveniencia de reposo, escapismo o ruptura de la

rutina y los deberes responde a la estrategia resiliente de retomar fuerzas para continuar la vida cotidiana, sin alterar la sociedad ni al individuo sino insertándole en el modelo de productividad social. En la medida en que la concepción del Ocio se asemeja a la concepción romana, se distancia semióticamente de la concepción griega, y oriental, que fomentaba la práctica del Ocio en actividades para el crecimiento interno personal en la búsqueda de la felicidad y la virtuosidad.

El Ocio del turismo capitalista contemporáneo propone acumular placeres instantáneos, muchas veces efímeros y costosos, que son canalizados a través de empresas de mercadeo que se perfilan como “*gestoras de sensaciones*” (Grossen, 2003, según citado por Rodríguez, 2005). La empresa turística, encargada de fomentar el Ocio programado o calendarizado, no va dirigida al crecimiento personal sino a la complacencia de los sentidos. Críticos del capitalismo en los 60’s ya denunciaban este hecho ridiculizando al turista, y al turismo, en chistes, frases, caricaturas y discursos políticos. Un chiste cínico de la época decía que las vacaciones traían el amor incluido pagado a plazos cómodos en tarjetas de crédito. La inclusión del sexo vacacional era algo poco usual, al menos poco oficial, en aquella época aunque, hoy día, el turismo sexual es cosa pública, anunciada abiertamente por la Internet, y exitosa a juzgar por la alta demanda.

El Ocio, como equivalencia a turismo, se ha diversificado y especializado tremendamente. Ahora lleva apellidos específicos de acuerdo a los intereses de la clientela: turismo ecológico, religioso, de bienes raíces y propiedades, sexual, médico, temáticos, históricos, exóticos, de aventura o deportes extremos, turismo de espectáculos deportivos, artísticos, tecnológico, terapéutico, etc. La empresa del turismo monta su estrategia económica en la necesidad contemporánea del Ocio y lo maneja desde sus técnicas de mercadeo. El resultado ha sido una fuerte comercialización que convertido el Ocio contemporáneo en una importante actividad económica fuertemente mercantilizada. Es así como, a finales del siglo XX, floreció una industria turística y educativa que solidificó la equivalencia entre Ocio, vacaciones y turismo. Así, asociado con la actividad del turismo y convertido en objeto de consumo, el Ocio se convirtió en un elemento importante del discurso social para mover la economía de muchos países.

De forma similar, con el desarrollo de los centros comerciales urbanos contemporáneos se estimuló el Ocio como consumo directo denominado popularmente, en su acepción inglesa, “*window-shopping*”. El tiempo libre se invierte en vagabundear por los pasillos de mega centros comerciales que han sustituido los paseos a la vieja plaza recreacional de antaño ubicada al centro de los pueblos tradicionales (Ortiz, 2005). Más que usar la plaza comercial para socializar con otros seres humanos, se usa para interactuar con los objetos. La mercancía adquirida no es, la mayor parte de las veces, esencial ni responde a necesidades primarias del sujeto, pero su adquisición es funcional para inyectar fuerzas a la economía capitalista del país.

El sociólogo francés Jean Baudrillard (1929-2007) afirmaba que el ser humano adjudica significaciones simbólicas a sus actos, valor-signo, por lo que las nuevas generaciones del capitalismo “*del mall*” han aprendido a simbolizar y valorar un consumo por deseos más que por necesidades (Rodríguez, 2005) y más por objetos que por sujetos. Eso es parte de la

conducta típica de las “*sociedades del exceso*” donde el consumo de objetos, como metas acumulativas y hedonistas por sí mismas, se ha convertido en un intenso pasatiempo urbano.

Otras equivalencias contemporáneas emergentes sobre el Ocio apuntan hacia el deporte y la recreación. Munné (1998) planteaba que el deporte es una de las principales expresiones del Ocio en las sociedades contemporáneas. Para Munné, el deporte es un hecho psicológico y social que provee una experiencia de vínculo existencial al sujeto, convirtiéndola en una actividad equivalente al Ocio. Sin embargo, igual que cualquiera otra actividad, conducta, paradigma o expresión del ser humano, el deporte está sujeto a las condiciones socio-históricas y a las estructuras de clases sociales (Rodríguez Díaz, 2005). Es así como la historia refleja que el disfrute del deporte fue asociado con el Ocio de clases altas desde la antigüedad hasta pleno siglo XX.

A finales del siglo XX, sin embargo, el deporte cobró nuevos significados. Fue asumido como la gran solución contra el Ocio destructivo de la juventud que, presumiblemente, inducía la actividad criminal. El deporte fue masificado, en todas las clases sociales, como panacea de prevención a la violencia, la trasgresión social, el tiempo libre, las malas compañías, las malas influencias, la desocupación, el desempleo, la adicción a drogas y la pérdida de tiempo. Eventualmente, el deporte-Ocio también será mercadeado como actividad económica siguiendo el mismo patrón de significaciones del Trabajo y juego porque, “*siendo todas representaciones sociales, se desenvuelven bajo las mismas coordenadas culturales*” (Rodríguez Díaz, 2005). Es así como, para finales del siglo XX, deportistas y aficionados se convirtieron en fichas económicas importantes en las megas empresas del deporte-Ocio-entretenimiento moviendo cantidades astronómicas de dinero alrededor de estas actividades así como en todos los derivados que la publicidad y el mercadeo crearon.

Existen otras actividades emergentes adicionales y paralelas que son importantes para el estudio del Ocio. Desde su Trabajo inicial en la década del 60, Nuelinger (1974) había planteado la necesidad de estudiar el tema junto a otras variables relacionadas como el aburrimiento, la percepción del tiempo, la privación sensorial, el locus de control, la libertad percibida y la motivación intrínseca (Rodríguez y Agulló, 2002). Aunque el aburrimiento es un fenómeno difícil de estudiar científicamente, existen investigadores que aceptaron el reto, al menos desde una perspectiva gnoseológica.

Tal es el caso de W. J. Revers (1918-1997), de la Universidad de Salzburg, Alemania, discípulo de Sigmund Freud, quien publicó un interesante ensayo sobre las “*Perspectivas antropológicas del aburrimiento*” (1958). En su Trabajo, Revers definió el aburrimiento como aquello que aparece en la base de toda actividad humana, cuando a lo largo de la misma, el tiempo se convierte en algo problemático y la actividad se convierte en algo obligado para hacer pasar el tiempo. Realizando un análisis epistemológico del concepto del aburrimiento, Revers relaciona el concepto con el tiempo, la historia y el juego. Concluye que el aburrimiento genera un impulso que lleva al ser humano a buscar hacer algo nuevo para evitar el efecto de la repetición. Conceptualiza el aburrimiento como un motivador esencial al devenir del ser

humano en su vida e historia social. El aburrimiento se convierte en patológico cuando se transforma en hastío sobre *“las experiencias del mundo”* produciendo *“el asco de sí mismo”* (Revers, 1958). Sin embargo, es motivador de algo positivo también. Puede motivarle a hacer algo para salir de ese estado. El aburrimiento, que es una experiencia de vacío, ofrece al ser humano la oportunidad conciente de superar su *“descomposición en el tiempo”* y la consecuente crisis existencial.

De lleno en el siglo XX, puede observarse que el estudio contemporáneo del Ocio establece enfoques distintos por regiones culturales; el enfoque alemán trata de entender las condiciones antropológicas de las prácticas del turismo y sus implicaciones en la industria cultural; el enfoque soviético neo-marxista trata de comprender la forma en que el Ocio puede contribuir al desarrollo pleno e integral del sujeto histórico en la posmodernidad; el enfoque norteamericano va dirigido a encontrar soluciones pragmáticas en el Ocio como alternativa para el manejo del tiempo libre y la maximización del desarrollo de la infra-estructura necesaria para la recreación y el desarrollo expansivo del turismo en la que se visualiza el Ocio como actividad al aire libre, fuera de la casa o en espacios abiertos; en enfoque inglés, aborda el Ocio desde un enfoque recreacionista (similar al de E.U.) que plantea un modelo de sociedad posmoderna basado en el Ocio y en el tiempo libre; y, finalmente, el enfoque japonés, trata el Ocio como la meta-motivadora que impulsa y sostiene el gran desarrollo tecnológico de la sociedad.

LAS DIVERSAS CARAS DEL OCIO

Desde la perspectiva científica psicológica norteamericana, La primera definición del Ocio fue ofrecida por el psicólogo alemán John Nuelinger (1924-1991) cuando ya estaba radicado y naturalizado en Estados Unidos. Desarrolló el primer modelo teórico sobre el tema, publicado en su libro *“La Psicología del Ocio”*, que llamó *“el modelo de los factores del Ocio”*. Para Nuelinger, el Ocio es un estado mental relacionado al ejercicio de la toma de decisiones voluntarias para llevar a cabo actividades que producen satisfacciones por sí mismas y no necesariamente por sus resultados. Ya desde entonces, y a partir de su conceptualización, la teoría del Ocio se clasificaría como una teoría de la motivación humana atendida en la Psicología Social del Ocio, definida como *“el estudio científico del comportamiento y la experiencia del Ocio en situaciones sociales”* (Rodríguez y Agulló, 2002). Para Nuelinger (1974), uno de los factores centrales del Ocio era su condición de *“motivador intrínseco”*. El segundo factor importante era la *“libertad percibida”*, dentro de la cual el sujeto escoge el tipo de actividad de Ocio en la que se puede involucrar.

Pero, ¿qué es el Ocio? Las teorías constructivistas contemporáneas aportan herramientas para comprender el desarrollo evolutivo histórico del Ocio y para evaluar sus significaciones semánticas. También ayudan a identificar las ramificaciones que el concepto tiene en distintos campos teóricos y disciplinas como el Derecho, la Economía, la Estética, la Ética, el Mercadeo, la Pedagogía, la Política, la Sociología y la Psicología. ¿Qué debería ser el Ocio productivo y

saludable, que no sea equivalente a producto mercantil? Para contestar de forma concreta y resumida, tomamos prestadas las letras de Castillo (2009) reaccionando a su admiración por el libro *La Filosofía de la Ociosidad* del venezolano Ludovico Silva, publicado por la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia en 1987, que lo define fenomenológicamente:

“El Ocio es un placer, es un estado de ánimo, es una filosofía, es un goce, es algo sublime y metafísico, es más o menos, diría Tomás de Aquino, como llegar al Paraíso. Por supuesto que el Ocio al cual nos referimos no tiene nada que ver con un Ocio cualquiera, con un Ocio vulgar como el de ir a los parques los domingos, sino de uno más elaborado, más utópico y trascendente, tiene que ver con el de la inteligencia...”

Munné (1988) define el Ocio como “...el conjunto de ocupaciones a las que el individuo puede entregarse con pleno consentimiento, ya sea para descansar o para convertirse, o para desarrollar su información o su formación desinteresada, su voluntaria participación social o su libre capacidad creadora, cuando se ha liberado de (todas) sus obligaciones profesionales, familiares y sociales”, resaltando el valor decisional así como de la capacidad creadora e imaginativa del sujeto.

Tabarez Fernández (2005), a su vez, describe el Ocio como un dispositivo necesario para el desarrollo del potencial humano en el cual identifica tres elementos importantes: (a) el componente constitutivo temporal, que se refiere al tiempo realmente libre con el que el sujeto puede contar; (b) el componente constitutivo de la actividad, o sea, el significado que da el sujeto al tipo de actividad que escoge como disfrutar del Ocio; y (c) el componente constitutivo de la experiencia, referido a la forma en que se vive el Ocio y los efectos que da la experiencia en cuanto a libertad de elección, creatividad, satisfacción, disfrute, placer, y felicidad.

¿Que lleva al sujeto a las condiciones del Ocio? Igual que en otros estados de necesidad, la motivación depende de la combinación de condiciones orgánicas y psicosociales. Algunos autores identifican motivadores psicológicos como necesidades de autonomía, relajación, interacción, estimulación, reto, competencia, necesidad de enlace familiar o de otro grupo social, estima, salud, utilización de destrezas y ruptura de la rutina cotidiana (Kabanoff, 1982, según citado por Matute, y colegas, 2008).

Csikszentmihalyi (1975) identifica condiciones, de tipo intra-personal, para la aparición de la necesidad del Ocio, como la búsqueda de experiencias que provean gran satisfacción personal creando alteraciones de conciencia o experiencias cumbres. Resalta que aunque las personas quieren usar el Ocio para “*hacer nada*”, sólo aquellas actividades Ociosas donde hay un propósito explícitamente escogido pueden proveer el máximo de gratificación y beneficio (Dixit, 2008). Otra teoría propone la motivación del Ocio como una que se activa en la necesidad que se produce en la búsqueda de libertad (Ali Ahola, 1980). Davesa Fernández (2008) indica dos elementos adicionales; la expectativa previa y el resultado posterior a una experiencia buscada que, aplicado a un viaje de vacaciones, por ejemplo, supone lo que el sujeto quiere encontrar

en contraste con el trato recibido durante la experiencia.

En nuestra opinión, la conceptualización del “Ocio-saludable” no debe ser reducida a desocupación, o vacacionismo, sino que, al contrario, debe ser analizada desde la ocupación volitiva del ser humano que decide involucrarse y adentrarse en la reflexión activa sobre los asuntos de la vida como actividad de crecimiento cognitivo. Bertrand Russell (1872-1970) decía que el sabio uso del Ocio era producto de la civilización y la educación, por lo que existe la posibilidad de reconstruir, contemporáneamente, el Ocio como actividad positiva trascendental y combatir las reducciones del Ocio con equivalencias comerciales en actividades de vacaciones, o días feriados.

A pesar de que ser una de las más frecuentes percepciones populares, el Ocio no debe estar confinado a horarios de Trabajo, o a la ausencia de estos. La Ociosidad saludable no requiere de un sujeto desocupado o desempleado. Vemos un ejemplo: la publicación del libro *Reflexiones de la Ociosidad* de la psiquiatra venezolana Teraiza Meza (2009). Ocupada en sus estudios de medicina, prácticas, internados y luego en sus trabajos en centros de salud mental, atendiendo un promedio de 13 pacientes diarios y sin dejar de hacer su vida personal, mantuvo la práctica personal de escribir ideas y pensamientos que recogían sus vivencias de once años descritas desde su perspectiva médico psiquiatra. Su inversión de tiempo en la Ociosidad de la escritura voluntaria le permitió crear un libro con memorias personales que le produjeron gran satisfacción y que, al publicarlas, confía puedan servir de inspiración a otros. Esto es un buen ejemplo de Ocio saludable, disciplina, interés y dedicación que no excluyó el empleo ni el trabajo.

Concurre con este análisis el economista español Muñoz de Escalona (2002) quien, aunque defiende la concepción mercantilista keysiana del Ocio como práctica del turismo, critica la ausencia de estudios y comprensión sobre el Ocio en el mercado del turismo. Interesantemente, indica que es un error igualar Ocio con “vacacionismo” sin comprender más profundamente las relaciones históricas sociales de la práctica del Ocio. Indica que tal asociación liviana puede provenir del hecho histórico del derecho a vacaciones pagadas, reconocidas así por primera vez por el gobierno francés.

“El derecho a un periodo de vacaciones pagadas reconocido por el gobierno francés en 1936, y su posterior introducción en la legislación laboral de todos los países occidentales, puede estar en el origen de una noción de Ocio desprovista de sus connotaciones originarias y también de las de moral puritana que tuvo hasta no hace tanto. Hoy se usa el término Ocio por los estudiosos como sinónimo de tiempo libre, un tiempo no comprometido en el proceso productivo. Ocio significa ya vacación, cese de la actividad laboral; y negocio: su contrario, ocupación laboral siempre que sea remunerada”.

El sociólogo San Martín (1997) plantea la necesidad de aclarar las semantizaciones de la palabra “Ocio”. En su opinión, este concepto no debe ser considerado como antónimo de

"Trabajo". Para este autor, la significación correcta debe colocar al Trabajo, no al Ocio, como el contrario del tiempo libre. Uno de los componentes de ese tiempo libre es el tiempo de Ocio y, en la contemporaneidad, uno de los medios más populares para ocupar el tiempo libre es la actividad del turismo, la cual San Martín valida como una de las actividades sociales de mayor auge en tiempos presentes. Desde esta concepción, donde el Ocio no se antepone al Trabajo, se plantea que no existe contradicción entre ambas sino complementariedad.

Fernández Tresguerres (2004) ataca la frecuente noción que equipara al Ocio con la desocupación en su interesante artículo titulado *De la Ociosidad: Divagaciones sobre el Ocio, la pereza y el aburrimiento*. Thomas Hobbes (1588-1679) habría dicho que la Ociosidad era la madre de la Filosofía, pero en este artículo Tresguerres le contradice. Planteando que la Filosofía no nace de la desocupación como pre-condición para pensar, y que pensar tampoco es actividad no productiva, afirma que la Ociosidad es aquello que, más allá de obligaciones cotidianas, se convierte en el "negocio" de cada cual. Si el Ocio tiene que ser productivo entonces, nos dice, no debe verse como gasto sino como inversión; esto es, el negocio propio de la Ociosidad es equivalente a una "afición" personal. El que no sabe qué hacer con su propia Ociosidad es quien cae en el aburrimiento, el tedio y la pereza. Aquel que, sin embargo, sabe bien lo que quiere hacer con su Ociosidad no necesita "pasatiempos" porque su tiempo no es lento sino ocupado y rápido. El Ocio es, para este autor, un derecho natural del ser humano.

A pesar de estas visiones positivas, hay quienes escriben el Ocio contemporáneo como fútil e inútil, o con problemas. En opinión de Dumazedier (1971) el Ocio se ha reducido a tres vertientes (conocidas como las tres D's); descanso, diversión y desarrollo de la personalidad, sido la última la menos frecuente al presente, razón por la cual afirma que la mayor parte del Ocio contemporáneo gira sobre actividades no-productivas.

Concurrentemente, Rifkin (1996) denuncia que la sociedad del capitalismo avanzado es una que va hacia crear consumidores y no productores. En este tipo de sociedad, el Ocio se va convirtiendo en la norma y no en la excepción. Su conclusión surge del análisis al efecto de la reducción de horarios laborales de ochenta horas semanales a cuarenta, al incremento de días feriados y vacaciones así como las disparidades socio-económicas creadas entre empleo y desempleo.

Desde la perspectiva antropológica, el Dr. Peter Stromberg (2009) afirma que en la modernidad se han creado dos categorías de valores sociales sobre el consumo que se contradicen casi todo el tiempo; de una parte están los "valores oficiales" que son los tradicionales alrededor de la fe, la integridad, la responsabilidad, el Trabajo, etc., y de otra parte están los "valores sombra" que son los que giran sobre las ideas de la búsqueda del placer, la auto-indulgencia, el Ocio y el deseo sexual. En su opinión los primeros van asociados al Trabajo y la productividad; los segundos, al tiempo libre y al consumo (Stromberg, 2009). A pesar del estado de contradicción en el que colocan al sujeto, este antropólogo defiende los dos conjuntos de valores como necesarios; en un plano, para el sujeto, y en el otro, para la economía del país en que se vive.

Finalmente, Milton y Rose Friedman (1996) plantean el Ocio moderno como una forma de compensación a las tensiones, frustraciones y alienación social que provocan la monotonía del Trabajo y el anonimato que produce la industrialización por efectos de la automatización del Trabajo de producción en masa. En su concepción, el estado y los gobiernos entorpecen la tranquilidad del ciudadano que, unido a los efectos de la economía industrial, ven su estado mental afectarse cada vez más, necesitando re-equilibrar sus condiciones de vida. Sus conclusiones parecen confirmarse por estudios realizados posteriormente. Las vacaciones del Trabajo suponen un beneficio para el empleado que le permite, con tan sólo tres días libres, sentirse bien hasta por tres semanas adicionales (Psychology Today, 2006).

La necesidad de comprender mejor el Ocio contemporáneo, sus significaciones e implicaciones, es motivo investigativo emergente en varias partes del mundo y, como en todo nuevo campo de investigación, plantea reflexiones y preguntas metodológicas para su estudio científico. En España se identifica como tema urgente y se identifica, de entrada, el problema metodológico central de la dependencia conceptual que se tiene sobre el Ocio en relación a los Trabajos franceses (Guijarro Fernández, 1988). En Méjico se plantea la necesidad de reconocerle como un concepto transversal que se mueve entre diversas disciplinas y que debe ser curricularmente abordado y enseñado de forma transdisciplinaria (Durán Carbajal, 2005). En América Latina, Blandón Mena (2006) identifica la ausencia de estudios como problema y propone dar inicio al análisis de las prácticas del Ocio en esa región para comprender mejor los cambios estructurales económicos-políticos y su impacto sobre las relaciones sociales por cuanto *“...las prácticas de Ocio que caracterizan las sociedades latinoamericanas en el momento actual, se nos aparecen dentro del proceso de consolidación del capital trasnacional en Latinoamérica, proceso que ha generado profundas transformaciones...”*.

Al menos en algunos sectores latinoamericanos, Blandón Mena, observa que *“las prácticas de Ocio han sido transformadas, la reconfiguración de la relación espacio-tiempo producida por las nuevas dinámicas sociales impuestas por el capital trasnacional promueve prácticas de Ocio tejidas bajo el manto de la microelectrónica, la robótica y la ingeniería satelital con las telecomunicaciones, innovaciones que provocan un cambio radical en las formas de producción y consumo cultural.”*

El Ocio, como actividad de entretenimiento tecnológico en la computadora, es una nueva forma de adicción, no de afición, que constituye una forma de Ocio no-saludable. A tales fines, dice Blandón Mena (2006) que las prácticas tecnológicamente adictivas... *“ha potenciado la individuación y restringido los espacios de socialización que propiciaban prácticas de Ocio caracterizadas por los juegos cooperativos, las travesuras y esparcimientos callejeros, los festivales comunitarios, los encuentros en espacios de Ocio como parques, calles, alamedas, florestas y demás dispositivos de socialización dispuestos para el tiempo de la lúdica”*. Para contrarrestar el efecto hegemónico del capitalismo globalizado, la mercantilización de las relaciones sociales y el impacto de la tecnología digitalizada, propone que los proyectos de Ocio sean construidos como *“alternativa a la sociedad de las mercancías que aprisiona las relaciones*

sociales”.

Un proyecto investigativo sobre el Ocio, en sus más amplias dimensiones, sería de igual pertinencia para Puerto Rico. Un estudio realizado por Meléndez Brau (2000) en la región de San Juan, capital de Puerto Rico, demostró que, aún dentro de la concepción del Ocio como entretenimiento recreativo, existen problemas significativos en cuanto a la administración y política pública. Al analizar once agencias gubernamentales relacionadas con la recreación encontró mucha confusión con el concepto de recreación, los objetivos de las agencias, dificultades de comunicación e integración entre las once agencias y serias deficiencias de mantenimiento a las facilidades recreativas. En cuanto a proyecciones y programas de política pública recreacional, una de las principales dificultades encontradas consistió en la incapacidad de incorporar diversos sectores poblacionales para ofrecer de forma igualitaria los beneficios recreativos. Meléndez Brau reporta que un total del 68% de la población atendida por estas agencias tiene menos de 20 años y un 73% de ésta son varones, excluyendo otras edades en una población que claramente avanza hacia un promedio de vida largo y dejando fuera a muchas mujeres en un país donde los censos reflejan que la mujer constituye, al menos, un 52% de la población actual.

Una limitación investigativa sobre el tema es la continua asociación del Ocio con la edad del retiro o la vejez. Se establece una asociación similar entre vejez-Ocio así como se ha establecido entre Trabajo-Ocio que tiene el efecto de restringir la aplicación del mismo a poblaciones particulares en exclusión de otras. El Ocio-vejez está siendo atendido como campo creciente de mercadeo creando un nuevo tipo de turismo especializado para este sector poblacional que supone ganancias de cincuenta y seis billones de dólares a la economía mundial, diseñado para proveer un turismo llamado “*experencial*” que aspira proveer al envejeciente retirado de sensaciones, educación, aventura y aprendizaje cultural. (Johnson, 2010).

Si bien es cierto que estas investigaciones gerontológicas son necesarias y contribuyen a combatir la marginalidad del envejeciente en la sociedad industrializada que parece no darle espacio, valor ni lugar, no menos cierto es que las prácticas del Ocio no son exclusivas de la etapa final de la vida. Se debe educar para una cultura de buenas prácticas del Ocio desde la infancia y a través de las distintas etapas vitales del ser humano, no sólo para la vejez. Aún así, es bueno recalcar que los estudios del Ocio en la edad avanzada demuestra que la práctica del “*Ocio- saludable*” es intensamente beneficiosa para mejorar su calidad de vida, salud física y mental, competencias, auto-confianza así como su adaptación a los retos de una edad marcada por la desconexión social causada por la jubilación y la marginalidad por edad (García & Gómez, 2003; Gonzalo Sanz, 2002). En el campo neurológico, estudios demuestran que el Ocio puede posponer los devastadores efectos de enfermedades degenerativas, como Alzheimer, proveyendo al cerebro de actividades que pueden compensar los daños, o posponerlos (Azar, 2002).

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Si el Ocio contemporáneo es equivalente a turismo y/o vacacionismo, existe entonces la necesidad conceptual-teórica de estudiar, desarrollar y profundizar una sociología del turismo para comprender mejor las variables de cultura, sociedad, población y entretenimiento desde una teoría del Ocio y del entretenimiento que a su vez ayude a identificar los problemas sociales alrededor del turismo y del Ocio. Matute, y colegas, (2008) plantean la necesidad de comprender la teoría del turismo en aspectos como la historia del turismo, los tipos de turismo, la figura y características sociológica del turista, el comportamiento turístico, los patrones de consumo, necesidades y expectativas del turista (oferta y demanda), entre otros. De plano, se sugiere el enfoque de análisis multidisciplinario es altamente recomendable para integrar las dimensiones sociales, culturales, políticas, económicas y psicológicas en su estudio.

Si, por el contrario, el Ocio contemporáneo plantea el rescate de la actividad interna de crecimiento, iluminadora, cognitivamente retador, reflexiva, creativa, positiva y productiva que lleve al sujeto hacia formas superiores de pensamiento y experiencias es necesario continuar evaluando las condiciones psicosociales del sujeto contemporáneo, industrializado, en sociedades de masa, altamente subordinado a condiciones de tecnología digital y controlado por condiciones económicas, políticas e ideológicas que conforman su vida cotidiana como una de las más complejas en toda época histórica.

“Reivindicar el valor del Ocio como aspecto importante en la vida humana, requiere trascender los imaginarios que lo ubican como algo sin valor y apenas merecedor de alguna atención”, dice Tabarez Fernández (2005). Esto requeriría una especie de re-vuelta renacentista, muy similar a lo que en el renacimiento original del siglo XVIII se planteaba con la vuelta atrás para redescubrir lo útil pero olvidado, y el iluminismo para integrar lo pasado con el futuro en una nueva construcción prospectiva al derecho sobre el Ocio. El filósofo Cornelius Castoriadis (1922-1997) plantearía la necesidad de profundizar en el cierre categorial sobre el concepto del Ocio para proceder a su re-conceptualización posmoderna. Thomas Kuhn (1922-1996) podría sintetizarlo en la necesidad de plantear un cambio del paradigma sobre el Ocio. En fin, de una u otra forma, se requiere de una revolución del pensamiento para re-conceptualizar el Ocio dentro de la presente sociedad capitalista.

Una dimensión interesante sería la investigación científica de la relación entre Ocio y religión. Si el Ocio contemplativo es una actividad que refuerza el placer del autoconocimiento y el autocontrol proveyendo estabilidad fenomenológica al sujeto, y si la religión es un sistema social institucionalizado que provee orden social a partir de una específica cosmovisión sobre el sujeto y el universo con la promesa de ofrecer estabilidad cognitiva sobre el mapa de la vida en sus dogmas particulares, parece pertinente promover el estudio sobre la forma en que se construye la religión contemporánea y cuantas, o cuales, coincidencias o condiciones, son similarmente compartidas a la propuesta del Ocio contemplativo. Este es un tema complejo que requiere de atención particular y profunda para ser desarrollado y sobre el cual sería interesante ver desarrollar una línea investigativa.

Otra dimensión interesante para elaborar investigaciones futuras sería el estudio de la paradoja que crea la intervención socio-económica sobre el Ocio que, al ser programado como actividad vacacional, por ejemplo, contradice las variables de libertad atribuidas al Ocio escogido por el sujeto. Si el Ocio es libertad fuera de las regulaciones, estructura o semiótica del Trabajo y la rutina, entonces la programación calendarizada de Ocio festivo puede no estar cumpliendo con todos los requisitos y condiciones para hacerlo valer a su máxima potencia de relevo a lo rutinario.

De cualquier forma en que lo analicemos, el Ocio ha sido, es y será, un fenómeno intra-personal psicológico e inter-personal social. En opinión de Ovejero Bernal (1997) la Psicología Social adoptó el tema del Ocio cuando, enfrentando su mayor crisis epistemológica en los 60's, buscaba temas de pertinencia social que le dieran mayor relevancia social a sus Trabajos, pero luego se insertó como tema más permanente por sus méritos propios.

El Ocio, su relación con el Trabajo y el ordenamiento social, se han convertido en tema importante en investigaciones psico-biológicas. Estudios científicos sobre la calidad de salud en Estados Unidos demuestran que el Ocio es necesario y relevante para la salud del pueblo. Cada vez en mayor nivel de acuerdo empírico-conceptual, los profesionales de la salud han aprendido a comprender mejor la relación entre aprendizajes socio-culturales y la salud integral del sujeto. Las sociedades que enfatizan desproporcionalmente en el Trabajo suelen crear estilos de vida "tóxicos" (DeAngelis, 2007).

No puede quedar fuera de su estudio el impacto que tiene el Ocio sobre la estructura económica de cada pueblo. La complejidad económica del capitalismo tardío impone esta dimensión de estudio en la inserción del Ocio en la cadena productiva. No queremos decir por esto que el Ocio es bueno sólo si aporta a la producción económica pues la dimensión de la economía es solamente uno de muchas otras dimensiones en la compleja red social y de la, aún más compleja, mente humana. Es nuestra opinión que una persona balanceada entre sus ocupaciones, deberes, empleo o Trabajo y sus actividades de Ocio es mucho más productiva que quienes no logran este difícil balance.

La re-conceptualización del Ocio contemporáneo es un parto en proceso. Ya estamos inmersos en este y es inevitable su advenimiento. Es importante dirigir nuestra mirada investigativa científica hacia el fenómeno del Ocio entre de las prioridades de este milenio ofreciendo un marco científico explicativo que lo aleje del campo de la especulación subjetiva. La globalización, la movilidad de poblaciones, la reconfiguración de las ciudadanías, las transformaciones estructurales y funcionales de paradigmas de vida, las demandas eco-sistémicas de la modernidad y la posmodernidad, el desarrollo de las ciber-culturas, la masificación de la tecnología digital y la revolución de la informática... todas estas condiciones, y muchas otras de naturaleza socio-históricas, imponen al sujeto contemporáneo la emergente necesidad de definir, desarrollar y proteger nuevos equilibrios dinámicos ante tan poderosas variables que le influyen, presionan y conforman.

La comprensión de las representaciones sociales colectivas sobre el Ocio puede ayudarnos a determinar problemas investigativos, sobre todo, si la confusión perpetúa la exclusión de espacios dirigidos al estímulo del Ocio en vez de espacios para potenciarlo. Habiendo hecho claro que el Ocio no puede ser sinónimo de actividad no productiva, también nos parece necesario continuar investigando la Ociosidad, que no es lo mismo que el Ocio, como variable causal de diversas problemáticas en la red social.

Queda, pues, un campo inmensamente amplio de estudios sobre la cultura del Ocio, tanto en sus aspectos positivos como en los negativos. Queda, aquí, extendida una invitación abierta para trabajar sobre el tema... porque, quién sabe, tal vez este sea un buen proyecto de vida para aquellos que, como la autora, disfrutan tanto del Ocio productivo.

REFERENCIAS

Álvarez Torres, M. (2008). Viabilidad de crear un parque temático de diversiones en Puerto Rico con enfoque internacional. Tesis. Escuela de Administración Internacional de Empresas en Mercadeo. Universidad Interamericana de Puerto Rico. Recinto de Ponce. Pp. 16-20.

Recuperado en línea en

http://ponce.inter.edu/cai/Tesis_Graduado/Mariely_Alvarado/index.pdf

Asociación Internacional de Recreación. (1970). Carta del Ocio. Fundación Colombiana de Tiempo Libre y Recreación - FUNLIBRE © 1988 – 2006; Fundación Latinoamericana de Tiempo Libre y Recreación - FUNLIBRE Costa Rica. Recuperada en

<http://www.redcreacion.org/documentos/cartaOcio.html>

Beth, A. (2002). Use or loose it. Monitor. American Psychological Association. May 2002, Vol 33, No. 5. Print version: page 48. Recuperado en <http://www.apa.org/monitor/may02/useit.aspx>

Blandón Mena, M. (2006). Consideraciones metodológicas para el estudio del Ocio en las sociedades latinoamericanas. IX Congreso Nacional de Recreación. Coldeportes / FUNLIBRE. 14 al 17 de Septiembre de 2006. Bogotá, D.C., Colombia. Recuperado en

<http://www.redcreacion.org/documentos/congreso9/MBlandon.html>

Castillo, J. (2009). Filosofía de la Ociosidad. Aporrea.org. Ideología y Socialismo del siglo XI.

Recuperado en <http://www.aporrea.org/ideologia/a82733.html>

Davesa Fernández, M.; Laguna García, M. y Palacios Pico, A. (2008). Un modelo estructural sobre la influencia de las motivaciones de Ocio en la satisfacción de la visita turística. Revista de Psicología del Trabajo y de las Organizaciones. Vol. 24. No. 2. Pp. 253-268. Recuperado en

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2934927>

DeAngelis, T. (2007). America: A toxic lifestyle? Monitor. American Psychological Association. April 2007, Vol 38, No. 4. Print version: page 50. Recuperado en <http://www.apa.org/monitor/apr07/america.aspx>

Dixit, J. (2008). Being and nothingness: There are two kinds of vacations--doing something and doing nothing. Psychology Today. Blogs: Brainstorm. Recuperado en <http://www.psychologytoday.com/blog/brainstorm/200803/being-and-nothingness>

Durán Carbajal, R. (2005). La educación superior y el Ocio: Estudio de Caso Facultad de Turismo en la UAEM. Tesis. Universidad Iberoamericana. Méjico. Recuperado en http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014526/014526_00.pdf

Fernández Tresguerres, A. (2004). De la Ociosidad: Divagaciones sobre el Ocio, la pereza y el aburrimiento. El Catoblepas; Revista Crítica del Presente. Número 26. Abril 2004. P. 3. Recuperado en <http://www.nodulo.org/ec/2004/n026p03.htm>

Friedman, M. y Friedman, R.; "La Libertad de elegir", Biblioteca de Economía, Folio, Barcelona, 1996.

García, y Gómez, (2003). Efecto de los talleres de Ocio sobre el bienestar subjetivo en las personas mayores. Universidad de Málaga. Revista de Psicología Social. 18 (1). 35-47. Recuperado en <http://webdeptos.uma.es/psicologiasocial/luisgomez/Efectos%20de%20los%20talleres%20de%20Ocio.pdf>

García Martín, M.A. (2002). La actividad y el Ocio como fuente de bienestar durante el envejecimiento. Revista Digital - Buenos Aires - Año 8 - N° 47 - Abril de 2002. Reproducido en Ef y Deportes.com. Recuperado en <http://www.efdeportes.com/efd47/bien3.htm>

González Cañal, R. (1996). El lujo y la Ociosidad durante la privanza de Olivares: Bartolomé Jiménez Patón y la polémica sobre el guardainfante y las guedejas. Centro Virtual Cervantes. Criticón. 53. 1991. Pp. 71-96. Recuperado en http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/053/053_071.pdf

Gonzalo Sanz, L. (2002). Tercera edad y calidad de vida: Aprender a envejecer. 1era Ed. Editorial Ariel. Barcelona. España.

Guijarro Fernández, A. (1988). Reseña al libro Aproximación histórica al estudio de la geografía del Ocio. Guía Introductoria. Autor: Luis Gómez. Antropos. Barcelona. Documento PDF. Recuperado en <http://www.raco.cat/index.php/TreballsGeografia/article/viewFile/104090/150494>

Johnson, K. (2010). Seeing Old Age as a Never-Ending Adventure. NY Times. U.S. Recuperado en <http://www.nytimes.com/2010/01/08/us/08aging.html?hp>

Korstanje, M. (2008). Formas de Ocio en la antigua Roma: Desde la dinastía Julio-Claudia (Octavio Augusto) hasta la Flavia (Tito Flavio Domiciano). Documento PDF. UAEM. El Periplo Sustentable. No. 15. Oct. 2008. Pp. 27-76. Recuperado en http://www.uaemex.mx/plin/psus/periplo15/articulo_02.pdf

Martin, S. (2002). Life-saving changes: A psychologist learns his lesson after a close call. Monitor. American Psychological Association. July 2002, Vol 33, No. 7. Print version: page 54. Recuperado en <http://www.apa.org/monitor/julaug02/lifesaving.aspx>

Martínez, Nancy F. (2003). "Una aproximación teórica sobre el tiempo libre ". Disponible en el archivo de Tiempo y Escritura en <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/unaaproximacionteoricatiempolibre.htm>

Matute Peña y otros: (2008) Aspectos sociopsicológicos del turismo, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2006c/209/

Menéndez Brau, N. (2000). A Descriptive Survey and Analysis of the Organization and Administration of Public Recreation Services in the Metropolitan Area of San Juan, Puerto Rico. INDICE. Cuaderno de Investigación en la Educación. Número 15, Diciembre 2000. Recuperado en http://cie.uprrp.edu/cuaderno/ediciones/15/ed_fisica/c15edfiart4.htm

Munné. F. (1980). Psicología del tiempo libre. México: Trillas, 1980.

Muñoz de Escalona, F. (2004). Ocio, negOcio y tiempo libre. Contribuciones a la Economía, octubre 2004. Recuperado en: <http://www.eumed.net/ce/>

Norrild, Juana A. (2005). Turismo. Entre el Ocio y el negOcio: Identidad cultural y desarrollo económico en América Latina y el MERCOSUR. *Estud. perspect. tur.* [online]. 2005, vol.14, n.4, pp. 369-372.

Ortiz Negrón, L. (2005). Arcadas de las estaciones 20-21. Visiones de los centros comerciales en Puerto Rico. Centro de Investigaciones Sociales. Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Decanato de Ciencias Sociales. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras. Documento en formato DVD.

Psychology Today. PT Staff. (2006). Joining the leisure class. Psychology Today. Recuperado en <http://www.psychologytoday.com/articles/200410/joining-the-leisure-class>

Revers Wilhelm, J. (1958). Psicología del aburrimiento. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente,

Recuperado en <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/76318/98475> .

Rodríguez Díaz, A. (2005). Trabajo y Ocio; la civilización hacia el tiempo del deporte. X Congreso de Historia del Deporte. Documento PDF: Universidad de Sevilla. España. Recuperado en <http://www.cafyd.com/HistDeporte/htm/pdf/2-32.pdf>

Rodríguez Suárez, J. y Agulló Tomás, E. (2002). Psicología Social y Ocio; una articulación necesaria. *Psicothema*. Vol. 14. No. 1. Pp 124-133. Recuperado en <http://www.psicothema.com/pdf/696.pdf>

Román Montes de Oca, D. (2002). El descanso productivo: notas sobre el origen de la palabra Ocio. Documento PDF. 2002. *Patrimonio Cultural*, Revista de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos [Santiago de Chile] 26: 12. Recuperado en <http://www.domingo-roman.net/Documentos/Ocio.pdf>

Russel, B. (1932). Elogio de la Ociosidad. Utopía. Recuperado en <http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/russell.htm>

San Martín, J. (1997). *Psicosociología del Ocio y el turismo*. Ediciones Aljibe. Archidona. Málaga.

Segura Mingua, S. y Cuenca Cabeza, M. (2008) *El Ocio en la Roma antigua*. Deusto Publicaciones. Bilbao. España.

Segura Mingua, S. y Cuenca Cabeza, M. (2007) *El Ocio en la Grecia clásica*. Deusto Publicaciones. Bilbao. España.

Smith, D. (2001). Do people's reasons for making money affect their well-being? *Monitor*. American Psychological Association. May 2001, Vol 32, No. 5. Print version: page 18. Recuperado en <http://www.apa.org/monitor/may01/makemoney.aspx>

Stromberg, P. (2009). Christmas and Consumption. *Psychology Today*. Blogs. Sex, Drugs and Boredom: Why we should take entertainment more seriously than we do. Recuperado en <http://www.psychologytoday.com/blog/sex-drugs-and-boredom/200912/christmas-and-consumption>

Tabarez Fernández, J. (2005). El Ocio como dispositivo para la potenciación del desarrollo humano. I Congreso departamental de recreación de la orinoquia colombiana. Villavicencio, Meta. Octubre 20 – 22 de 2005. Recuperado en <http://www.redcreacion.org/documentos/cmeta1/FTabares.html>

Teraiza Meza, R. (2009). Reflexiones de la Ociosidad. Publicación en línea. Bubok. Recuperado en <http://drateraizamesa.blogspot.com/>

Volmer, S. (2009). New Year's Resolutions: A psychoanalytic Perspective. Psychology Today. Blogs. Learning to Play. Diciembre 28, 2009. Recuperado en <http://www.psychologytoday.com/blog/learning-play/200912/new-years-resolutions-psychoanalytic-perspective>

Pincelada construccionista al mito de la caverna de Platón: Conocimiento, cultura y educación

Héctor Vientós Pérez ¹
Universidad Del Sagrado Corazón

¹ Trabajador Social -Profesor de la Facultad Interdisciplinaria de Estudios Humanísticos y Sociales de la Universidad del Sagrado Corazón en San Juan, Puerto Rico. Estudiante doctoral en la Facultad de Educación y Profesionales de la Conducta en el Programa de Educación especializado en Currículo y Enseñanza de la Universidad Interamericana de Puerto Rico.

“La construcción del mundo tiene lugar no dentro de la mente del observador, sino en las formas de relación”

-Latour -

El agua del río que nos vio hoy, no es la misma agua que nos verá mañana. Un escrito, como el agua, nunca tiene una versión final, siempre existe la posibilidad de re-escribir y volver sobre un trabajo; dándonos la oportunidad de aumentarlo, corregirlo y criticarlo, encerrando una visión distinta del mismo. *La Alegoría de la Caverna de Platón* se ha convertido en uno de esos clásicos por su naturaleza o temas presentados en el manuscrito. El conocimiento está siempre en constante evolución, de manera que este análisis tiene la posibilidad de mutar según sea la experiencia pedagógica de su autor. Sirva este escrito para realizar una reflexión crítica que provoque el diálogo entre sus lectores. Es una invitación a reflexionar sobre ciertos aspectos que llaman la atención en el texto y que se dividirá en los aspectos concernientes al conocimiento; siendo este últimos el que envuelve la cultura y la educación.

El conocimiento como actividad del pensamiento, es una capacidad exclusiva de la especie humana. En la antigüedad, el conocer estaba circunscrito a las capacidades humanas del cuerpo y de la psiquis debido a la falta de herramientas o tecnología que ampliara, extendiera o desarrollara esas capacidades (Albite L., 2003). Quiérase decir que lo que actualmente conocemos como conocimiento se ha ido desarrollando con el tiempo a partir de supuestos filosóficos y metodológicos construidos desde la experiencia y el lenguaje. La complejidad de la construcción del conocimiento se operacionaliza con la relación mutualista del lenguaje y la experiencia; la cultura y la educación, mediante el

ordenamiento de datos, hechos, procesos y fenómenos a través de la historia. (Ander-Egg, 2001),

Una descripción general de la construcción del conocimiento circunda un abordaje desde el construccionismo social a partir de dos dimensiones esenciales . La primera de éstas es la ontológica, dimensión que establece que la realidad es relativa. Esto nos devela la existencia de múltiples perspectivas en constantes debates que están condicionadas al conocimiento como sinónimo de intelectualidad. La segunda dimensión es la epistemológica, dentro de la cual se enfatiza la subjetividad que caracteriza el acercamiento del sujeto a la realidad y al conocimiento. Esto alude a que el yo discursivo se considera un actor en la construcción del controversial y debatible concepto del conocimiento (Cotto - Gómez, Santiago- Arroyo & Soto- Román). Cabe destacar que el construccionismo social fue desarrollado por Berger y Luckmann (1967) como marco teórico para describir la construcción social de la realidad, los significados, las experiencias, las narrativas y los discursos.

Para fines de este artículo, las dimensiones descritas a partir del conocimiento permitirán abordar los fenómenos de la cultura y la educación desde una perspectiva dinámica y versátil; lo que contribuirá a una comprensión holística de la metáfora de *La Caverna*. A partir de una dimensión ontológica, es posible resaltar que existen múltiples perspectivas de análisis con respecto a la cultura. Entre éstas, aquellas que describen la estructura y la función de un pueblo o nación, al igual que otras que la visualizan como parte de simbolismos, artefactos, costumbres y tradiciones. Todas estas vertientes se encuentran en un debate constante que ha condicionado su definición. Sin embargo, los debates establecidos sobre la configuración del concepto cultura han ido consolidando

distintas visiones que anticipan que la cultura “es el conjunto de procesos a través de los cuales representamos e intuimos imaginariamente lo social, concebimos y gestionamos las relaciones con los otros y ordenamos su dispersión y su límite, mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad y los actores que la abren a lo posible” (García Canclini en Gaztambide Geigel y Hernández, 2003; p.1 1). En otras palabras, a pesar de que existe una perspectiva dominante sobre lo que es cultura, vemos la forma en que Platón expone cómo sería la vida de la persona que logra salir de *La Caverna*; es decir, de su propio mundo de cosas e ideas, al exterior de un mundo que no conoce. A partir de esas nuevas experiencias descubre, palpa; y al volver a la caverna quiere transmitir. La metodología que guía el diálogo de Platón y su discípulo Glaucón sobre la salida del prisionero, se pudiera decir que consolida lo que hoy día se conoce como la *Teoría del Conocimiento*. También se puede mencionar que para esa época la búsqueda del conocimiento se vinculaba con la distinción de lo real y lo aparente; la apariencia y la esencia; el ser y no ser. Es de aquí que subyacen algunas de las propuestas metodológicas que guían el proceso de filosofar, como lo es la dialéctica y el realismo metafísico.

Desde una dimensión epistemológica, se desprende que todo individuo, educado o no educado, se asume como actor protagonista en la construcción de su realidad circundante. Es por esta razón que la arquitectura que se realiza sobre las *Teorías del Conocimiento* en las sociedades modernas es la derivación del intercambio de ideas, creencias y pensamientos; más bien de la visión cósmica que subyace de todos los procesos educativos y evolutivos que vinculan al hombre y a la mujer con la construcción del conocimiento propio. Debido a que todos somos parte de la sociedad y estamos

inmersos en una realidad construida a través de las experiencias, no podemos perder de perspectiva la subjetividad que estará presente en el proceso de la salida de *La Caverna*. Con relación a esto, se pudiera comparar el desarrollo de la cosmovisión del hombre/mujer con la liberación del alma; alma que se consolida con el andamiaje racional y no racional. Este binomio puede explicar lo que en la filosofía de Platón se conoce como el dualismo de cuerpo y alma del hombre.

Se dice que la cultura y la educación establecen un patrón de pensamiento de los miembros que comparten los supuestos antes mencionados. *La Alegoría de la Caverna* también devela la idea del BIEN a causa de todo lo justo y lo estético que subyace de los entes conocidos en el acuartelamiento y la liberación del hombre en la *Caverna*. Esto último me invita a reaccionar sobre la plataforma de Platón, relativo a la vida pública y la vida privada. Es aquí donde me alejo de los supuestos filosóficos de Platón, que enfatizan que quien gobierna debe conocer el paradigma del BIEN para lograr un conforme común. En esa misma dirección, el filósofo hace hincapié que el “sabio, el rey, el que debe gobernar”, es el único que conoce el BIEN, solidificando el ideal de que un *Estado Utópico* es aquel capitaneado por el Filósofo, el Rey y el Sabio.

Sin embargo, debo reconocer que la reflexión filosófica se preocupa por el presente y por el cuestionamiento continuo. En esa dirección, López-Yustos (2005) recalca que el cotidiano deber ocupa tanto que apenas hay tiempo para otras cosas como reflexionar sobre teorías pedagógicas. Teorías que pueden ejercerse desde la práctica por la libertad (educación bancaria/educación problematizadora). Por ejemplo, no podemos desvincular la educación de la realidad circundante de cada uno de los espacios en que nos desarrollamos o desenvolvemos. En el transcurrir de la vida diaria y a través de todas

las etapas de formación del ser humano, el proceso de aprendizaje es fundamental en su desarrollo y crecimiento. El ejercicio mismo de aprender se divide, por un lado ante la posibilidad de adquirir conocimientos por medio de estudios o de la experiencia; y por otro, el enseñar y transmitir esos conocimientos. Es decir, nos topamos ante la figura de un maestro/a o facilitador/a: aquel que tiene el conocimiento, maneja el arte, la ciencia, y lo transmite a unos/as alumnos/as (Ortiz & Vientós, 2009).

Entonces, tenemos al aprendiz, éste/a se dedica a tratar de emular a su maestro; y de esta forma intenta alcanzar un grado de perfección. En esa relación simbiótica mutualista resultan beneficiados tanto el maestro como los aprendices. Estas razones solidifican el alejamiento de los supuestos filosóficos del BIEN y el gobernar. De esta manera, podemos concluir que ni la filosofía, ni la cultura, ni los procesos educativos garantizan que un gobierno que conozca el BIEN alcanzaría la felicidad, el bienestar y la prosperidad de sus habitantes.

A manera de conclusión, se hace imperativo resaltar que las ideas fecundas de las teorías del conocimiento se encuentran en constantes debates; y estos a su vez, se encuentran en un proceso de deconstrucción y reconstrucción. Esto quiere decir que al ampliar la comprensión filosófica que se tiene sobre la historia del conocimiento estaremos contribuyendo a la solidificación de la trilogía del alma, espíritu y cuerpo. Al mismo tiempo, numerosos autores/as e investigadores/as han proclamado la disolución de una pedagogía hegemónica globalizada y privilegiaron la multiplicidad de las relaciones entre maestros/estudiantes, variando y diversificando las experiencias de los/as sujetos involucrados (Freire, P., 1977; Illich, I., 1970 y Larrache, J. II., 2007). Estos/as, a través de sus escritos e investigaciones, nos estarán invitando a generar nuevas formas de

visualizar la práctica de la pedagogía, reconstruyendo así algunos de los entendidos epistemológicos y metodológicos del areté, del agogé y de la educación popular crítica y liberadora.

Probablemente las razones e implicaciones que me llevaron a reaccionar sobre el conocimiento, la cultura y la educación han sido esbozadas en los párrafos anteriores. Sin embargo, quisiera culminar esta reflexión con una cita que provoque inquietudes y preocupaciones a los/as lectores/as, la misma nos plantea queÉ

ÉLa educación debería colaborar en la construcción de la utopía de la liberación, un sueño diurno acariciado durante siglos por nuestras mayorías y por intelectuales comprometidos con nuestros intereses. Una utopía que recibe el nombre de “Nuestra América”, expresión de por sí utópica, porque incluye en su seno lo que debería ser aunque todavía no es: la “nostredad” de una América que se nos presenta no pocas veces como ajena , (Cerutti-Guldberg, II., 1993).

Referencias

- Ander- Egg, E. (2001). Métodos y técnicas de investigación social: Acerca del conocimiento y del pensar científico. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Albite, L. (2003). Forma de conocimiento, Apuntes: Universidad Sagrado Corazón (USC).
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. (1967). *The social construction of reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City New York: Anchor Book Doubleday & Company, Inc.
- Cerutti- Guldberg, H., (1993). *Filosofía Latinoamericana de la Educación*, en el artículo de Wingartz- Plata, O., (2005). Filosofía y educación: Un binomio en crisis. Odiseo. Revista electrónica de pedagogía 2 (4). Recuperado el 8 de agosto de 2009 en http://www.odiseo.com.mx/2005/01/01wingartz_binomio.htm
- Cotto- Gómez, Z., Santiago- Arroyo, L., Soto- Román, J., (2007). Sin una sola palabra: Constituciones narrativas y significados sociales de la práctica del tatuaje en personas tatuadas y trabajadores sociales en Puerto Rico. Tesis de maestría no publicada Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Freire, Paulo (1977). Pedagogía del oprimido (16 Ed.). Colombia: Siglo Veintiuno editores S.A
- Gaztambide- Geigel y Hernández, R. (2003). Cultura sociedad y cooperación: Ensayos sobre la sociedad civil del Gran Caribe. CIDC Cubana, Atlantea, UPR.
- Illich, I., (1970). *Deschooling Society*. New York, Harper and Row.
- López-Yustos, A. (2005). Compendio historia y filosofía de la educación. San Juan: Colección Puertorriqueña Editores.
- Larrache- Aruz, J. H (2007). *A reté y agogé un currículo inmortal*. Recuperado el 12 de agosto de 2009 en <http://areteyagoge.blogspot.com>.
- Larrache- Aruz, J. H (2007). *El alma, el espíritu y el cuerpo*. Recuperado el 12 de agosto de 2009 en <http://areteyagoge.blogspot.com>.
- Ortiz- Laureano, L. & Vientós- Pérez, H. (2009). Los Múltiples Rostros de un Trabajador Social: Aportaciones de José Joaquín Parrilla Cruz al Trabajo Social Comunitario en Puerto Rico. San Juan: Comunicadora Koiné, Inc.
- Platón (1976). La República, Barcelona: Editorial Vosgos, SA., (Libro VII).

Sotomayor:

Intelecto y Empatía

Por: Mare Ortiz
Directora: Juventud Política
mare.ortiz@gmail.com
Estudiante de Ciencias Políticas Recinto Metropolitano

Introducción

La histórica confirmación de la jueza Sonia Sotomayor como la primera latina del Tribunal Supremo de Estado Unidos en sus más de 200 años de historia es una victoria para la comunidad hispana del país.

Sotomayor, de 55 años, logró el “sí” de 68 senadores, incluyendo nueve republicanos, mientras otros 31 votaron en contra de su confirmación para uno de los nueve cargos vitalicios del Tribunal Supremo.

Pero no solo por esto lo hace un evento histórico, el hecho de que el nombramiento haya sido realizado por un afroamericano lo hace único.

Como nos dice un profesor “Una mujer puertorriqueña nombrada por un Presidente Afro-americano. Hace una década semejante hazaña era inimaginable”.

En este trabajo estaremos comparando las similitudes de las vidas del Presidente Barack Obama y la Honorable Juez Sotomayor. Estas dos historias que han trastocado al mundo entero por sus respectivas luchas. Siendo testigos de que el sueño americano si se puede cumplir.

Corte Suprema

De las muchas responsabilidades y poderes que le concede la Constitución al Presidente de Estados Unidos, de las más serias o de mayor importancia es la elección de un Juez para la Corte Suprema. Este es el Tribunal de más alto foro y los miembros son elegidos de manera permanente, y siguen presentando servicios muchos años después de terminar el mandato, dejando así el Presidente un legado de su filosofía en la rama judicial.

La Corte Suprema es la única corte establecida por la Constitución de los Estados Unidos. Posee la facultad de revisión judicial y la facultad de declarar inconstitucionales leyes federales o estatales y acciones de los poderes ejecutivos. Sus decisiones no pueden ser apeladas. Tiene a su cargo la crucial tarea de aplicar principios que fueron plasmados en el papel hace más de 2 siglos para responder a los más complejos asuntos de nuestros tiempos.

Estadísticamente, 108 de los 110 Jueces electos han sido hombres. De esos 110 Jueces que han sido electos para la Corte, han sido de diferentes denominaciones; 91 han sido de designaciones Protestantes, 11 han sido Católicos Romanos y 7 han sido Judíos.

Todos los Jueces de la Corte Suprema habían sido hombres hasta cuando Ronald Reagan nombró a Sandra Day O'Connor. Sandra Day O'Connor a través de su carrera fue una Juez que mantuvo ideales conservadores; pero su acercamiento a los casos causó que con el tiempo se moviera más hacia el centro, ganándose la fama de ser una jurista moderada. O'Connor consistentemente votó a favor del derecho al aborto y el derecho de los homosexuales.

Por otra parte, Ruth Bader Ginsburg, segunda confirmada como Juez para el Tribunal Supremo, es una de las voces principales del ala liberal de la Corte Suprema. Durante sus años en la Corte, Ginsburg ha votado a favor del derecho al aborto y de la citación de Derecho Internacional en las opiniones de la Corte. Además, ha votado en contra de la pena capital y a favor de los derechos de los homosexuales.

La composición de la Corte Suprema consta de un Juez Presidente (Chief Justice) y ocho Jueces Asociados (Associate Justices), que son nominados por el Presidente de los Estados Unidos y confirmados con el "consejo y consentimiento" del Senado de los Estados Unidos.

Barak Obama

Para descubrir la visión que determinó la nominación realizada de la Honorable Juez Sotomayor, vamos a destacar las características del Presidente Barak Obama.

A comentarios del Presidente del Partido Demócrata y Profesor de 43 años “la historia de Sotomayor se parece mucho a la historia de quien la nominó.”

Obama nació un 4 de agosto de 1961, en Honolulu, Hawaii, lugar donde se habían conocido su padre, Barack Hussein Obama, nacido en Kenia, y su madre, Shirley Ana Dunham, una irlandesa nacida en Kansas. Barack Obama tenía apenas dos años cuando su padre se fue al obtener una beca para estudiar Economía en Harvard.

Su madre creció en un pequeño poblado de Kansas y fue empleada durante la guerra en una fábrica de bombas. Se casó con un administrador de petróleo indonesio, y Barack se fue a los seis años a vivir a

Yakarta. Fue ahí donde asistió a una escuela católica, siendo protestante, y en un país de mayoría musulmana.

Después de instalarse en Indonesia por un tiempo, se mudaron a Nueva York, donde Barack concluyó sus estudios en leyes en la Universidad de Columbia, en 1983.

En 1985 se instaló en Chicago donde, fiel a las enseñanzas de su madre, se preocupó por las condiciones sociales en la ciudad. Instaló un despacho de abogados y colaboró junto con la iglesia de su comunidad en programas de mejoras a la vivienda, y por la disminución de los índices criminalísticos.

A principios de la década de los 90 estudió un postgrado en leyes en Harvard, donde consiguió un gran logro: ser el primer afroamericano en presidir la prestigiosa revista de derecho 'Harvard Law Review'.

Durante un período de doce años (1992-2004) enseñó Derecho constitucional en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chicago; los primeros cuatro años ejerció como catedrático y luego como profesor superior. En 1993 se unió al bufete jurídico Davis, Miner, Barnhill & Galland, una firma conformada por doce abogados y especializada en derechos civiles y desarrollo económico urbano. En 1996, fue elegido como senador del decimotercer distrito de Illinois.

Se convirtió en el quinto senador afroamericano en la historia de los Estados Unidos y el tercero en ser elegido popularmente.

En la publicación CQ Weekly, publica que el Presidente Obama se ha distinguido y catalogado como un "demócrata leal". Al igual, el semanario National Journal lo calificó como el senador "más liberal" en el 2007, en el 2006 obtuvo la décima posición, y en el 2005 la decimosexta posición. En el 2008 Congress.org lo ubicó en el undécimo lugar entre los senadores más poderosos de los Estados Unidos.

El 10 de febrero de 2007, Obama anunció su candidatura para la presidencia de los Estados Unidos y el 16 de noviembre de 2008, Obama renunció al Senado para dedicarse al periodo de transición presidencial. El 4 de noviembre, Barack Obama obtuvo el 64.9% de los votos electorales y se convirtió en el presidente número 44 de los Estados Unidos de América.

Para la nominación de la Honorable Juez Sotomayor para el Tribunal Supremo, la visión que el Presidente Obama destacó fue de que no solo buscaba un intelecto riguroso, un dominio de la ley y una capacidad de concentrarse en temas claves. El Presidente indicó que buscaba a una persona con experiencia, que haya tenido obstáculos, barreras, dificultades e infortunio en la vida; y que haya insistido y finalmente superado todas esas barreras. Siendo esa experiencia que el Presidente Obama indica le puede dar a una persona el don de saber tratar con todo tipo de gente y un sentido de compasión y de comprensión de cómo funciona el mundo y cómo vive la gente promedio.

El Presidente Obama “quería un juez que combinara intelecto y empatía – la habilidad para entender los problemas de los norteamericanos comunes”.

Haber seleccionado a la Juez Sotomayor confirmó todo lo anterior por ser ésta una hispana y de un origen humilde, en donde sobrepasó obstáculos y las venció. Cualidades de supervivencia que contribuyó a que el Presidente Barak Obama la nombrara.

El Presidente Obama entendía que era necesario una persona que la ley cobrara vida no solamente por lógica sino por experiencia. La Honorable Juez Sotomayor ha trabajado en todos los niveles judiciales en lo que le ha dado una gran experiencia laboral, ha sido una fiscal en una ciudad importante y abogada litigante de empresas.

Pero no solo por haber laborado en todos los niveles judiciales la Honorable Juez le aserta experiencia sino en su vida persona también.

Sonia Sotomayor

Sotomayor es hija de padres puertorriqueños. Nació en el condado del Bronx, Nueva York, en un proyecto habitacional de la parte sur del condado, a escasa distancia del Yankee Stadium. Su padre murió cuando ella tenía 9 años.

Su madre, Celina Sotomayor la crió junto a su hermano menor, Juan. Su madre trabajaba seis días a la semana como enfermera para brindarles la mejor educación a sus hijos. Sotomayor comenta que su madre siempre le enfatizó la importancia de los estudios indicado que “seas lo que seas, sé el mejor”.

Desde pequeña, Sotomayor sabía que quería ser abogada. Con los libros de Nancy Drew, descubrió su vocación. Pero estos sueños fueron un poco arrinconados cuando el doctor le diagnosticó diabetes tipo 1 y le sugirió que tomara una profesión mas suave. Pero al ver un episodio de un programa Perry Mason se despertó en ella el deseo de ser una juez.

Sotomayor asistía a una escuela católica de media clase y participaba en competencia de oratoria en donde debes memorizar y articular. Fue una excelente estudiante.

Con el apoyo de familiares, maestros y amigos Sotomayor ganó una beca para estudiar en Princeton, de donde se graduó entre los primeros de su clase y una beca para la faculta de Derecho de Yale donde fue uno de los editores de Yale Law Journal.

A lo largo del camino, venció obstáculos, superó probabilidades en su contrajo y vivió el Sueño Americano que trajo a sus padres. Cuando entró a la Universidad de Pricenton se sentía como “a visitor landing in a alien country”.

Sotomayor fue nombrada por un Presidente republicano para la Corte Federal de Distrito y ascendida a la Corte Federal de Apelaciones por un demócrata y pasó seis años como juez de primera instancia en la Corte Federal de Distrito. Fue la primera hispana en la corte federal de Manhattan.

Su primer trabajo tras terminar la carrera de derecho fue como fiscal adjunta en Nueva York. Allí, vio la explotación y el abuso infantil. Sintió el sufrimiento de los familiares de las víctimas, destrozados por la muerte innecesaria de un ser querido. Aprendió sobre lo difícil que es la labor que realizan las agencias de la ley para proteger la seguridad pública.

En su siguiente empleo como abogada, fue contratada para asuntos comerciales en vez de criminales. Litigó asuntos a favor de empresas y asesoró sobre una variedad de asuntos, desde contratos hasta marcas registradas.

Su carrera como abogada concluyó -y se la carrera como jueza se inició- cuando el Presidente George H.W. Bush la nombró al Distrito Sur de Nueva York de la Corte de Distrito de Estados Unidos. Como juez de primera instancia, sentenció más de 450 casos y presidió decenas de juicios, y siendo el caso más conocido el relacionado con la huelga de las Ligas Mayores de Béisbol en 1995.

Sotomayor comenta que: “El proceso de dictar sentencia mejora cuando los argumentos y las inquietudes de las partes en el litigio se comprenden y reconocen. Es por eso que por lo general estructuro mis opiniones presentando lo que exige la ley y luego explicando por qué, una posición contraria se acepta o rechaza, aunque yo simpatice o no con ella. Es así que procuro reforzar tanto el imperio de la ley como la fe en la imparcialidad de nuestro sistema de justicia. Mis experiencias personales y profesionales me ayudan a escuchar y comprender, con la ley siempre rigiendo los resultados en todos los casos.”

Alguno de los casos uno de mas controversia como Juez Federal fue, el caso en donde se comenta que salvó el deporte de pelota.

Algunas de las decisiones tomadas por la jueza, principalmente en el caso Ricci vs. DeStefano, en donde la jueza utilizó criterios de diferenciación positiva - acciones positivas - en donde aceptó que se anulará el ascenso de unos bomberos blancos en New Haven por no haber tenido en cuenta criterios que permitieran ascender a bomberos negros en el examen.

Tras seis años en la corte de distrito, el Presidente William Jefferson Clinton la nombró a la Corte de Apelaciones del Segundo Distrito de Estados Unidos. En ese Tribunal, Sotomayor comenta que: “he gozado del beneficio de intercambiar ideas y perspectivas con colegas maravillosos mientras trabajamos juntos para resolver los casos ante nosotros. Llevo más de una década como jueza de apelaciones, dictaminando sobre una amplia variedad de asuntos constitucionales, estatutarios y otros tipos de asuntos legales”.

Nominación

Pasando 17 años la Juez Sotomayor en un Tribunal, el 26 de mayo de 2009 el Presidente Barak Obama notificó el nombramiento.

El proceso de confirmación de un Juez para el Tribunal Supremo lo otorga la Constitución en el Artículo II, Sección 2 en donde el presidente nombra pero será confirmado y consentido por el senado.

Audiencia

Sobre cuatro días de audiencias en la Cámara del Senado para el nombramiento de Juez Sonia Sotomayor al Tribunal Supremo, los miembros del Comité de Asuntos Judiciales del Senado la hicieron 583 preguntas.

Los senadores hicieron preguntas sobre temas importantes que están enfrentando este país, desde derechos de armas hasta cuando la rama ejecutiva puede entrar en la vigilancia de terroristas. La Juez Sotomayor describió la historia y el razonamiento complejo detrás de algunas decisiones importantes del Tribunal Supremo. Todo fue bien, no hubo ninguna catástrofe que acapara titulares, la administración de Obama estaba satisfecha — en pocas palabras, por el sistema político estas eran audiencias exitosas.

La jueza Sonia Sotomayor llegó a las audiencias senatoriales de confirmación a la Corte Suprema con razones para sentirse confiada — los demócratas tenían los votos suficientes en el Senado para ratificarla como la primera jueza hispana y tercera mujer en el máximo tribunal de Estados Unidos.

El senador demócrata Patrick Leahy, que preside el comité, inició el procedimiento con elogios en los que iba a establecer firmemente a Sotomayor como una jueza que va a donde le lleve la ley.

"A decir verdad, no tenemos que conjeturar acerca de qué tipo de jueza ella va a ser, porque hemos visto el tipo de jueza que ha sido. Ella es una jueza en la que todos los estadounidenses confían. Ella ha sido una jueza para todos los estadounidenses y será una jueza suprema para todos los estadounidenses", dijo Leahy, de acuerdo con fragmentos de sus declaraciones que fueron obtenidos por The Associated Press.

En su primer día prometió aplicar la ley de forma imparcial en una audiencia en la que los republicanos sugirieron que la jueza podría favorecer a los hispanos en perjuicio de otros.

Sostuvo que "Mis experiencias personales y profesionales me ayudan a escuchar y a entender, pero la ley siempre dirige el resultado en todos los casos", dijo Sotomayor.

Por otro lado, los republicanos trataron de atacar su nominación indicando que "Usted parece creer que su papel no se limita a decidir con objetividad quién gana, en base a la ley, sino quién debería ganar,

en su opinión", le dijo el republicano Jon Kyl. "Los factores que influirán sus decisiones aparentemente incluyen su sexo y su herencia latina", añadió.

El tono el líder republicano del Comité, Jeff Sessions, quien acusó a Sotomayor de usar prejuicios personales en sus sentencias y favorecer a ciertos grupos raciales. Al mismo tiempo, los republicanos se esforzaron en no ofender a los latinos, que son el grupo de votantes que más crece en Estados Unidos, con sus críticas a Sotomayor.

Para ello rescataron del olvido el caso del hondureño Miguel Estrada, cuya nominación para un tribunal de apelaciones fue bloqueada por los demócratas.

"Tengo colegas republicanos que votarían contra usted -le dijo Graham a Sotomayor-, pero podrían votar a favor de otro candidato hispano".

Por otra parte, el demócrata Arlen Specter comparó la selección de Sotomayor a la designación para el Supremo en 1967 de un afro-americano y en 1981 de la primera mujer. "La diversidad es muy, muy importante", recalcó.

Los republicanos sacaron a colación un discurso de 2001 en el que Sotomayor dijo que una jueza latina "sabía" que podría llegar a una conclusión mejor en sus dictámenes por la riqueza de su experiencia que un hombre blanco que carece de ella.

Esa declaración "sugiere que la jueza Sotomayor apoya la opinión de que un juez debería permitir que sus preferencias, basadas en sexo, etnia o experiencia, la guíen a la hora de emitir sentencias", afirmó Kyl.

Sotomayor, que ha sido jueza de primera instancia y ahora pertenece a una corte de apelaciones, respondió a esos ataques reafirmando su compromiso en aplicar la ley de forma imparcial y ceñirse a los precedentes legales.

A esto le escuchaba su madre, quien se emocionó cuando la jueza habló de su difícil niñez en una vivienda subsidiada por el gobierno en el Bronx y de la muerte de su padre cuando tenía nueve años.

También se le escaparon lágrimas al senador Charles Schumer, quien alabó la perseverancia de Sotomayor, que la permitieron estudiar en las universidades de Princeton y Yale.

La audiencia fue interrumpida en tres ocasiones por personas profirieron gritos contra el aborto. Uno de ellos dijo: "Abortion is murder, el aborto es asesinato", para que Sotomayor captara el mensaje en los dos lenguas con las que ha crecido.

Los críticos que evaluaron a la Honorable Juez en las vistas indicaron que pudieron palpar a una Juez con un gran temperamento. Las preguntas fueron claramente contestadas, efectivamente, completamente y con deferencia a cada senador.

Lo único en donde los críticos se preocuparon fue en que los Senadores republicanos se enfocaron en una decisión que la Honorable Juez había tomado hace 8 años. Pero pudo demostrar su inteligencia, su dominio de la ley, su fidelidad a la constitución y que tiene el temple necesario para ser confirmada como juez.

Sus adversarios la tildaron de activista racial por haber apoyado a la ciudad de New Haven, Connecticut, después que ésta eliminó un examen promocional para los bomberos cuando las minorías tuvieron peor desempeño que sus colegas blancos.

Votación y Confirmación

Los demócratas realizaron una votación unánime siendo suficiente para la confirmación de la nominación sin el apoyo de los republicanos. El 6 de agosto de 2009 los votos fueron contados. En el partido republicano 8 votaron por Sotomayor. La votación fue de 68-31. El 8 de agosto de 2009 la Honorable Juez juramentó.

Los demócratas elogiaron a Sotomayor como una jueza de tendencia moderada. La mayoría de los republicanos votaron en contra, bajo el argumento de que las inclinaciones de la jueza hacia la izquierda y prejuicios personales afectarían sus decisiones.

Los senadores tomaron la medida inusual de ponerse de pie para votar, en vista de que se trataba de una situación histórica.

Obama elogió la confirmación de Sotomayor pocos minutos después que el Senado la confirmó.

"Me complace y estoy profundamente agradecido de que el Senado haya votado para confirmar a la jueza Sonia Sotomayor como la 111ma jueza de la Corte Suprema de nuestro país", afirmó.

"Con este voto histórico, el Senado ha afirmado que la juez Sotomayor tiene el intelecto, el temperamento, la trayectoria, la integridad e independencia de pensamiento para servir eficientemente en el más alto tribunal de nuestro país", destacó el mandatario.

Sotomayor reemplazó a David Souter, un liberal, y se prevé que su nombramiento no alterará el equilibrio de tendencias.

La Honorable Juez agradeció ha "innumerables familiares, amigos, asesores, colegas y secretarios judiciales que contribuyeron enormemente durante muchos años para hacer posible este día. Les agradezco profundamente su cariño y apoyo. Deseo agradecerle en particular a mi mamá. Estoy hoy aquí debido a sus aspiraciones y a los sacrificios que hizo por mi hermano Juan y por mí. Mamá, me encanta que estemos compartiendo esto juntas. Le agradezco mucho al Presidente y me siento humildemente honrada de estar hoy aquí como candidata a la Corte Suprema de Estados Unidos."

Al igual indicó que "muchos senadores me han preguntado sobre mi filosofía judicial. Es muy simple: ser fiel a la ley. La labor de un juez no es formular leyes sino aplicar las leyes. Y en mi opinión, está claro que mi historial en dos tribunales refleja mi riguroso compromiso con interpretar la Constitución según sus términos; interpretar los estatutos según sus términos y lo que se proponía el Congreso y ceñirme

fielmente a los precedentes establecidos por la Corte Suprema y mi Corte de Distrito. En cada caso en los que he participado, he aplicado la ley a los hechos en cuestión.”

Opiniones

Presidente del Partido Demócrata de los Estados Unidos en Puerto Rico, Roberto Prats nos dice sobre esta confirmación:

“El nombramiento y confirmación de la Juez Sotomayor son el testimonio más elocuente de que los Estados Unidos está en los comienzos de una nueva era post-racial. Es reflejo de que se han alcanzado nuevos grados de madurez social que han trascendido los marcos de tolerancia a unos de aceptación. Una mujer puertorriqueña nombrada por un Presidente Afro-americano. Hace una década semejante hazaña era inimaginable. El nombramiento provocó que el Senado de los Estados Unidos tuviera que enseñar que todavía existen algunas fisuras raciales que se opusieron a su nombramiento sin razones de mérito o peso alguno. El proceso de confirmación levantó esas fisuras a flor de piel y quedaron así retratados para la historia. Por otro lado, el nombramiento de la Juez Sotomayor es un homenaje a la dedicación de una mujer que sin recursos económicos y creciendo en una sociedad altamente racista, alcanzó el sitio más codiciado de la judicatura norteamericana simplemente por tener la combinación de los activos que son superiores a los recursos económicos—perseverancia, inteligencia, y capacidad de soñar incesantemente. La historia de Sotomayor se parece mucho a la historia de quien la nominó.”

Una maestra universitaria, 28 años nos dice:

“Entiendo que el nombramiento Honorable Juez Sonia Sotomayor al Tribunal Supremo de Estado Unidos es necesario. Siendo EU un país multicultural, las posiciones tanto políticas como científicas tienen que ser ocupadas por personal representativo de la población del país. El desarrollo y la justicia de un país debe estar a cargo de personas preparadas que representen la realidad social del país, y todas las minorías deben estar representadas.”

Conclusión

Para mi haber sido parte de todo el proceso y a la misma vez haber estudiado clases de política, ha sembrado en mí una motivación de lucha. De que no hay límites si uno se lo propone.

Que tengamos una representación puertorriqueña en el Tribunal Supremo es fascinante. Quedando demostrado la diversidad de culturas que complementa Estados Unidos. Con una Juez que haya palpado el diario vivir de las personas que en ocasiones no tienen las mismas oportunidades y que las entienda.

Bibliografía

Hirschfeld, Julie, *Senado confirma a Sonia Sotomayor como jueza de la Corte Suprema*, Primera Hora, 6 de agosto de 2009

Thomas, Tom, *Sotomayor Obama's First Supreme Court Nominee*, Black Oyster Publications, Inc., 2009

Amador, Margarita, *Sonia Sotomayor An Introduction to the Prospective Supreme Court Justice*, Seattle, 2009

Gutierrez, Anita, "Neoyoricana" Sotomayor personifica el sueño americano, *Encontrando Dulcinea*, 29 de mayo de 2009.

Liptak, Adam, "Nominee's Rulings Are Exhaustive but Often Narrow" en *The New York Time*, New York, 27 de mayo de 2009, pp A1

Cuba, Africa y la Corrupción de la Historia

(Charla Ofrecida Durante la Presentación del Libro
Las Guerras Africanas de Cuba del Prof. Pablo Hernández)

Septiembre del 2009

Por

©Prof. Armando J. Martí Carvajal

I

Es innegable, como bien dijo don Fernando Ortiz, que “sin el negro Cuba no sería Cuba”.¹ Por su parte Lydia Cabrera en su obra capital *El monte* escribió:

... el peso de la influencia africana en la misma población que se tiene por blanca, es incalculable... No se comprenderá a nuestro pueblo sin conocer al negro. Esta influencia es hoy más evidente que en los días de la colonia, sin dejar de encontrarnos con esta presencia africana que no se manifiesta exclusivamente en la coloración de la piel.²

Claramente la “raza negra”, como concluyó don Fernando, influyó con “bastante intensidad en la determinación de la psicología” de la sociedad cubana.³

Desde los primeros momentos de la historia cubana, en aquellos días cuando Fernando el Católico ordenó cambiar el nombre de la isla a Fernandina, el negro ha estado presente en la construcción de la sociedad y cultura de Cuba, al igual que lo ha estado en Puerto Rico. No olvidemos que el héroe que enfrenta y mata al pirata Girón en la épica *Espejo de Paciencia* de Silvestre de Balboa (1608), fue “Salvador criollo, negro honrado”. Desde esas primeras páginas, hace cuatrocientos años, el negro ha sido una figura siempre presente en nuestra literatura, romántica y académica.

¹ ORTIZ, Fernando. “Sin el negro Cuba no sería Cuba” [fragmento del discurso “Por la integración cubana de blancos y negros” del 12 de diciembre de 1942] en F. Ortiz. *Etnia y sociedad*, selección, notas y prologo de Isaac Barreal (La Habana: editorial de Ciencias sociales, 1993), pág. 136.

² CABRERA, Lydia. *El Monte (notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba)* (Miami: Ediciones Universal, 1975), pág. 9.

³ ORTIZ, Fernando. *Entre cubanos... (psicología tropical)* (París: Librería Paul Ollendorf, sin fecha), pág. 148.

II

En tiempos recientes, partiendo de la abarcadora etnografía de Brasil *Casa-grande y senzala* de Gilberto Freyre (1933), un sinnúmero de autores, mayormente discípulos del materialismo histórico, han tratado de enmarcar el desarrollo cultural de nuestras Antillas partiendo de la plantación azucarera.⁴ De acuerdo a Freyre:

La casa-grande, complementada por la senzala, representaba todo un sistema económico, social y político: de producción (la monocultura latifundaria), de trabajo (la esclavitud), de transporte (...), de religión (...), de vida sexual y de familia (...), de higiene del cuerpo y de la casa (...), de política (...).⁵

Tanto Eric Williams como Roger Bastide llevaron la idea de Freyre a un nivel más elevado, ya que plantearon la formación de, lo que para todo efecto debe considerarse como una civilización africana común a todo el Caribe.⁶ Esta nueva entidad cultural fue consecuencia de la economía de plantación y la “enorme” población de esclavos africanos que llegó a las islas del Caribe para trabajar en las plantaciones a partir del siglo XVI.⁷ Franklin D. Knight, en su estudio sobre las poblaciones negras de América Latina, utilizó esta idea como una de las premisas básicas para su análisis.⁸

Dejando a un lado la realidad de que Cuba nunca fue (Puerto Rico aún menos) solamente una plantación azucarera, esta visión elevó la “técnica de producción y de trabajo, la monocultura y la esclavitud” a elementos determinantes y limitó “las diferencias de lengua, de

⁴ MINTZ, Sidney. “Caribbean Society” en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, volumen 2, editada por David L. Sills (New York: The MacMillan Company & The Free Press, 1968), pág. 306.

WILLIAMS, Eric. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean* (New York: Vintage Books, 1984), págs. 44-45.

⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande y senzala*, prólogo y cronología de Darcy Ribeiro, traductores, Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977), pág. 10.

⁶ Roger Bastide consideró que la adaptación local de patrones culturales africanos llevó al surgimiento de civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. *African Civilizations in the New World* (New York: Harper & Row Publishers, 1971), págs. 8-11.

⁷ WILLIAMS, Eric. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean* (New York: Vintage Books, 1984), págs. 44-45.

⁸ KNIGHT, Franklin D. *The African Dimension of Latin American Societies*. (New York: MacMillan Publishing Corp., Inc., 1974), pág. 1.

raza y de religión” a tonterías que llamó simplemente “lo accesorio”.⁹ Esta posición es totalmente absurda.

III

Ahora, estos planteamientos tienen otra dimensión. Si se hubiesen dado en un marco académico, filosófico, donde se pudiesen confrontar y debatir no sería sujeto de gran preocupación, pero en Cuba la investigación histórica y etnológica de las últimas cinco décadas no ocurre en un vacío. La ciencia, como todas las facetas de la sociedad, se encuentra supeditada a los objetivos políticos del régimen de Fidel Castro. No debemos olvidar que para los castristas y sus amigos marxistas-engelianos, la realidad y la verdad son pequeños inconvenientes que no se deben interponer a las necesidades de los Comandantes.

Desde sus comienzos el gobierno de Castro ha promovido la identificación de Cuba con los países africanos y los grupos negros “progresistas” de aquellos países donde han sido discriminados o marginados. Este ejercicio, llamado por Carlos Moore la “Doctrina Castro”,¹⁰ sirvió para justificar la intervención directa del gobierno de Castro en África y el Caribe. En otras palabras la visión “afro-caribeña”, manipulada por la ideología política de la revolución cubana, se convirtió en instrumento del intervencionismo internacional.

Esta política culminó con la intervención militar cubana Africa, “cumpliendo un elemental deber internacionalista”,¹¹ según la línea oficial. Castro, en realidad, intentaba aumentar su prestigio político obteniendo apoyo internacional, aunque con el consentimiento directo de su protectora, la Unión Soviética.¹²

⁹ *IBIDEM*, pág. 6.

¹⁰ MOORE, Carlos. *Castro, the Blacks, and Africa* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California, 1988), págs. 76, 323-324.

¹¹ CASTRO, Fidel. *Balance de la revolución* (México: Ediciones de Cultura Popular, 1976), pág. 256.

¹² MESA-LAGO, Carmelo. “Causes and Effects of Cuban Involvement in Africa” en *Cuba in Africa*, editado por Carmelo Mesa-Lago y June S. Belkin (Pittsburg: University of Pittsburg, 1982), pág. 199.

Cuando Fidel Castro informó al pueblo sobre la intervención militar en Angola, durante el Primer Congreso del Partido Comunista Cubano en 1975, definió a Cuba como “un país latinoamericano”.¹³ A partir de ese momento, la idea de la africanía de la sociedad cubana recibió un matiz determinante, y toda una serie de investigadores, de diversos campos, enfatizaron la influencia africana en la sociedad cubana, y el rol que el africano, esclavo de la plantación azucarera, tuvo en la formación de la cultura nacional.¹⁴

El cubano, ya no era latinoamericano sino “latinoamericano”. Con el énfasis en lo africano, se abandonó la “liberación” de Bolivia por la del Congo y Angola. La cubanidad fue suplantada por la africanidad.

IV

Este es el marco ideológico e intelectual donde penetra la obra *Las guerras africanas de Cuba* del compadre Pablo Hernández. Aunque el libro es evidentemente nuevo, las ideas para mí no lo son. Decenas de galones de café fueron consumidos en conversaciones sobre estos temas en diferentes puntos de San Juan, Río Piedras y otros municipios de la isla. De un lado yo, explorando la cristalización de Cuba en el siglo XVI, del otro Pablo siguiendo las “aventuras” de los Hermanos Castro en tierras lejanas. En el centro un punto común, la ficción inmoral del Castrismo; una historia corrompida.

¹³ Departamento de Versiones Taquigráficas del Gobierno Revolucionario. “Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Primer Ministro del Gobierno Revolucionario, en el acto de masas con motivo de la clausura del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba. Plaza de la Revolución, 22 de diciembre de 1975, ‘año del Primer Congreso’.” Portal de Internet: *Discursos de Fidel Castro* www.patriagrande.net (23 de noviembre del 2005).

¹⁴ Ejemplo de esta visión:

BERGAD, Laird. *Cuban Rural Society in the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pág. 67.

MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio. “Diálogo imaginario sobre folklore” en *Afrocuba* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998), pág. 93.

No voy a entrar en la parte moderna del tema, eso se lo voy a dejar a Pablo, él – evidentemente- es el experto, pero si quiero señalar brevemente los problemas que enfrenta la teoría que señala la “africanía” de la cultura cubana.

V

Primero, el estudio del negro y su rol e influencia en la sociedad cubana no se inició, como muchos creen, con el régimen de Castro. Desde el siglo XVIII intelectuales y humanistas cubanos habían tomado, desde diferentes perspectivas, el tema del negro y la esclavitud en la sociedad cubana.¹⁵ La investigación verdaderamente científica (etnológica) del elemento negro de la sociedad cubana comenzó con la publicación de *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)* de don Fernando Ortiz en 1903. No sólo eso, sino que el grueso de su obra histórica y antropológica, incluyendo su monumental *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, predata la Revolución del 1959.

De otra parte, la “teoría” de Freyre enfrenta dos problemas cuando se trata de aplicar al desarrollo de la sociedad cubana; la ausencia de la plantación durante la mayor parte del siglo XVI y el escaso desarrollo del sistema azucarero hasta tarde en el siglo XVIII.

Ciertamente en la isla se cultivó la caña de azúcar en pequeña escala desde la gobernación de Diego Velázquez (1511-1524), pero la escasa población, falta de capital y esclavos, y la ausencia de protección oficial no permitió su desarrollo durante el siglo XVI.¹⁶ No es hasta 1595 que comenzó el desarrollo de la industria azucarera en Cuba cuando, tras largos años de esfuerzos de parte del Cabildo de La Habana, y con el apoyo del gobernador don Juan Maldonado Barnuevo, la Corona concedió un préstamo de 40,000 ducados para ayudar a

¹⁵ Un ejemplo sobresaliente del siglo XIX es la obra de José Antonio Saco *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*.

fomentar la industria.¹⁷ La realidad, a pesar de los incentivos, es que no fue hasta finales del siglo XVIII, luego de la conquista de La Habana por los ingleses, que el azúcar ocupó la primacía en la economía insular y la colonia se convirtió en una gran productora a nivel mundial.¹⁸ Manuel Moreno Fragnals lo reconoció cuando dijo que “la sociedad plantadora dominante es un fenómeno tardío” que no se “generaliza hasta comienzos del XIX”.¹⁹

VI

Probablemente el factor principal en que se apoyan los proponentes de la primacía del africano sobre la sociedad cubana fue el inmenso número de esclavos que se trajeron desde África a través de casi cuatrocientos años.²⁰

De acuerdo a los números ofrecidos por José Antonio Saco, desde el inicio de la colonización hasta 1821 a Cuba llegaron 399,405 esclavos. Entre 1790 y 1821, los años del auge del sistema de plantación azucarera, Saco calculó que el total fue de 240,721.²¹ Por su parte Rafael López Valdés dice que entre 1790 y 1817 llegaron 250,000, un promedio de unos 14,700 al año.²² Mientras que Pablo Tornero Tinajero señaló que entre 1790 y 1816 llegaron “al menos oficialmente, 148,862 esclavos”.²³ A pesar de las discrepancias en las cifras, es indiscutible que en el período del auge del azúcar la cantidad de esclavos que llegó a Cuba fue imponente.

¹⁶ GUERRA, Ramiro. “Reseña histórica sobre el origen y desarrollo de la industria azucarera en Cuba” [original de 1924] reproducido como “Apéndice Núm. 1” en *Azúcar y población en las Antillas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976), págs. 201-202.

¹⁷ A. G. I. Santo Domingo 100: “Copia de la carta que se escribió a los Oficiales Reales de México para que de la Caja Real enviasen a los de la Isla de Cuba 40 mil ducados que S. M. mando prestar por 8 años para que se repartiesen entre los vecinos de ella que tubiesen ingenios de azúcar” [24 de Julio de 1600].

¹⁸ MARRERO, Leví. *Cuba: economía y sociedad*, tomo 3 (Madrid: Editorial Playor, 1976), pág. 312.

¹⁹ MORENO FRAGINALS, Manuel. *Cuba/España España/Cuba: historia común* (Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori), 1995 [reimpresión]), pág. 93.

²⁰ BASTIDE, *African Civilisations in the New World*, pág. 5.

²¹ SACO, José Antonio. “Análisis por don José Antonio Saco de una obra sobre el Brasil, intitulada *Notices of Brasil in 1828 and 1829*” en *Documentos para la historia de Cuba*, Tomo I, recopilados por Hortensia Pichardo (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977), págs. 299-300.

²² LÓPEZ VALDÉS, Rafael. *Componentes africanos en el etnos cubano* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985), pág. 39.

Evidencia de este *mare magnum* es el hecho que entre los censos de 1774²⁴ y 1817 se produjo un aumento de 22,478 esclavos, entre 1817 y 1827 el número aumentó en 87,797,²⁵ y entre 1827 y 1842 incrementó en 149,553 (52.1%).²⁶

Si uno se deja llevar estrictamente por las cifras demográficas la “cultura africana” debió abrumar a la de cualquier otro grupo étnico, convirtiéndose en la cultura dominante de la sociedad cubana. Sin embargo Lydia Cabrera escribió como, a pesar de la influencia africana, “Cuba es la más blanca de las islas del Caribe”.²⁷

La realidad es que la cultura no es un fenómeno demográfico. El complejo desarrollo social y humano que forma una etnia no depende de números, otros factores y procesos deben ser considerados. Cuba no es simplemente una región ocupada por inmigrantes de África.

VII

En África no existe ningún pueblo que se llame a si mismo “africano”. El gentilicio fue impuesto por extranjeros, tal como fue el de “indio” en América. La realidad es que en ese continente existe una complejidad étnica -sobre 800 grupos.²⁸ Por ejemplo, en Guinea hay “dos docenas de grupos étnicos”; Liberia tiene unos 28 grupos étnicos; en Benin hay doce; Gabón tiene “por lo menos 40 diferentes grupos tribales”; y en Chad se encuentra “una mezcla de por lo

²³ TORNERO TINAJERO, Pablo. *Crecimiento económico y transformaciones sociales: esclavos, hacendados y comerciantes en la Cuba colonial (1760-1840)* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1996), pág. 113. También comunicación personal del 20 de enero de 1997.

²⁴ TORRE, Marqués de la. “*Estado general de la isla de Cuba formado de orden del Señor Marqués de la Torre Gobernador y Capitan General de ella...*” en *Noticias de la isla de Cuba con que se acompaña el padrón del año 1775 remitido a la Corte por el Marqués de la Torre del gobierno de dicha Isla*, s/n.

²⁵ DIONISIO VIVES, Francisco. *Cuadro estadístico de la siempre fiel Isla de Cuba, correspondiente al año de 1827* (Habana: Oficina de las viudas de Arazoza y Soler, impresoras del Gobierno y Capitanía general, 1829), s/n.

²⁶ *Resumen del censo de población de la Isla de Cuba a fin del año 1841* (Habana: Imprenta del Gobierno por S. M., 1842), pág. 19.

²⁷ CABRERA, *El Monte*, pág. 9.

²⁸ MORRISON, Donald George, *et. al. Black Africa: a Comparative Handbook* (New York: The Free Press, 1971), págs. xxvi y 433.

menos 192 grupos étnicos”.²⁹ El caso de Nigeria, es uno muy interesante. Aunque este estado se considera la cuna de los yorubas, las personas de esta etnia sólo componen el 20.4% de la población de ese país, mientras que son más del 12% en Benin.³⁰

La diversidad étnica de África se reflejó en las colonias americanas. Esto se debe a la forma en que se recolectaban a los esclavos en África. Los buques viajaban a lo largo de la costa deteniéndose en varios puertos antes de poder llenar sus almacenes. A la hora de cargar los buques se llevaban gentes de diferentes naciones. Esto hacía que las plantaciones parecieran “verdaderas Babels africanas”,³¹ en las cuales para poder comunicarse entre sí los esclavos tenían que desarrollar una *lingua franca*; esta, por necesidad, era una versión del español, conocida como “bozalón”.³² En otras palabras, el resultado de esta “caótica transplatación”³³ fue que para rebelarse o aún para simplemente conversar entre si, los africanos estaban forzados a adoptar la lengua del amo y transculturarse.

Más allá, la plantación, que en muchos aspectos recuerda a un campamento de concentración, era una sociedad artificial, mantenida por la fuerza y compuesta, mayormente, de hombres. Estos formaban un grupo heterogéneo, constituido por miembros de diferentes etnias, reinos y tribus; inmigrantes forzados, totalmente despersonalizados, obligados a convivir y funcionar como instrumentos de producción. El esclavo del ingenio vivía, y moría, apartado del resto de la sociedad, incluyendo de los esclavos de otros ingenios. Esto convertía a las plantaciones en “burbujas” poblacionales, de enorme impacto demográfico (numérico), pero con hombres desligados de la sociedad.

²⁹ “Africa”, tomo 2 de la *Worldmark Encyclopedia of Nations*, sexta edición (New York: Worldmark Press/John Wiley & Sons, 1984), págs. 18, 55, 101, 121 y 158.

³⁰ *IBIDEM*, págs. 18 y 326.

³¹ LÓPEZ VALDÉS, *Componentes africanos en el etnos cubano*, pág. 78.

³² *IBIDEM*, pág. 79.

³³ ORTIZ, Fernando. “Sin el negro Cuba no sería Cuba” en Ortiz, Fernando. *Etnia y sociedad*, selección, notas y prólogo de Isaac Barreal (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993), pág. 137.

El mismo sistema esclavista de la plantación azucarera, que produjo la inmigración forzosa y masiva de miles de africanos a Cuba, destruyó toda posibilidad de que estos mantuviesen en Cuba sus culturas nativas. Las condiciones que enfrentaron en los ingenios hacían imposible reproducir el complejo cultural de sus etnias y pasarlo a la próxima generación. Para un etnólogo esto es el colapso de la cultura -comportamiento aprendido, transmitido de una generación a otra.

Aunque la mayoría de los esclavos eran nativos de África, muchos eran criollos (en 1817 el 31.2% de los esclavos de Matanzas).³⁴ De hecho, la sociedad de la época no consideraba iguales a los bozales y a los criollos. El esclavo criollo se valoraba más y, naturalmente, era más caro.³⁵ Arrate escribió en 1761 que el negro criollo era preferible al bozal, “pues nacidos y criados con otra disciplina en el país” eran más capaces para cualquier ocupación.³⁶ Añadiendo que las “dotes” de los nacidos en Cuba no se limitaban a “los hijos y descendientes legítimos de españoles”, sino que también se extendía “con regular proporción a los pardos y negros nacidos en ella”.³⁷ La razón del valor y disposición de los negros y mulatos criollos se debía, según Arrate, al ejemplo de la “nobleza de sangre” de los descendientes de los españoles.³⁸ Esto, aunque con una visión etnocéntrica, es una referencia clara a un proceso de transculturación.

Arrate lo establece con enorme claridad, los criollos, fuesen blancos o negros, no eran iguales a sus padres del Viejo Mundo. Los hijos de los esclavos africanos eran diferentes y su formación respondía a la sociedad criolla en que nacieron.

³⁴ BERGAD, *Cuban Rural Society in the Nineteenth Century*, pág. 67.

³⁵ PÉREZ CABRERA, José M. “La esclavitud de los negros” en *Historia de la nación cubana*, tomo III (La Habana: Editorial Historia de la Nación Cubana, 1952), pág. 301.

³⁶ ARRATE, José Martín Félix de. *Llave del Nuevo Mundo: antemural de Las Indias Occidentales* (La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1964), pág. 40.

³⁷ *IBIDEM*, pág. 96.

³⁸ *IBIDEM*, pág. 97.

VIII

Don Fernando Ortiz estableció que la sociedad cubana surge de un proceso de transculturación. Fenómeno que se produce entre seres humanos que traen un bagaje cultural, social y personal, enmarcado por las condiciones o contextos en que ocurre -los hombres, como dijo José Ortega y Gasset, son resultado de sus circunstancias. La primera condición para que se ocurra la transculturación es que miembros de etnias distintas entren en contacto significativo y se produzca un intercambio de ideas, de elementos culturales. Las circunstancias de los esclavos del ingenio no eran conducentes a su interacción con el resto de la sociedad. Un “bozal”, recién llegado de África, que trabajaba desde temprano en la madrugada hasta tarde en la noche en las faenas del cañaveral y el ingenio, durmiendo sólo cinco horas, totalmente desarraigado de su patria, brutalizado en su trato diario, y que en seis años habrá muerto, tenía poca influencia sobre su entorno social.

Esto no quiere decir que no hubiese influencias “africanas” en la sociedad cubana, pero la realidad es que la transculturación entre “blancos” y “negros” no ocurrió en los ingenios.

En *Cuba/España, España/Cuba* Moreno Fragnals planteó que, aunque en la zona azucarera se observó el “esquema típico de la esclavitud de plantaciones”, “la población negromulata, *urbana* [sic.], libre y esclava, tuvo una especial relevancia social”.³⁹

En las ciudades se encontraban los negros y mulatos, libres o esclavos, envueltos en todo tipo de actividades económicas, y tenían un nivel de autonomía, de libertad de acción, totalmente desconocida en el ámbito de la plantación. El trato que los amos daban a los esclavos también era muy diferente al que ocurría en la plantación. En el contexto urbano, el esclavo se encontraba en contacto directo y continuo con blancos, españoles y criollos, con mulatos y mestizos, y hasta con extranjeros. Estas interacciones eran naturalmente conductivas a la

transculturación. También eran favorables para que los esclavos pudiesen acumular capital para lograr su manumisión. Esto dio origen a una amplia clase de artesanos libres que dominó los oficios en las ciudades.⁴⁰

Ante esta “familiaridad”, y debido a la desproporción en el número de hombres a mujeres entre los blanco, no es de extrañar que ocurrieran uniones sexuales, legítimas o no, de las que resultasen niños. Como muy bien señaló Mörner, el proceso de miscegenación va asociado al de transculturación.⁴¹ Esto, naturalmente ocurría mayormente entre miembros de castas próximas, como mulatos y mestizos.⁴² En esto coincide con Ortiz, quien escribió que las influencias africanas se presentan en “los estratos más bajos” de la sociedad cubana, “aquellos donde la psicología primitiva de los varios componentes étnicos vibra con un mismo diapasón”.⁴³ El impacto más significativo ocurre en lo que Ortiz llamó “la mala vida cubana”:

La raza negra es la que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana, comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc., y son hijos legítimos suyos la *brujería* y el *ñañiguismo*, que tanto significan en el hampa de Cuba.⁴⁴

Además de la brujería y el ñañiguismo, Ortiz señaló otras “supervivencias africanas”:

...africanas son algunas características de los bailes usuales; de África se importaron instrumentos musicales, adornos y modas de indumentaria, alimentos y platos de cocina salvaje, buena parte de nuestro *folk-lore*, fiestas como las comparsas del histórico *día de reyes* y otras carnavalescas, los *velorios*, ciertas aves como la *gallina guinea*, un influjo predominante en la corrupción sexual, una contribución notable á la jerga popular, etc.⁴⁵

Ciertamente las influencias “africanas” sobre la sociedad cubana trazan una clara línea que la separan y diferencian de la sociedad “española”. A su vez, las influencias “españolas” sobre la

³⁹ MORENO FRAGINALS, *Cuba/España, España/Cuba*, pág. 86.

⁴⁰ *IBIDEM*, págs. 86-91.

⁴¹ MÖRNER, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, pág. 19.

⁴² *IBIDEM*, pág. 73.

⁴³ ORTIZ, Fernando. *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)* (Miami: Ediciones Universal, 1973), pág. 17.

⁴⁴ *IBIDEM*, pág. 13.

sociedad cubana trazan una línea gruesa que la separan y diferencia de las sociedades “africanas”.

El negro que nació en Cuba, no es africano; no puede serlo. El criollo, blanco o negro, es cubano. Hablar de la “africanía” del negro cubano es negarle su cubanía.

⁴⁵ ORTIZ, *Entre cubanos...*, págs. 152-153.

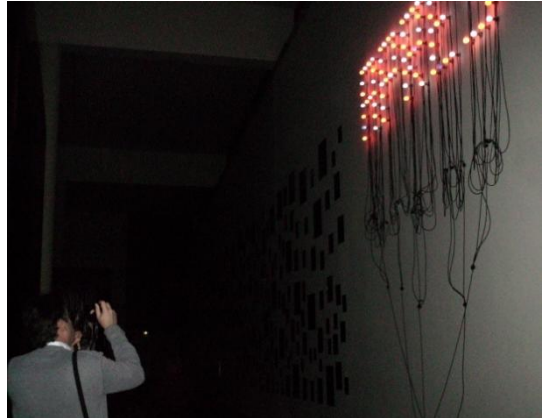


CHRISTIAN BOLTANSKI, *Après (After)*
Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-Marne,
Paris.

The concept of death has been a concern for philosophers ever since Aristotle, but it is in the work of a most prominent contemporary artist, **Christian Boltanski**, that we are confronted with our existence and ending in a very unique manner.

Après (After) deals precisely with an encounter of our own earthly existence looked upon from the other world, rather than an encounter with the 'afterlife' as such. The work sets the spectator in that state of being of the "after death", looking

backwards towards to what constitute the most important aspects of life, a sort of self-evaluation at the precise momentum of the departure. In the process of appreciation of Boltanski's great installation, we are forced to reflect upon the process of life and death.



The installation has been set in a huge exhibition space with high ceiling at the **Mac/Val/ Museum of Contemporary Art of Val-de-Marne in Paris**. Upon entering, we are immediately placed within the work becoming part of the setting as well as of the significance in the



manner that the artist conceived it. We are confronted with tall black curtains and a labyrinth of passages and are immersed in the spatial setting and conception. **Boltanski**, presents the spectator with powerful images which are structured in what may seem simple, but it is a simplicity that only a genius can achieve, while conveying a profound significance by a visual and emotional impact.

In some corners a figure has been set of only a stand with a coat, holding two linear neon lights with suggested arms crossed over the breast. The words that come from the inside sound from beyond the grave. The recorded phrases,

repeated constantly, strike the spectator inducing a reflection upon life and death as well as after. The short sentences or phrases are addressed to the viewer with questions such as whether you left many friends, if you want this to be the end, if you see the light, how are you feeling now, questioning the proper significance of what is happening as well as of leaving. Such



probing questions could make the spectator feel uneasy and overwhelmed, in contrast to a general feeling evoked by the setting itself. By means of the perceived environment of light and darkness, sound and touch, the artist takes the spectator away from life and death to the profound state of *after (après)* which is a view of the possible eternal state of the being after the transition from life.

Although we cannot avoid the fact that we are experiencing a work of art, in a certain manner the appreciation process may remind or may induce a feeling in the spectator close to a spiritual setting and ceremony, such as free-masonry by which the participant goes through or passes through the threshold of consciousness towards a different turn in life and forcing a reflection upon our earthly beginning and end. **Boltanski's** creation does achieve such sense of mysticism and spirituality. The artist developed and concretized such profound symbolism of what we may call the transcendental transmutation of matter-spirit duality, which leads to the liberation of the soul or essence of being. In this work by a master artist we are presented with this duality that we are capable of and which permits us to be close even in life to a possible liberation through a process of elevation of mind, rather than by meditation or prayer, by an attunement with the constructed artistic ambience. The concepts that have been interpreted and / or represented by the master possess a symbolic meaning.

In the creative process, **Boltanski** conceives his installations as life itself, with a beginning and end, destined to disappear after they are exhibited. The time before the installation is set constitutes the conceptualization or development of the philosophical and social statement which is followed by the recollection of objects and or recordings which do possess a meaning for the artist as well as for each person who participates in the process in a particular manner. Once the installation takes place in a defined spatial environment, the public or should we say each particular spectator, becomes part of the conception as

well as of the process. Memory, life and death have been a continuum in the artist's conceptual statements.

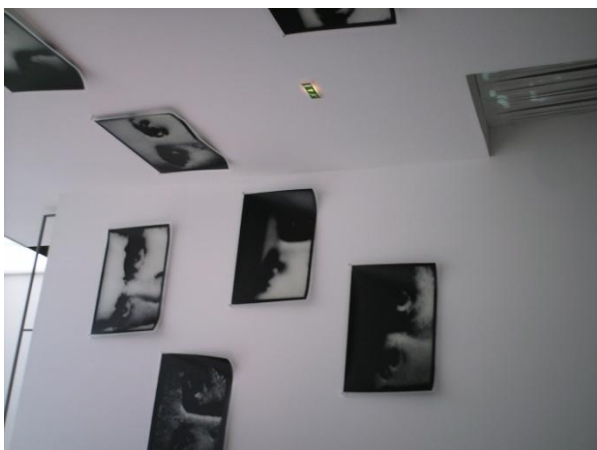
The work *Après (After)* is complementary to, or related to *Personnes*, conceived for **Monumenta** at the **Grand Palais**, which ended in February 2010.

Après (After) - The installation was seen in March 2010 at Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-Marne, Paris, by a special invitation to **AICA**-(International Association of Art Critics) International Administrative Council.

Myrna E. Rodríguez Vega, Art critic, AICA
Full Professor, Inter American University of Puerto Rico
Photographs by: *Myrna E. Rodríguez Vega.*

***Les Regards*, 1993**

Photographic reproductions on paper on exhibit at
Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-Marne, Paris,





CHRISTIAN BOLTANSKI, *Après (Después)*

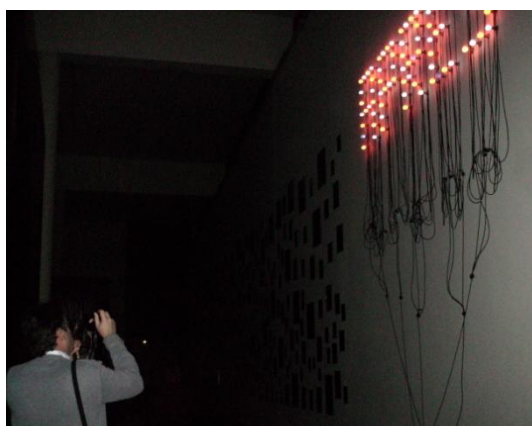
Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-Marne, Paris.

El concepto de la muerte ha sido una preocupación para los filósofos desde Aristóteles, pero es en la obra de uno de los más prominentes artistas contemporáneos, **Christian Boltanski**, que nos confrontamos con nuestra existencia y fin de una manera muy particular. *Après (Después)* trata precisamente del encuentro de nuestra propia existencia terrenal vista desde el otro mundo, más que el encuentro con 'después de la vida' como tal. La obra sitúa al espectador en ese estado de ser de "después de la muerte", mirando hacia atrás a lo que constituye los aspectos más importantes de la

vida, una especie de auto-evaluación al preciso momento de la partida. En el proceso de apreciación de esa gran instalación de Boltanski, estamos forzados a reflexionar sobre el proceso de la vida y la muerte.

La instalación se localizó en un magno espacio de exhibición con techo alto en el **Mac/Val/ Museo de Arte Contemporáneo de Val-de-Marne** en París.

Cuando entramos, nos situamos inmediatamente dentro de la obra pasando a formar parte del conjunto así como del significado en la manera que



el artista lo concibió. Nos enfrentamos con un alto cortinaje negro y un laberinto de pasadizos y quedamos inmersos en la configuración espacial y la concepción.

Boltanski, presenta al espectador con unas poderosas imágenes que están estructuradas en lo que puede parecer simple, pero es una simpleza que solo un genio puede lograr, mientras que transmiten un profundo significado mediante un impacto visual y emocional.

En algunas esquinas se ha colocado una figura de solo un perchero con un abrigo, sosteniendo dos luces de neón con brazos sugeridos y cruzados sobre el pecho. Las frases grabadas, repetidas constantemente impactan al espectador induciendo una reflexión sobre

la vida y la muerte así como el después. Las oraciones cortas o frases están dirigidas al visitante, con preguntas como si has dejado muchos amigos, si quieres que este sea el final, si ves la luz, como te sientes ahora, cuestionando el propio significado de lo que está sucediendo así como de la partida. Estas preguntas inquisitivas pueden hacer sentir al espectador inquieto y abrumado, en contraste con la sensación general evocada por el entorno propiamente. Por medio del ambiente percibido de luz y oscuridad, sonido y tacto, el artista lleva al espectador lejos de la vida y la muerte al profundo estado de 'después', que sería una visión del posible estado eterno del ser luego de la transición de la vida.



Aunque no podemos obviar el hecho que estamos experimentando una obra de arte, de cierta manera, el proceso de apreciación nos recuerda o induce una sensación en el espectador cercana a un entorno espiritual y ceremonial, como lo es la francmasonería por el cual el participante va a través de o pasa por el umbral de la conciencia hacia un giro diferente en la vida, forzando una reflexión sobre nuestro principio y fin terrenal. La creación de **Boltanski** logra tal sentido de misticismo y espiritualidad. El artista desarrolló y concretizó un simbolismo tan profundo en lo que podemos llamar la transmutación trascendental de la dualidad materia-espíritu que conduce a la liberación del alma o la esencia del ser. En este trabajo por un magistral artista se nos presenta esta dualidad de la que somos capaces y la que nos permite, aún en vida, estar cerca de una liberación mediante un proceso de elevación de la mente, más que por medio de meditación o plegaria, por un entonamiento con el ambiente artístico construido. Los conceptos que han sido interpretados y/o representados por el maestro poseen un significado simbólico.

En su proceso creativo, **Boltanski** concibe sus instalaciones como la vida misma, con un principio y fin, destinadas a desaparecer luego de exhibidas. El tiempo anterior a la puesta de la instalación constituye la conceptualización o desarrollo del planteamiento filosófico y social el cual es seguido por la recolección de objetos y/o grabaciones las cuales poseen un significado para el artista así como para cada persona que participa en el proceso de una manera particular. Una vez se monta la instalación en un ambiente espacial definido, el público, o debemos decir, cada espectador en particular, se convierte en parte de la concepción así como del proceso. La memoria, la vida y la muerte han sido constantes en los planteamientos conceptuales del artista.

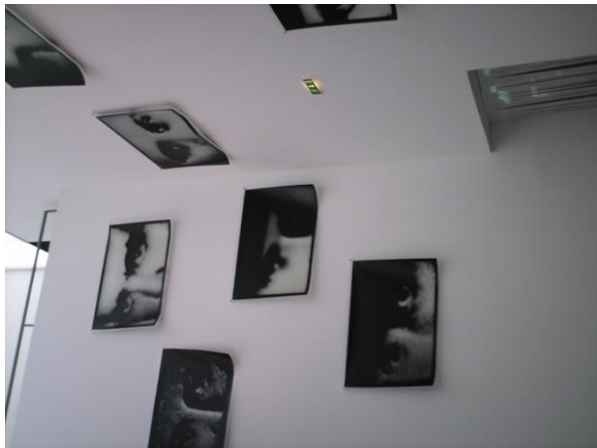
La obra *Après (Después)* es complementaria a, o relacionada a *Personnes*, concebida para **Monumenta** en el **Grand Palais**, la cual terminó en febrero de 2010.

Après (Después)- La instalación se vio en el mes de marzo de 2010 en Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-Marne, París, por una invitación especial a **AICA**-(Asociación Internacional de Críticos de Arte) Consejo de Administración Internacional.

Myrna E. Rodríguez Vega, Crítica de arte AICA;
Catedrática, Universidad Interamericana de Puerto Rico
Fotografías por: *Myrna E. Rodríguez Vega.*

***Les Regards*, 1993**

Reproducción fotográfica sobre papel -
En exhibición en
Mac/Val/ Musée d'Art Contemporain du Val-de-
Marne, Paris,



ENTREVISTAS

“ Soy un poeta de palabras, no de sentimientos”

Por Alba Gómez Escudero

Fragmentos del habla, el libro de poemas de Fernando Cros, recientemente publicado por la Editorial de la Universidad de Puerto Rico, no es un libro emocional aunque sí emotivo. El poeta y crítico de arte, también autor de *Crónica del hombre solo*, nos habla de su poesía entendida como la búsqueda de una respiración propia y de la poesía como una práctica consoladora ante la creciente opacidad del mundo.

¿Qué tipo de poeta es usted?

Fernando Cros: Soy un poeta de palabras, no de sentimientos. Creo que hay una especie de hiato entre lo que el sujeto biográfico quiere o desea y lo que el poema puede expresar. Aunque no niego que el poema puede llegar a emocionar al lector, pero esas son las emociones del lector, no las del autor. Lo que el poeta dice lo posibilita el lenguaje como un sistema de transmisión simbólica autorefleja con una significación o un valor metalingüístico textualmente incorporado. Aquí no hay, como en el caso de los poetas románticos o neorománticos, un intento de comunicar una determinada sentimentalidad que surge de la subjetividad psíquica del poeta y que se proyecta al lector a modo de confesión o de testimonio autobiográfico. Mi poética es una antipoética que propone el poema como texto y que además es el resultado de una crisis del sentido producida por la sociedad tardomoderna.

¿Qué es la poesía?

F. C. : La poesía es sobre todo mucho trabajo. Yo creo en esa labor de reescritura permanente; es algo que no se acaba nunca o si se acaba es por abandono, cansancio o dejadez. Uno de los poetas contemporáneos más importantes de España, Antonio Gamoneda, tiene esa misma visión de la reescritura como un acto permanente que yo reivindico para mi propio trabajo poético. Como nuestras perspectivas cambian, el poema también debe cambiar. Más que el contenido, lo que busco es un tipo de precisión melódica; ésta no tiene que ver con la rima ni con la métrica, sino con una forma particular de respiración. Charles Olson, el poeta norteamericano, hablaba de esos ritmos vinculados a la respiración o a las pulsaciones cardiovasculares. Pudiera ser que lo que uno esté buscando sea una melodía originaria que se articuló en un momento previo al desarrollo de nuestra capacidad simbólica y que aquella se encuentre encriptada bioquímicamente en un espacio precortical. El gran problema es encontrar la sintonía con esa respiración. Como uno está explorando a ciegas, esa búsqueda implica muchas reescrituras, porque aunque el soporte de esa búsqueda sea la palabra, lo que verdaderamente importa es la recuperación de esa sonoridad originaria. El poema entonces se convierte en una especie de sonda, en una imagen sonográfica. Quizá lo que uno busca es la *recuperación* de esa palpitación inicial a partir del salto o la transformación de la materia inerte en materia viva.

Usted usa mucho la descripción como recurso, ¿cree usted que su poesía es fundamentalmente descriptiva?

F.C.: Lo que pasa es que son unas descripciones falsas. Yo no puedo decir que mi visión de la bahía de San Juan está vinculada a una experiencia de carácter realista. Cuando construyo el poema no estoy frente a la bahía y no aspiro a reproducirla descriptivamente, sino a jugar con los márgenes de expresividad que me da el propio lenguaje para crear una ficción como la que se puede producir en la novela o en el cuento. Este efecto ilusorio es el resultado de un gesto literario, de un proceso de ficcionalización que es también un simulacro de realidad a través de un juego de efecto con lo verosímil.

En *Fragmentos del habla*, hay una cierta unidad, ¿es ésta fruto de un mismo momento vital?

F. C.: Yo tengo la práctica de mezclar en un mismo libro poemas muy antiguos y poemas recientes. Con la intención de probarme a mí mismo que hay unos niveles de coherencia y que los temas se han mantenido a lo largo de toda mi poesía. Por ejemplo, hay un poema que se llama *La muerte del agua* que escribí a principios de la década de los 70, cuando era analista en la Autoridad de Acueductos y Alcantarillados, pero cuando lo leo dentro del contexto de *Fragmentos del habla*, no desentona. En el libro anterior, *Crónica del hombre solo*, hay un poema sobre los vendedores de mantas de Oaxaca que estuve reescribiendo por quince o dieciséis años. Este poema comienza con una descripción del paisaje que no es un intento de descripción de los paisajes de la zona sino una descripción imaginaria que sirve de introducción a lo que sería el núcleo del poema. Lo que permitió el desarrollo del texto literario fue en esta ocasión un hecho concreto: había entrado en un comedor en el que a poca distancia de las mesas, se colocaban los vendedores de mantas. Ellos se encontraban arrodillados o sentados en el suelo, mirando a los posibles clientes. Cuando se decidían por uno, se ponían de pie y abrían de par en par la manta que tenían en la mano y uno podía ver su diseño y su gran colorido. Eso a mí me impactó. Era como una relación de asecho y caza en la que el vendedor utilizaba el diseño y el colorido de la manta para atrapar al cliente que él consideraba como una especie de presa.

¿A qué se debe su fijación con el mar?

F. C. : El mar es un símbolo y es lo más inmediato que nosotros tenemos, siendo Puerto Rico una isla. A lo mejor, si estuviera viviendo en Chile, quizás hablaría de las montañas o de las grandes extensiones de bosque. Para mí, el mar es una experiencia abismal. El agua, en general, es un elemento importante en mi poesía porque es muy plástica. Pienso en el poeta mexicano José Gorostiza y su poema *Muerte sin fin*, donde el agua es una fuerza protagónica, es un elemento que mantiene un juego de adecuación continuo; puede asumir diferentes estados y formas. Para mí constituye la gran metáfora de un principio estético. El agua es la gran creadora de formas. Es continente y contenido. Siempre consigue escaparse al molde que intenta encuadrarla. Cuando la tienes en estado líquido, puede evaporarse o congelarse. Para mí, el agua es una especie de alegoría de la creación poética.

En los poemas de *Fragmentos del habla* también hay una reflexión filosófica y estética de la poesía.

F. C.: En tiempos de crisis, la poesía nos sirve como un instrumento de consolación. En una sociedad como la nuestra, donde lo único seguro es que nada es seguro, la posibilidad de poder crear mundos alternos, aunque sean éstos simulados, es una ventaja desde cualquier punto de vista.

Mediante los epígrafes y las dedicatorias usted establece un diálogo con toda una tradición poética y literaria: Joyce, Valéry, Gimferrer, Ramón Xirau... ¿Hay también homenajes, a Octavio Paz, a Juan Ramón Jiménez, a Pedro Salinas...?

F. C. : La idea de la originalidad, tal y como la habíamos entendido durante una gran parte de la época moderna, ya no cabe en la poesía ni en el arte contemporáneo. Entonces, ¿qué podemos hacer? Limitarnos a construir nuevas formas artísticas a partir de fragmentos y nuevas combinaciones originadas en esta larga y rica tradición de la cultura occidental. Producir, mediante procedimientos de fusión, nuevas formas de lenguaje que son el resultado de combinaciones a partir de lo que ya existe. En el libro hay algunos homenajes como usted bien señala y en el caso de Pedro Salinas hay una especie de pequeña competencia. Yo nunca había oído leer a Pedro Salinas sus poemas en voz alta. Compré un disco compacto donde él leía *El contemplado* y pensé mientras lo oía que yo podía intentar algo parecido. La voz de Salinas, su melodía, me condujo a la elaboración de mi propia línea melódica y a la construcción de un nuevo texto que titulé *La huida del Contemplado* que es, por un lado, un homenaje pero que también es, por otro, una reacción estéticamente productiva, donde encuentro un apoyo melódico en la voz del poeta para producir mi propio texto.

¿Imagino que el poeta debe ser buen lector para no caer en el error de creerse que ha descubierto algo que ya se ha escrito?

F. C. : Al poeta no le queda otro camino que leer, porque los textos de ayer son su materia prima para construir los textos de hoy. Aunque la poesía contemporánea también obedece a ciertas obsesiones que son características de cada poeta. Sin embargo, escribir por escribir no es para mí una opción; creo, como el poeta chileno Gonzalo Rojas que uno debe posponer el acto de escritura hasta que ésta acumule la suficiente tensión, hasta que llegue a convertirse en una necesidad, en una obsesión que persigue al poeta y que el único modo que tiene para salir de ella, es trasladarla a un texto.

Hay un poema que me llama mucho la atención y que usted tituló *Dodi-Di*:

F. C. : Lo escribí, como usted bien sabe para aludir, al menos temáticamente, a la muerte de la princesa británica Lady Di y del magnate árabe Dodi Alfayete. Pero más importante que la anécdota es el rechazo a una actitud que mucha gente tiene de apurar la vida. Creo que la vida hay que economizarla; hay que aprender a paladearla, como si de un buen vino se tratara. El poema es una especie de reclamo; ellos no estarían muertos, si hubieran tomado la vida con más calma. La rapidez, que también forma parte de las obsesiones de este siglo, sólo trae como resultado la catástrofe.

Hablemos del libro entendido como objeto de consumo.

F. C. : Yo siempre he tenido reservas frente a la tradición del diseño gráfico en Puerto Rico, aplicada a la industria del libro. Aquí por lo general, aunque existan algunas excepciones, la mayor parte de las publicaciones que produce la industria son visualmente feas. En el caso de esta serie de poesía, con la publicación del libro de Yvonne Ochar, los poemas de Hjalmar Flax y de *Fragmentos del habla*, los resultados han sido de una calidad y de una presencia plástica admirable. Hay una gran minuciosidad y un cuidado notable en el trabajo editorial. La serie es un verdadero acierto y me satisface.

RESEÑAS

RESEÑA DE CONFERENCIA

TRANSFORMATIVE DIALOGUE IN SOCIAL CHANGE: A SOCIAL CONSTRUCTIONIST APPROACH OF THE CRISIS

CONFERENCIANTE: DR. KENNETH GERGEN, PSICÓLOGO SOCIAL

OFRECIDA EL MIERCOLES 18 DE NOVIEMBRE DE 2009 – CRA 108- UPRRP

RESEÑA PREPARADA POR LA DRA. ANGIE VÁZQUEZ ROSADO, PSICÓLOGA SOCIAL-COMUNITARIA

Biografía Corta



Kenneth J. Gergen (1935-)

Psicólogo norteamericano que estudió Psicología Social en Yale y se doctoró en Duke. Tiene cátedra en el Swarthmore College pero es profesor visitante, asociado y conferenciante en distintas universidades del mundo. Ha visitado Puerto Rico en varias ocasiones. Desde la década del 1970, su trabajo ha estado centrado en la elaboración, y divulgación, de teoría social desde el construccionismo social. Su artículo "Social Psychology as History" (1973) marcó una importante ruptura epistemológica en la Psicología social dando inicios a lo que fue designada como la "gran crisis de confianza" de esa misma década. Su pensamiento gira sobre la premisa del valor de la cultura, la importancia de la contextualización socio-histórica y la construcción social mediante el intercambio y la comunicación social.

Agradeciendo la invitación para retornar a Puerto Rico, el Dr. Kenneth Gergen, comenzó su presentación compartiendo sus primeras reacciones al tema solicitado para esta conferencia. Planteando que conoce algunas particularidades de la crisis en Puerto Rico pero no demasiado en sus particularidades, indicó que le parecería arrogante llegar como visitante a hacer pronunciamientos desde afuera sobre la situación de crisis local por lo que decidió realizar un abordaje más general trabajando el tema desde la categoría de **conflicto** usando como marco teórico la perspectiva social-construccionista, corriente en la cual Gergen es considerado como uno de los principales fundadores y desde el cual trabaja la transformación social. Decidió abordar el tema desde la categoría **conflicto** porque considera que es un fenómeno social endémico, algo que ocurre diaria e intensamente en todas partes. Estudiar el poder del diálogo, como herramienta de mediación, le pareció recomendable. Su conferencia aspiraría, entonces, a estimular la reflexión sobre las proposiciones acerca del **conflicto** analizado desde las premisas del construccionismo social.

Gergen planteó que para comprender los **conflictos** dependemos de las palabras que usamos para describirlo, pero las palabras que usamos, a su vez, pueden contribuir a exaltar el **conflicto** y no

necesariamente a solucionarlo. "El mundo", dijo Gergen, "no me dice nada sobre el por qué las cosas son como son" pero el estudio de las relaciones dentro de la crisis puede ayudar a comprender mejor el conocimiento que tiene el ser humano sobre la naturaleza de ese mundo.

El **conflicto**, dijo Gergen, se describe con palabras que parten desde diferentes perspectivas en la opinión personal de los diferentes sujetos que se enfrentan en el conflicto. Cada sujeto trae su propio trasfondo en las palabras que usa que recogen los antecedentes con los cuales construye sus significados. Bajo esta premisa contextual, el Dr. Gergen comenzó a analizar el proceso de deconstrucción de las premisas del diálogo en el **conflicto** dirigido desde varias proposiciones específicas:

1. **No existen problemas reales ni existen soluciones reales-** Lo que existen son distintas perspectivas sobre el problema y sus soluciones. No existen, tampoco, puntos de vista neutrales sino distintas perspectivas que traemos del mundo de construcciones sociales en el que cada sujeto vive. Gergen planteó lo difícil que resulta "salirse" o alejarse de esas construcciones, incluso para él mismo, puesto que el mero hecho de conocer, a conciencia, las construcciones que nos influyen no ayuda, de forma automática, a salirnos de ellas. Esto requiere un esfuerzo conciente y continuo. En una de las mejores expresiones auto-reflexivas de su conferencia, Gergen expresó que reconocer esta premisa nos hace humildes ante la realidad, a ser más flexibles y abiertos, sobre todo cuando podemos comenzar a considerar la perspectiva del otro.
2. **Todos los conflictos surgen de buenas relaciones-** El conflicto surge cuando las buenas cosas cambian, se pierden o cuando se tiene la percepción de que están en peligro. Para evitar el conflicto, la típica respuesta humana consiste en alejarse de aquellos que piensan de forma distinta a nosotros. La alienación, el distanciamiento y la evitación del que piensa distinto, sin embargo, no ayuda a buscar soluciones sino a alimentar las posiciones personales y a solidificarlas. Esta tendencia de alejarnos del pensamiento divergente no es útil ni ayuda. Hacerlo nos lleva a buscar soluciones simples ante problemas serios, profundos y complejos que, a su vez, nos puede llevar a soluciones imprácticas o temporeras. Para Gergen el aislamiento no es recomendable, por lo que exhorta a invitar a las partes del conflicto a compartir sin hablar inicialmente sobre el asunto conflictivo per-se, dando espacio para conocerse como personas y a explorar las cosas que les unen sin quedarse enfocados en las cosas que les separan. Advertiendo que esto no siempre funciona, reitera su propuesta de intentar realizar ejercicios de este tipo que ya se practican en proyectos como el *Public Conversation Project* en los cuales las personas son ayudadas a mejorar el diálogo precisamente dentro del antagonismo. Esos ejercicios ayudan al proceso de deconstrucción de las bases del conflicto y, aunque reitera que no es la solución por sí misma, ayudan a dar un paso hacia la búsqueda de soluciones desde otras perspectivas. La deconstrucción que ocurre al compartir como personas y no como contendientes antagónicos ayuda a reagrupar ideas y personas.
3. **Todo lo que llamamos malo (evil) es un subproducto de la moralidad-** Gergen exhortó al público a preguntarse sobre cómo es que construimos las ideas, por ejemplo, acerca del drogadicto o del vendedor de droga. La construcción de los significados no es universal por lo que nos exhorta a mirar la forma en que el mundo funciona...Las palabras son vacías sólo hasta que las miramos en la forma en que se usan desde la multiplicidad de sus significados. Cada palabra arrastra historias de diferentes contextos. Lo que es un villano en un contexto puede no serlo en otro. Así, Gergen nos recuerda el enfoque bajtiniano (Mikael Bajtin) al decir que cada

palabra contiene una extraordinaria polifonía que recoge la multiplicidad de muchas voces socio-culturales. Es importante, útil y conveniente evaluar cómo es que se construye al enemigo y comprender bajo cuales premisas morales se hace esto.

4. **Lo que se dice es fundamentalmente ambiguo-** Haciendo uso de un proceso lógico de silogismos como argumentación, Gergen usó el siguiente ejemplo para explicar este punto: Si piensa en el amor y se pregunta qué es, puede afirmar que es una emoción intensa. Si se pregunta por qué es intensa, puede pensar que lo es porque crea cierta dependencia sobre el objeto amado. Si se pregunta sobre esa dependencia, puede afirmar que la misma puede convertirse en cierta forma de esclavitud, y entonces ya en este momento puede comenzar a sentirse incómodo con la forma en que ha ido definiendo (deconstruyendo) el concepto porque si el amor es dependencia que puede ser esclavitud, entonces el amor es algo que él rechaza por completo. Este razonamiento ejemplifica cómo del amor se pasa al odio en un abrir y cerrar de ojos en la paradoja de cómo se construyen los significados. No hay cómo ganar en diálogos como estos, dijo Gergen al público. Algunos diálogos terminarán siempre en conflictos porque: (a) se desplazan hacia otros argumentos, (b) no se dirigen hacia el argumento central, (c) algunos argumentos se traen solamente con intenciones provocadoras, y (d) algunas argumentaciones se construyen, deliberadamente o no, haciendo que un asunto opaque otros importantes en el diálogo.
5. **En todo conflicto en movimiento existe un problema de la expectativa de cambio forzado sobre el otro-** Las soluciones son difíciles de lograr cuando se espera que la otra parte cambie su punto de vista sin plantearnos que el propio también debe estar sujeto a cambio. Gergen planteó que muchas veces entramos en el diálogo bajo estas premisas dificultando la búsqueda de soluciones. No podemos cambiar nada si no estamos reconociendo el cambio que nos aplica también a nosotros-as.
6. **Tú eres tu opositor y tu opositor eres tú-** Para cada valor o idea que un ser humano construye hay otro ser humano que puede deconstruirlo. Esta deconstrucción, si es atendida, ayuda a que escuchemos al otro conociéndole mejor. Este proceso puede ejercitarse desde el mismo individuo consigo mismo-a. Asumir la crítica desde uno mismo-a, o escuchar la crítica desde el otro, ayuda a deconstruir las ideas. A este proceso crítico Gergen lo describió como uno de "traer al gatillero contigo", esto es, te impones estar en la posición de quien te ataca para poder comprender mejor sus posturas y las propias. En alguna medida es similar al juego de roles, dijo Gergen, pues asumes el rol del contrario para elaborar, defender y conocer sus argumentos. En este tipo de ejercicio, el antagonismo comienza a quebrarse no porque se rinden las posturas personales sino porque se consideran opiniones alternas que comienzan a transformarlo.
7. **Todo cuanto nos provee nos enciende-** Muchas veces, se asume el conflicto como algo letal, extremadamente amenazante o catastrófico, cuando en realidad, existen ocasiones en que los opuestos antagonistas se ven forzados a formar alianzas entre sí para enfrentar conflictos con terceros. La conversación entre las partes siempre activa un proceso de deconstrucción. Gergen hizo referencia a que en la interacción social las múltiples realidades pueden mover, crear y cambiar las realidades mediante el poder de la comunicación. Construir y deconstruir no es un juego mental sino una alternativa en la que el conflicto se hace explícito, abierto, público y social. En el proceso debemos preguntarnos sobre las posibilidades más que continuar perpetuando la focalización en la construcción pasada del problema.

Construir, deconstruir para reconstruir... Estos tres procesos nos refieren al poder transformador del diálogo en los discursos sociales sobre distintos aspectos de la realidad socialmente construida.

Al terminar su presentación me acerqué al Dr. Gergen para compartir una experiencia personal ocurrida en esa misma semana en la que un profesor de sociología y yo intercambiábamos opiniones sobre el asesinato de un joven homosexual, asunto en el que el país se debate sobre si clasificarlo, o no, como un crimen de odio. En esa conversación yo había asumido la postura psicológica de que era un crimen pasional en tanto que el otro profesor había asumido la posición sociológica de que era uno de odio. Intercambiamos nuestros argumentos dialógicos por espacio de una hora, al final de la cual nos fuimos cada cual por su camino... Al otro día, al encontrarnos, nos dimos cuenta de que cada uno había modificado su opinión a la del contrario debido precisamente al esfuerzo que hicimos cada cual de ponderar seriamente la posición del otro. Gergen me preguntó, ¿y qué conclusiones sacas de esto? A lo cual, humildemente y deconstruyendo activamente contesté: Que ninguno de las dos argumentaciones eran lo suficientemente fuertes como para sostenerse por sí mismas por lo que presumía que una tercera postura sería necesaria y estaría por venir en nuestros futuros diálogos. La sonrisa de satisfacción en el rostro de Gergen fue muy elocuente. Y se despidió diciendo: What a lovely story!. Esta historia recoge y ejemplifica las premisas que Gergen acababa de comunicar en su conferencia: el conocimiento es socialmente interactivo y dinámico en el contexto de las relaciones sociales siendo los significados formados, transformados y reconstruidos en las prácticas sociales del sujeto. El conflicto, al ser dialógicamente deconstruido, definitivamente se transforma, tal y como se plantea que ocurre desde la perspectiva del construccionismo social.

Cuarta Bienal de Escultura en Concreto de Caguas - Ribera del Río Cagüitas

Durante el mes de abril del presente año, se inauguró la **Cuarta edición de la Bienal de Escultura en Concreto de Caguas** con obras ubicadas en la Ribera del Río Cagüitas. Cuatro artistas puertorriqueños completaron tres complejos escultóricos en la colindancia del Río Cagüitas complementando el trabajo de 13 artistas locales y extranjeros que participaron en las tres Bienales anteriores, todas coordinadas desde su inicio, por la escultora cagüense **María Elena Perales**. **Melquíades Rosario Sastre** y **Dhara Rivera** trabajaron su creación individual mientras que **Annex Burgos** y **Néstor Otero** concibieron una obra en conjunto. Los cuatro artistas, poseen una amplia trayectoria profesional a nivel local e internacional, así como experiencia en proyectos escultóricos de arte público.

Todas las creaciones muestran un estilo distinto así como planteamientos conceptuales diversos que manifiestan tanto la originalidad de los artistas al concebir obras innovadoras así como la habilidad de adaptar sus estilos particulares aceptando el gran reto conducente a resolver situaciones ambientales. Los tres proyectos son muy diferentes aunque se armonizan y se complementan. El conjunto se integra al espacio circundante relacionándose no solo con la vegetación sino que apela a la comunidad que avaló el proyecto totalmente.



Oye el complejo escultórico de **Annex Burgos** y **Néstor Otero** se desplaza por el jardín diseñado especialmente para las esculturas, abarcando el

área mayor. La forma geométrica cónica construida en distintos tamaños, queda esparcida por el amplio espacio lineal contrastando con la vegetación. La intención artística se fundamenta en el audio y el tacto además del aspecto visual como queda manifestada en el título, lo que induce al espectador acercarse a la obra para oír el sonido del río (que se multiplica por la forma cónica) y por supuesto a tocar la superficie. Este propósito está muy adentrado en las corrientes del arte contemporáneo dirigidas a una experiencia total por medio del sentido audiológico, además de la vista y el tacto.





Oda el dinámico complejo escultórico por **Melquíades Rosario Sastre** se fundamenta en una combinación de espacio negativo y positivo marcando un esquema propio a la vez que conceptualmente se armoniza al entorno. La obra se basa en unas

estructuras de apariencia lineal por su longitud en curvas y rectas contrastantes. Las piezas en distintos tamaños y estructuras que indican diversas direcciones, están excelentemente diseñadas individualmente, así como planificadas en términos de su desplazamiento.

La producción de **Dhara Rivera** para esta **Bienal** titulada **Como el agua que fluye**, se armoniza con la naturaleza por su configuración orgánica, a diferencia de los otros complejos que son más geométricos. La artista logró una mayor integración al ambiente natural por el tamaño de las piezas ya que alcanzan aproximadamente dos pies de altura. El conjunto escultórico produce una sensación agradable ya que se asemejan entre sí.



El aspecto interesante de esta Bienal es que cada conjunto se produjo utilizando distintas técnicas de construcción en concreto aplicadas a la escultura. Las piezas de **Dhara Rivera** fueron modeladas por la propia artista, luego se hizo un molde en un taller para realizar un vaciado en concreto de cada pieza. Finalmente se colocó cada obra sobre el terreno. **Melquíades Rosario Sastre** construyó la obra en

el lugar permanente. Utilizó moldes de madera fijados en el espacio designado y procedió a llenarlos de concreto luego de poner el varillaje. **Annex Burgos** y **Néstor Otero** también trabajaron las distintas piezas en la ubicación final haciendo primero una estructura en metal y luego con mucha precisión y delicadeza, empañetaron gradualmente por capas, hasta lograr una superficie suave a la vez que refleja la firmeza del cemento. Como en años anteriores, participaron en el proceso como obreros ayudantes de los artistas, reclusos de la Institución penal de Guayama quienes están muy orgullosos del resultado de su labor.



Dicha Bienal ha sido una gestión del **Honorable Alcalde William Miranda Marín** y se ha convertido en uno de los proyectos de arte público de mayor éxito que ha prevalecido por varios años. La Bienal ha estado subvencionada por la empresa privada en colaboración con el gobierno de Caguas. Confiamos que las próximas administraciones municipales puedan continuar este magno proyecto.

Myrna E. Rodríguez Vega, **AICA- Asociación Internacional de Críticos de Arte**.
Catedrática en Arte, Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto Metropolitano



María Elena Perales y Melquíades Rosario Sastre junto a una de las piezas de *Oda*.



Annex Burgos y Néstor Otero
Junto a una de las piezas de
OYE



Dhara Rivera sentada sobre una pieza de *Como el agua que fluye*

CREACIÓN LITERARIA

Los aforismos de la lentitud

Prof. Fernando Cros

En busca de una frase redonda.

F. C.

1. Cuando el viejo libro de los signos se vacíe,
habremos de cerrar los ojos.
2. La poesía es un intento de situar lo memorable.
3. El poema dice: *del silencio vengo y al silencio voy.*
4. El yo es un espacio de permeabilidad variable;
una máscara que asume muchos rostros;
una sombra que termina torpemente
reflejada en los pliegues mentirosos
del lenguaje.
5. Con la edad, comenzamos a vivir la proximidad
oscura de la muerte y regresan
los recuerdos de la infancia, con la ilusión
insensata de recuperar lo perdido .
6. La escritura le da al habla su apariencia de fijeza.
7. Sólo oigo el chasquido; el quiebre final de algunas cosas,
profundamente enterradas en un continente de sombras.
8. Gastar un déficit de manera sistemática,

¿absurdo económico o práctica suicida? Ambas.

9. El viejo ser- ahí --- tumbado entre las cosas ---

en su tránsito invisible hacia lo otro,

hasta olvidarse de sí.

10. Para poder pensar, hay que aprender a olvidar.

11. Si no hay respuestas, tampoco debiera haber preguntas

o será que sólo importa interrogar el silencio impenetrable de las cosas.

12. Callar, también es resistir.

13. Parodiando a René Descartes: *alguien sufre*

y yo no sé quién soy.

14. Escribir no puede sólo ser un recurso narcisista

que permita al escritor proyectar las frustraciones

cotidianas del deseo; es necesario que la expresividad

material del texto sea capaz de reflejar la levedad natural de la gracia.

15. La poesía es una pequeña historia que el poeta escribe a pesar de sí.

16. A veces el poeta confunde el discurso ideológico

del pastor con el impulso crítico del poema.

17. Pensar y cantar : dos formas de resistencia

y consuelo ante la opacidad del mundo.

18. El libro es el lugar en que guardamos

las imágenes que una mano ha ido fijando

con palabras, en el espacio vacío y blanco

de la página .

19. El poema es una ilusión que se amordaza

y que espera por el habla todavía.

20. Nadie puede asegurar cuál será el destino final
de la literatura; el texto literario siempre ha sido
un cuerpo frágil, frecuentemente esquivo
y algunas veces melancólico.
21. Hay un arte que abiertamente desconfía
de todo aquello que llamamos realidad.
22. Soñar es la otra forma orgánica de la negación.
23. Hay que pasar de la mentira, con su falsa apariencia
de verdad, a la ficción, con su apariencia verdadera
de mentira.
24. Tener o no tener: dos extremos que definen
las viejas formas de exclusión que produce la política.
25. Mi verdadera vocación es la de un viejo afinador de pianos:
nunca recuerdo la letra, pero sé la melodía.
26. La poesía pretende desarticular las formas habituales
de composición para restituirle al lenguaje su capacidad
melódica y su inventiva.
27. El sujeto se vacía “ Soy el que es nadie (...) “ --- Borges dixit ---;
don ninguno.
28. La filosofía y la poesía siempre han sido dos prácticas complementarias ;
en ciertos momentos la filosofía ha producido una reflexión originada
en el pensar y en otros, la poesía ha creado una imagen que ha surgido
del cantar.
29. Las tres paradojas del instante:
- a) Estar ahí, siendo en sí y para sí.

- b) Asumir la ilusión especular del yo en su tránsito invisible hacia lo otro.
 - c) Ser aún cada vez menos, hasta olvidarse de sí .
30. En la palabra se concentran los límites de una imagen mundo.
31. La realidad es simulacro, memoria de lo verosímil;
ilusión de un parpadeo ante los ojos.
32. Después de la crisis del humanismo moderno,
lo que todavía está por decirse, exige un nuevo tiempo
de espera, una *parusía* de la sensibilidad poética secular.
33. Me desdigo y me equivoco porque cada una de mis máscaras
termina naufragando en el deseo.
34. Hay que decirlo todo; tenemos que aprender a cultivar el valor
de la franqueza.
35. Escribir un poema debiera ser una labor de relojero;
de un relojero-afinador.
36. El escepticismo goza de cierta libertad metodológica.
37. La reflexión filosófica tiene una capacidad de transmisión diferida.
38. El cínico es un apasionado de la crítica.
39. Hay un impulso secreto que nos lleva a querer hablar
de lo que no se ve.
40. Como forma literaria, el aforismo abre un espacio
a la expresividad sintética.
41. **Descripción de la mentira** – el libro de Antonio Gamoneda –
es el relato de lo no-narrable; una *novela* con un único y enigmático
personaje: el lenguaje.
42. El lenguaje hermético se confunde con el lenguaje privado,

- con un idiolecto encriptado y, a veces, hasta con un discurso cateto.
43. El poema tiende a diluir las prácticas del lenguaje habitual.
 44. Cambia lo que se mueve , porque nunca quiere terminar de ser.
 45. El hermetismo también es un gesto de sospecha.
 46. He intentado escribir sobre un espacio
en el que rige un antiguo imaginario: la tradición.
 47. La literatura no tiene lugar; es atópica.
 48. Los príncipes siempre se han sentido dueños y señores de la Polis.
 49. Maurice Blanchot insinúa que algo sabe el poeta del oscuro sinsentido
que se anida en el fondo del poema, como ruina intraducible del lenguaje.
 50. La obra no está dada en la experiencia; sólo es obra, cuando apenas
reaparece esa extraña y luminosa reescritura, ante el asombro y el espanto
del poeta.
 51. Hay que saber cómo ejercer la prudencia, para poder acercarse a los otros.
 52. Es un ansia inabarcable; un anhelo que se escapa, remontando
el antiguo corral de las esencias, para hundirse en el abismo
de un extraño fundamento . Todo esto es lo innombrable.
 53. El discurso metafísico ha inspirado los delirios más oscuros de la carne.
 54. Siempre hay un indicio de locura, cuando el sujeto se aparta de las prácticas
regidas por un sentido común.
 55. El oído me pierde.
 56. El yo es un tú.
 57. La pobreza es el resultado material del enfrentamiento entre dos fuerzas:
el exceso y la carencia. Un enfrentamiento que sólo puede comenzar a dirimirse

- a través de la intensificación del conflicto entre ambas fuerzas.
58. Ética: un dilema entre el deseo y la obligación.
59. El humor salva.
60. El poema es un espejo
donde el lenguaje se mira a sí mismo.
61. *Nada quiero*: una frase que apunta a una extraña condición de felicidad interna,
anclada en un instante de *thanática* quietud.
62. Con ellos sólo aprendí a reproducir el miedo y con el miedo conocí el valor
de la cautela.
63. El vacío es el albergue del sujeto, cuando éste surge y se despliega como forma.
64. Lo real es aquello que desaparece; porque todo aparenta estar determinado
por los efectos de una estructura en fuga y la necesidad interna de su propia
muerte, como sombra silenciosa de su huella.
65. En el morir no hay consuelo ni esperanza; hay olvido.
66. Vivir oscuramente sometido por las fuerzas del deseo, mientras somos
consumidos por la fragmentada intensidad del tiempo.
67. Con el yodo amarillo de los años la vejez se torna agria;
se abandona la esperanza y el futuro se envilece.
68. Todavía chapotea torpemente sobre el agua; condenado como está
por el negro remolino y la corriente.
69. *Esta es la tierra estéril y madrastra / en donde brota el cacto*;
en donde todo lentamente se degrada: *esto es horrendo*.
70. Boricua, un curioso desajuste que por ahora
no posee una etiología clara.
71. Sobre el pliegue azul del horizonte, flota la cara

redonda de la luna, que se refleja en la tarde
contra el espejo del agua.

72. El poema es un gesto que se oculta en un bosque
de *ficciones gramaticales*.

73. Continuamente nos jugamos la existencia
con un sí o un no.

74. El pensar siempre ha sido el testimonio
del asombro, ante un flujo enigmático de vida.

75. Aquí yace el animal del habla, con la palabra gris
y la exasperación hirviente de su aproximación simbólica.

76. El estado de indeterminación es --- en el sentido hegeliano del término ---
la condición esencial de la juventud.

77. Quisiéramos decir: *la verdad me habita*; pero hoy
no sabemos si algo existe que pueda ser conocido
por la fiebre de esta razón ardiente o por la oscura
intensidad de los sentidos.

78. El lenguaje se nombra en el tú y el yo.

79. Para poder salir del mí-mismo, hay que olvidar que algo soy.

80. Sólo somos un intenso parpadeo; una llama que danza
sobre un pabilo que calla, sin revelar el instante
de su propio acabamiento.

81. Ese otro es nadie: todos y ninguno; el malestar ideal de una ausencia.

82. Siento el pasmo de conservar la punzante y quizás ilusoria certeza
de que todavía vivo.

83. ¿Dónde están los tiempos idos?

¿En qué momento te pierdo?

¿En qué momento me olvido?

84. La expresión *el animal del habla* no equivale a la frase *el animal que habla*; la primera es una referencia directa a nuestro esencial modo de ser; la segunda, en cambio, es una alusión sesgada, referida a un par de rasgos que nuestra especie comparte con la cotorra y con el papagayo: su molesto parloteo y su probada capacidad para la repetición mecánica.
85. La ilusión nos ha creado y nos deshace el olvido.
86. Lo que se busca en el aforismo literario es concentrar en un texto la intensidad expresiva que proyecta la lectura de una frase redonda.
87. Los paraísos artificiales terminan casi siempre transformados en pequeños infiernos personales que socaban --- igual que una inmensa marea negra--- el perfil idéntico y plural del yo y de los otros .
88. El mar está a punto de no poder *recomenzar*.
89. Los pájaros siempre cantan con la muerte de cada noche amanecida.
90. La percepción del valor siempre surge de una intuición emocionalmente vivida.
91. La libertad individual es un anhelo intermitente del deseo.
92. El tejido del mundo paradójicamente se hace y se deshace a partir de su obsesiva impertinencia de querer permanecer.
93. El pudor es una forma aparentemente consensuada de silencio.
94. Lo último que se pierde seguramente es lo que más se quiere.
95. Nombramos la cosa para que el lenguaje se instale en su lugar y comience a hablar por ella.

96. El habla procura compensarnos ante el continuo silencio de las cosas.
97. Verdades como piedras, aunque la piedra también sea otra zona
de dureza enmudecida.
98. Los rituales de existencia
son los lazos
que nos atan a la vida
y que sutilmente
nos conducen
a la muerte.
99. La poesía no se encuentra atrapada en el lenguaje,
sino en un resto intraducible del espacio
que lo excede, en un siempre más-allá.
100. Lo que ocurre siempre desaparece; porque lo que se gana,
constantemente se disipa en cada pérdida.
101. Toda imagen de mundo se configura desde una matriz axiológica.
102. La espumosa intensidad del oleaje blanquea el profundo azul del mar
y va manchando en su rebote la distante inmensidad del cielo.
103. Con nuestra vivencia del tiempo ha surgido la ilusión de querer
permanecer y conservarnos, más allá de los efectos del desgaste
y de la pérdida; es un ansia egoísta y perversa del conatus.
104. Estar enfermo es recibir un ramalazo anticipado de la muerte.
105. La política; qué política: ¿la de un egoísmo narcisista que confunde
la eficacia, con una agresividad larvada por un odio que enmascara
una falsa inflexión ?
106. El poema también calla, cuando no acierta a decirnos

- lo que secretamente se escapa: un algo-- más.
107. El pensamiento crítico se afirma en un doble movimiento de comprensión y reflexión progresivo –regresivo que nunca termina.
108. La sensibilidad mística intuye que el perdón es la única fuerza capaz de combatir la presencia del mal ; pero la ceguera y el deseo no bastan para transformar el mundo.
109. La poesía ya no es algo significable; rota ya, sólo encontramos sus ecos.
110. La angustia es una señal de impotencia.
111. Arrastrado por la hiriente acidez de su ironía,
Nicanor Parra llegó a decir que Chile a penas era un paisaje;
aquí, para nuestra desgracia, después que todo se transforme
en sal y agua, ni siquiera va a quedar ese consuelo.
112. Heidegger afirma que el odio sólo puede ser considerado
como una pasión : *una pasión sentimental e inútil* ;
una frase que cualquier lector medianamente astuto agregaría,
como el triste asentimiento de un amargo colofón.
113. Lentamente cada día uno anochece.
114. Hay otras formas y otros modos de apariencia que nunca verán mis ojos.
115. Frente a las mismas preguntas, un silencio sin repuesta, como una identidad sumergida en una opaca y plural indiferencia.
116. Si el lenguaje se coagula, el poema como el vino,
se avinagra en su barrica.
117. *Cogito ergo sum* ; no, si algo piensa es el lenguaje.
118. La ironía no es nada más ni nada menos
que el astuto juego del escéptico.
119. Con la muerte del otro también desaparece el yo.

120. Sentir la necesidad de asumir otra forma de pensar
quizás sea el anuncio del momento en que da inicio
una nueva manera de volver a comenzar.
121. En esta tierra de ficción y de mentira hay un cerro
al que han llamado Maravilla, con un hedor
que delata una impunidad asesina.
122. El insomnio es la experiencia del uno, en la que
el cuerpo radicalmente se expone a la pasmosa
duración del tiempo.
123. El poema se defiende de la automatización de la frase.
124. El cuerpo, el deseo, el lenguaje y la muerte del otro son
cuatro tópicos afines a la poesía y a la filosofía contemporánea.
125. Manuel García Morente escribió en sus magníficas **Lecciones
preliminares de filosofía** que no hay que emplear una palabra
hasta que ésta no esté llena de un sentido vivo; lo que podría
interpretarse *como una búsqueda expresiva*, marcada por el anhelo
de proyectar desde el lenguaje la hiriente intensidad del mundo.
126. Lo memorial siempre es un espacio conmemorativo;
es el rastro que se borra y que regresa con la discreta
huella de nuestros antiguos pasos.
127. El futuro se percibe como la proximidad que se oculta
entre los numerosos pliegues de una profunda inminencia.
128. Hay un aire que respiro, caprichosamente corrompido,
que repugna ante los ojos.
129. Cada acción de resistencia es un signo de existencia.
130. Ser joven es no tener miedo a lo que se desconoce,

- porque se cuenta con una fe irracional en el futuro
y se confía en la supuesta apreciación del potencial
que cada uno cree que tiene de sí mismo.
131. Lo real es una permanente fractura;
es la vida en su constante naufragio.
132. La fuerza de la convicción nos remite a la ceguera.
133. *El Ser es lo que hay*, pero la apariencia lujuriosa de su estar
le cambia el rostro.
134. No es posible volver a vivir lo ya vivido, aunque se intente repetir
en el recuerdo, la ilusión de poder recuperar lo perdido.
135. Existe una paradójica distancia entre lo que el hombre hace
y lo que hombre piensa, donde casi siempre media la ilusión
de la utopía: el bien amado que resulta irrealizable.
136. Nada habita en mí ; ninguna voz me dice lo que soy.
El yo es incapaz de saberse a sí mismo.
Todos siempre somos ese gran desconocido.
137. La ascética consiste en la práctica de no obtener
lo que se anhela.
138. El buen pensar rehúye la creación de un perfil definitivo.
139. El silencio se enmascara en el ruidoso parloteo
de los seres y las cosas.
140. La existencia hiere, por eso es que toda la materia muere.
141. El saber se alía con el poder cuando aquel se interesa
en la pragmática del hacer y el deshacer.
142. Molinismo: una quietud desprovista del interés
por la praxis.

143. ¡ Atención al silencio !
144. Jankelevitch afirma que la ironía ejerce un doble efecto sobre el pensamiento: lo libera de sus terrores y lo priva de sus creencias. Su punto de vista resulta justo y exacto, pero también dolorosamente trágico.
145. No saber es una falta que se origina en la ignorancia; no querer saber, en cambio, es una pobre condición que se basa en la desidia y el desdén.
146. Paul Klee decía que el estilo no era otra cosa que la suma de nuestras limitaciones. De acuerdo con su definición, nuestra especie padece de un estilo antropológico.
147. Es posible que el sarcasmo sea un daño colateral del proceso de madurez.
148. A veces más significa menos.
149. La pobreza del ritual en las formas del comer y del beber nos empuja en esta isla hacia la muerte de otra marca de cultura.
150. La visión que tenía Maquiavelo de la política ya se anuncia, como una oscura profecía, con la muerte de Sócrates.
151. Hoy la política podría definirse como el gran gesto de la voracidad.
152. Subsiste el antiguo anhelo de totalidad porque todavía no sabemos cómo destruir el miedo.
153. La verdad no es una sombra que se escapa, sino un pequeño pez dorado con la piel resbaladiza.
154. ¡Grecia ! :una tierra repoblada duramente por los turcos y por la filología alemana del siglo 19.

155. Autoridad, cuando mi deseo es la ley.
156. Igual que el valor, cada concepto implica una polaridad.
157. La diferencia entre el filósofo y el poeta es que el filósofo decide entre esto o aquello y el poeta, que es igual al niño que lo quiere todo, dice: esto y aquello. El temor a esa hybris infantil, a esa voluptuosidad rebelde, abierta a la contradicción es lo que probablemente llevó a Platón a preferir la filosofía y a alejarse del peligro que implicaba el ejercicio de la poesía, entendida como la afirmación de una irracionalidad libre, arbitraria y paradójica.
158. El poema busca lo que la palabra calla, persigue lo inaugural, pero como el pobre Sísifo, soporta el peso de la misma piedra y también está obligado a volver a comenzar.
159. Hoy la edad se percibe como un nuevo impedimento moral.
160. ¡Nueva luz en la mañana de este mar encanecido!
161. La relación entre Puerto Rico y los Estados Unidos nos ofende con su indigna asimetría.
162. Los que reproducen la pintura de los grandes maestros no hacen arte, copian historia.
163. El sueño y la vigilia son las dos dimensiones de un imaginario fantástico.
164. Toda interpretación parte de un malentendido desde donde se legitima lo interpretado.
165. Estamos condenados a no entendernos, por persistir en ignorar la fuerza y la oscura determinación de nuestro ingrato destino.

166. Hay que intentar mostrar, en lugar de demostrar.
167. La ambigüedad que carga la palabra *ser* ha dado origen al ocaso del pensamiento metafísico occidental.
- Su nacimiento y su eventual eclipse se debe a un progresivo desbordamiento de la significación: “ *En efecto, llamamos seres a ciertas cosas porque son substancias, otras porque son modificaciones de la substancia. Otras porque son el camino que lleva a ella, o son su destrucción, su privación, sus cualidades o porque son sus efectos o las causas productoras de la substancias, o bien son cosas que se refieren a la substancia, o son negaciones de alguno de los puntos del ser o de la misma substancia.*” Aristóteles, *Metafísica*, Lib. IV, cap.2, pag.946.
168. Somos, en gran medida, el resultado de un accidente ethológico.
169. La inteligencia podrá optar por combatir o servir al poder, pero nunca será capaz de asumir y mucho menos de ejercer el poder; el filósofo-rey sólo es una fantasía en el imaginario político del hombre que piensa. Porque el que piensa siempre duda sobre la pertinencia de lo que hace y el que gobierna, en cambio, necesariamente actúa, sin poner en entredicho lo que es su propia finalidad : el ejercicio institucional del poder por el poder.
170. Desnudo como nací, moriré.
171. El ingenio es lo que induce al texto literario a configurarse como la expresión de un idiolecto.
172. Ahora que es invierno, disfrutemos de la brisa.
173. Siempre puede haber una extraña sombra en nuestra casa: la hambrienta y avariciosa duda, que poco a poco

nos transforma en seres hoscos, solos y protocolarmente
desconfiados.

174. El poder no se impresiona ante las pretensiones autárquicas
del sujeto tardo-moderno, con sus pases infantiles
de muleta y mucho menos con sus graciosos capoteos de perfil.

175. La vida se mantiene bajo la continua interacción de ser-te
para ser-me .

176. El loco afán de coherencia y lucidez, lleva al filósofo
a ser sacrificado por la Polis.

177. Aunque soy un hombre de letras, lo que persigo es la música.

178. Perciben algo de mí que yo ignoro: los reflejos de la máscara:
el vacío, y su imagen proyectada en la clara superficie
del espejo: la nada.

179. Hay que trasponer el umbral de la forma para poder ir más allá.

180. El tiempo - cazador nos persigue con una furia tan helada
como el viento que baja de los montes en las noches pálidas.

181. Los gobernantes le temen a sus gobernados; por eso aprenden
a cuidarse de ellos mediante la aplicación de la ley o mediante
el crudo ejercicio de la violencia política.

182. Casi todo lo que aquí se bebe, come o se respira, nos mata.

183. La idea de la creación surge a partir de un principio de necesidad
teológica, ya que Dios nunca ha podido estar eternamente solo.

184. Estamos condenados a no obtener lo que queremos,
porque la codicia nos obliga a demandar todo
aquello que el deseo no posee. Ya no hay
telos, sino la prolongación inagotable del anhelo;

- no hay descanso, ningún cierre que interrumpa
el placer hipertrofiado del sujeto.
185. La voluntad y la determinación nos enseña cómo aprender
a caminar sentado.
186. Redactar es cumplir con la regla; escribir es reinventarla
a cada paso.
187. Max Weber estudió la burocracia y nosotros, como en los años de
la peste, tenemos que aprender a padecerla.
188. Dicen que el orgullo no es poder.
189. La inteligencia artificial ha sido diseñada para encontrar remedio
a los errores humanos, cualquier otra manera de concebir su
aplicación sólo puede ser reconocida como una manifestación
del interés económico- especulativo o del terrorismo de Estado.
190. Frente a aquello que no puedo vencer ni ayudar a resolver,
Unamuno recomendaba una seca y decidida resignación.
Que así sea.
191. La tardo-modernidad es una prolongación de lo moderno
a partir de una dilatada operación de taxidermia.
192. Con la edad, el derrumbe va creciendo como un gran
desprendimiento verde, como una negra avalancha enloquecida.
193. Mi máscara es una estrategia de defensa frente
a la invasiva y obstinada máscara institucional.
194. La política de importación nos ha creado un torpe
paladar refrigerado.
195. Morir es ser olvidado.
196. Conocer es otra práctica imperfecta derivada del recuerdo.

197. La concepción de un mundo estable está ligada a cierto tipo de rutina en el pensar.
198. La incertidumbre es el referente ético-moral de las sociedades tardo-modernas.
199. Los nietos son la recuperación fantasmal de la infancia.
200. No siempre canto, a veces pienso.
201. Uno de los retos que el escritor tiene que enfrentar y aprender a resolver es cómo transformar la emoción autobiográfica en expresividad literaria.
202. La verdad no es real; porque ella no está en el mundo; en el mundo sólo encontramos interpretaciones de la experiencia vivida o transmitida por la crónica ocurrencia de los otros.
203. Un pueblo desunido es incapaz de contar con un arte nacional, debido a que alimenta su prejuicio desde el odio, la ignorancia o la ceguera, que muchas veces se disfraza con una ociosa e infantil indiferencia.
204. La muerte es una paradójica presencia que sólo se resuelve con la ausencia.
205. Hoy se padece de una nueva *tristeza intelectual*, porque hemos perdido la vieja idea del amor y la esperanza.
206. La geografía blanca en los textos poéticos de Gamoneda no es sólo una referencia literal al invierno y a la nieve; también es una metáfora del vacío, el silencio y la soledad: una presencia simbólica de la muerte.
- *** 207. La crítica literaria es el espejismo y la sintonía con un texto que se lee y se interpreta a partir de los recursos disponibles

dentro de los diversos campos de la teoría y de la práctica literaria. Los resultados producidos por ese conjunto de saberes siempre son paradójicos; por un lado, nos revelan la presencia de una opinión que añade un nuevo punto de vista al inventario de lo interpretado y ,por otro, pone de manifiesto la existencia de un resto que escapa a los intentos de interpretación, que permanece como un remanente opaco del significado y que se oculta a la lectura, resistiéndose a los gestos de coherencia ante los intentos de comprensión de la crítica.

208. Los hechos son la obsesión de una racionalidad jurídico-procesal o la invención ilusoria de una mentalidad sociológica.
209. La imposición ideológica --- junto a las perversas secuelas del terror--- son el resultado final de cualquier intento de llevar a la práctica una rígida y fanática visión utópica del mundo.
210. Este es el país de la *epojé*, de *una epojé política*.
211. Aquí en la isla padecemos del síndrome de Gibraltar en un dulzón Mediterráneo caribeño. Todo está hecho con alfileres, a medio hacer.
212. El dolor siempre se afana; se coloca y se acomoda, como la punta plateada, como el pico de una aguja que no duerme ni descansa, con su gotear inclemente, con su furor homicida.
213. Frente a la razón instrumental, una razón terapéutica: el fármakon de la escritura.
214. Un libro de aforismos debiera de ser, cuando menos, un inventario de ocurrencias.

215. El campo conceptual ,donde se produce la teoría,
ha ido construyéndose con los grandes huesos
que le ha dejado como herencia la metáfora.
216. Esta rada es lo mejor de la bahía. ¡ Salta el aire !
217. El poema es un lenguaje sin amo.
218. La poesía que prefiero se organiza a partir de un principio
plástico de intensidad melódica.
219. Hay nuevo giro en la cultura, donde lo real pasa
de lo natural a lo artificial y donde lo fantasmal
se desplaza hacia lo digital, hasta crear un nuevo orden
de lo *fantástico*.
220. La ficción ya no está dentro de mí ; ahora siempre está en las manos
y en la boca de los otros.
221. El saber del poeta no posee una voluntad de verdad ; probablemente
eso era lo que más le escandalizaba a Platón del ejercicio
de la poesía, junto a la actitud individualista y rencorosamente
irracional del poeta.
222. He vivido lentamente, entre la oscuridad y la calma.
223. El poema es un género de ficción igual que el cuento y la novela.
224. Aprender a pensar es un oficio de amor a la artesanía.
225. El poema es la palabra que nada en un oscuro
pozo sin fondo, donde el lenguaje agoniza.
226. Llueve, y el oído se agudiza,
tratando de saber
cuándo es que crece;
cuándo cae de lo más alto

esa fuerza torrencial del aguacero;
cuándo es que esa agua voladora
finalmente se derrumba desde el vellón
de las nubes a la amarilla pastura
hasta colmar las rejoyas
en la hollada extensión de una ladera.

226. ¿Quién conserva todavía en la memoria
la figura del último de los dinosaurios?
227. En Puerto Rico la educación ya no constituye un problema
sino un misterio; considerando que los problemas
siempre alguien los resuelve y los misterios no.
228. El político hace uso de los mismos argumentos
que utiliza un astuto vendedor de pianos.
229. En una relación de dependencia colonial hay que aprender
a enfrentar el hecho de no significar.
230. Haciendo uso de una ocurrencia de Michel Foucault, podría decir
que el deseo del poeta se alimenta de una voluntad de saber
y casi nunca de una voluntad de verdad.
231. La antigua huella mnémica es la marca silenciosa y enigmática
de un rastro.
232. Cano, ergo sum.
232. A la hora de la muerte quisiera poder contar con un epitafio
que dijera: *Aquí yacen los restos de un hombre que aprendió
a aceptarse a sí mismo, porque finalmente supo cómo llegar
a ejercer la antigua política de la compasión.*
233. El hombre decente – *el spoudaios anthropos* – comienza

- por conocerse a sí mismo, para estar en condiciones de reconocer y de poder aceptar a los otros.
234. Nombrar es iniciar la construcción de un locus, que debido al constante proceso diacrónico de ampliación de sus límites y sus significados, siempre quedará como un fragmento, porque nunca llegará a estar plenamente configurado .
235. Cuando uno finalmente se interna en el sombreado bosque húmedo de la senectud, ya no queda ningún problema que resolver; sólo existen misterios, muchos misterios...
236. El poeta es un moderno demiurgo que ordena el lenguaje desde el caos de un imaginario que encalla en el fondo de nuestra existencia.
237. El que lee estas palabras por primera vez está reinventándolas. Pero si las lee por segunda o por tercera vez, sólo incurre en una repetición mecánica y estéril.
238. ¿Qué es lo que espera el poeta? Aguarda el canto que anuncia la imperceptible inminencia de una profunda oquedad : la música sobre la que se despliega la incesante ocurrencia de una lenta y cotidiana desaparición.
239. ¿Objeto-yo? y tú, el fantasma:
la mirada que me hurta y en el tiempo,
esa ausencia que me hace y me deshace,
ese viento anaranjado que me calla.
240. La caída de la tarde es la flojera
de una luz ensombrecida
por la cara gris del cielo,

junto al rumor de unas hojas
que ha arrastrado
la afilada lengua de las tolvas,
con el coro helado de los grillos,
un crujir nocturno de palomas
y el colmillo azul de los espejos.

241. Como podría haber escrito la mano
de un poeta: *la muerte amarillea
en el agua oscurecida del aljibe,
mientras baila con el cuervo ciego
de la noche.*

Alguien sueña en la botica

(Por Fernando Cros)

Para Esteban Cros, mi padre.

“ Pero la edad es como el vaso del arrepentimiento.”

Antonio Gamoneda

Yo no sé qué es lo que sueña,
porque uno nunca sabe
de qué forma lo ha cubierto
la marea de la edad,
cuando ésta se despeña
con los restos de un pasado
que se hunde en el viejo
hueco gris, por el negro
sumidero de la noche.
Pero puedo adivinar
los rebotes de una historia
que modela mi presente
y me ata a su memoria.
Todavía puede estar
regodeándose
en el mundo escurridizo

de su infancia;
en los sueños congelados
de su antigua vida heroica.
Es posible que él recuerde
su afición por el boxeo;
por el aire salado de la playa
o la imagen de los botes
navegando sobre el filo
encadenado de las olas.
Su pasión por la regata
fue una marca, una bandera
que mantuvo como emblema,
en el cofre que protege
su memoria,
mientras pasa treinta años
en su limpia rebotica
fabricando la ficción
de los potingues
y los sueros de la vida;
los ungüentos misteriosos
y los aceites perfumados
por el sueño tropical
de las maderas.

Una antigua clientela,
ilusionada por el canto
vegetal de los aromas,
le fue arrimando
diariamente sus monedas,
que él ha ido acumulando
con el paso de los años,
en un espacio paternal
de blancura encanecida.
Pero hoy, la presencia
de su aliento se ha hecho
nube y lo conduce,
con el bronco silenciar
de sus pulmones,
por la abierta ruta
negra de la sangre,
hasta el fondo
de una amarga lejanía;
navegando
por el hueco
de una absurda
inmensidad
en un viaje
misterioso

hacia un oscuro
litoral,
con un viento
corrompido
por el tajo
de la muerte,
que le entierra
frente al mar
como una sombra
que hoy se mezcla
con el polvo,
bajo unos restos
de amargura
reflejada
entre las aguas
y un fulgor
que lentamente
se disipa
en la ceniza.

CERTAMEN
LITERARIO

Por: Juan M. Cardona Acosta
Primer Premio Poesía

Estás Donde No Llegan Las Tormentas

Estás donde no llegan las tormentas
más allá de la angustia y de las lágrimas.
Entre luces y sombras que se filtran
por las raíces de las yerbas húmedas
yaces en dulce sueño permanente.

Gracias por tu morir tranquilo y quieto
por la serenidad de la mirada
con que iniciaste el viaje hacia el silencio.

Me enseñaste el cambio de la vida
y hoy me enseñas también, padre y maestro,
que vida y muerte son tan sólo etapas
de un mismo viaje largo y duradero,
que quien vive la vida plenamente
podrá mirar la muerte cara a cara
y caminar con ella de la mano.

Pero vivir la vida plenamente
cual la viviste tú, no como viven
los que se hacen esclavos de la nada.

Vivir un mundo generoso y bueno
sano y cordial, cual lluvia cantarina

que refresca los ásperos senderos.
Ese mundo interior que era tu reino
y es el reino de todos los que tienen
valor para vivirlo y defenderlo.

El mundo de los panes y los peces
donde la humanidad cabe en un hueco
del corazón y siempre sobra espacio
para que el yo rebelde y tumultuoso
se siente a reposar junto a la lumbre.

¡Qué sutil transición fue tu partida!
Un apenas entrar al mundo nuevo
que ya llevabas dentro de ti mismo.
El “venga a nos tu reino” consumado
en la unidad suprema de tu espíritu.

Acá queda rugiendo la tormenta
y el miedo y la ansiedad anudan voces
y estremecen los cuerpos vacilantes
mientras el alma presa se retuerce
por alcanzar el bien que tu tuviste.

¡Qué don sublime de ser tu hijo eterno
en un planeta dislocado y ciego!
Es disfrutar la paz de tus jardines
y ver la luz en medio de las sombras
y el reposo en las aguas turbulentas.

En esta hora toda mi alma exclama:

¡Gracias por ser mi padre y mi maestro!

¡Gracias sean por mi madre y mis hermanos!

Por la proximidad que siempre siento

de tu presencia inalterable y pura,

ríos ardientes y vivo de esperanza.

Castillo azul de mi infantil recuerdo

en cuya torre más enhiesta, siempre

habrá un anciano con un libro abierto

y un niño a sus pies contando estrellas...

Por: Carlos R. Rojas Morales
Segundo Premio Certamen de Poesía

Mar de Luna

Mar de Luna

Mi vida y ninguna

Mar de Luna

A mi cielo provocas

Sangre en mis venas

Encanto de sirena

Conmueve mi cuerpo

Mis sentimientos

Luna traviesa

Con el mar tropiezas

Mar de Luna

Mis sueños acunas

Recuerdos de ella

De mi epopeya

Mar de Luna

El cielo te escucha

El lucero del cielo

Provoca la lucha

Lucero que evoca

El brillo en tus ojos

Ilumina el camino

Comparte mi destino

Mar de Luna

En tu orilla me rindo

A mis recuerdos sucumbo

Con sentimiento profundo

Mar de Luna

Mis vidas arropas

Tus reflejos destellan

Y a ella engrandecen

Dos lunas esta noche

Son toda frescura

Y para mí en esta orilla

No llega ninguna

Lema: Luz de Luna

Nombre: Carlos R. Rojas Morales

Numero de estudiante: M00328320

Dirección: Calle 9 Q-3 Bloque 1 La Providencia Toa Alta PR 00953

Teléfono: 787-661-3235

Correo electrónico: crojas.1986@gmail.com

Blanca Adianez Morales Cruz
3er. Lugar Certamen de Poesía
Semana de la Lengua 2010

Décimo Febrero

El ocaso se detiene ante el recuerdo
y las cenizas renacen de lo eterno.
La antimateria se vuelve energía
y la fe deja de ser un misterio.

En un sincopado galope corre, alma mía,
el corazón, flagelado en su anhelo,
hacia su redención, hallando vencida
la muerte en un destello.

Sueña verse abrasado por Hefesto
aunque desvanezca su faz en el fuego.
Duerme despierto en sus brazos,
purificando sus más ocultos pensamientos.

Eric Iván Rivera Martínez
Mención Honorífica Certamen de Poesía

Ese jardín...

Ese jardín...
donde abundan las rosas
y amapolas
vuelan libremente las mariposas
con estatuas y fuentes
arbustos y un puente
lentamente se pudre
apestada
lo invaden las moscas
porque la doncella
de cabellera roja
lleva días asesinada
por el cruel Hades
que su alma se llevó
a su fría morada
cuando la noche arropó
aquel florido jardín
el suelo esta inundado
de hambrientos gusanos
que no les importa la belleza
o las riquezas de aquella doncella
o que tan cristiana o pagana fuera
simplemente les importa
que esté muerta

Por: Giannina Montoya Torres
Mención Honorífica en Certamen de Poesía

MADRE TIERRA NOS RUEGA Y CUENTA

*M*is tiernas aves te ofrendaban alegres melodías.

*E*n intensa emoción mi arena te trajo a la vida.

*J*uraba mi brisa su lealtad a tu cuerpo entero.

*O*las del mar de mi vientre en el majestuoso alumbramiento.

*R*ozaban cordialmente mis palmas a la humanidad de tus poros.

*S*uave sonreía mi flora deleitada en tus sentidos.

*A*pasionada de amor te hice heredar toda mi belleza.

*L*ocamente en devoción, derramé en ti mi dulzura plena.

*V*ivías sembrando en mí mientras mis pechos te alimentaban.

*A*sombrada luego vi cuando mi calor por un invierno cambiabas.

*M*e abandonó tu tibio cuidado por el frío que te invadió.

*E*ntrañas mías lamentaron la indiferencia en tu corazón.

*U*nión de nuestro cordón umbilical, que fue vilmente despedazada.

*R*ugidos desesperados de mi fauna que te avisaba.

*G*ravedad perversa sentí en tus nacientes extrañas ideas.

*E*mpezaron a destrozarme sin piedad tus consecuencias.

*N*oches parecidas a días, poco a poco perturbadas por el sol.

*T*odo mi verdor cruelmente lo cortaste y lo quemaste aunque te crió.

Escucha nro mi dolor; nra mía no silencies tu conciencia.

Hoy te pido que afines tus oídos y me escuches antes que extingas mi esencia.

Oportunidades pocas quedan para que tus manos me reparen.

Ya no me planten más en esta sala de emergencia de desastres.

Desde cada extremo de mi redondez me arrodillo, te estoy rogando.

Eres solamente tú quien puede de ésta pesadilla irme despertando.

Tierra y madre tuya soy. No quiero tu extinción, no quiero morir.

Invita a todos tus hermanos. ¡Mejor sálvame! ¡Es urgente! ¡Sálvame hoy de ti!

“Creeré siempre en la inmortalidad... tanto tiempo como siga vivo.”

-Leonid S. Sujorúkov

Por: Alexis Vega Lozada
Primer Premio Certamen de Cuento

Diario

Se sienta a la mesa con su café y su periódico, como todas las mañanas.

Un sorbo. Se arruga. Abre el periódico desde atrás. Pasa por los deportes ligeramente. Obituarios. Con el dedo va uno por uno leyendo en voz baja. No tiene prisa. Lo cierra de golpe. Suspira y se dice: “Bueno... hoy tampoco salí... así que tengo que ir a trabajar.”

Un último sorbo. No se arruga. Sale.

Por: Wilma Torres Marcano
2do. Premio Cuento

Una huella imborrable

Querido diario:

Hoy mi hija pronunció su primera palabra: "papá". No me pasó por la cabeza que algún día diría la palabra "papá". Nunca se la enseñé. Es más, hubiera preferido que no la aprendiera.

Pensaba que los nueve meses que tuve a mi hijita en mi vientre y las terapias a las que me sometí, habían sido suficiente para superar el gran dolor que me causó dejarla nacer. Creí que había olvidado que ella es hija de una violación. Estoy convencida de que mi pequeña Alana será el recuerdo de una huella imborrable. A pesar de su corta edad, me doy cuenta de que aunque no quisiera, me recordará al hombre que marcó mi vida para siempre. Trato de buscar en su rostro algo que me recuerde a mi misma, pero no logro verlo. Presiento que será el vivo retrato de su padre. El rostro de ese maldito que me arruinó la vida.

Era fin de curso. Mis amigas y yo celebrábamos que pronto sería nuestra graduación. Pamela había sido aceptada para un trabajo en Washington y aprovechamos la oportunidad para hacer una fiesta. Su prometido Robert nos prestó su casa. A pesar de que no consumo bebidas alcohólicas, esa noche me dejé llevar por la presión del grupo y tomé algunos tragos. Cerca de la media noche, mis amigos decidieron continuar la fiesta en una discoteca. Me sentía cansada y pensé en no ir, pero otra vez me sentí presionada a asistir.

Decidieron detenerse en el camino para tomar unas cervezas. Yo me quedé en el auto. Recuerdo que puse mi auto en el estacionamiento del lugar. Estaba algo oscuro, pero no temí. Mis amigos hacían tanto ruido que no creí que alguien se acercara a robar. Lamentablemente subestimé el lugar. Pronto se acercó un hombre a la ventanilla de mi auto y me hizo señas para que bajara el cristal. Sentí un poco de temor, pero obedecí su señal. Me preguntó sobre la manera de llegar a la ciudad y le dije. Cuando creí que se había marchado, bajé del auto para ir con mis amigos. El hombre apareció nuevamente. Me asusté e intenté entrar a mi vehículo, pero éste me tomó del brazo con una mano y con la otra tapó mi boca. Quise gritar, pero un fuerte golpe en mi nuca me lo impidió. Al despertar, me di cuenta de que estábamos en mi auto a pesar de que mis ojos estaban vendados y tenía las manos amarradas.

El mismo se encontraba en marcha y percibía que había más de una persona en el carro. "¿Quiénes son ustedes?, ¿Qué desean?" -- pregunté, pero no recibí respuesta. "Mire, si lo que quiere es dinero, le puedo dar todo lo que tengo y..." --no pude concluir la frase porque un seco "cállate" me interrumpió. El camino hacia donde nos dirigíamos se me hizo interminable. Las personas que me habían secuestrado a penas emitieron palabra durante nuestro trayecto.

Finalmente parecía que habíamos llegado. Los secuestradores me sacaron del auto y me quitaron la venda de los ojos. Me di cuenta de que nos encontrábamos en un paraje solitario. "Quítate la ropa", me ordenó uno de ellos. "No por favor, no me pida eso". "Goyo, ayúdala", volvió a decir el hombre. Tuve que soportar que las asquerosas manos de ese hombre me quitaran parte de mi ropa. "No me mires a la cara, es aquí a donde debes mirar"--dijo el hombre que me desvistió, señalando hacia sus genitales.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

Obedecí. El otro hombre se acercó e intentó besar mis senos. Hice un gesto de rechazo, pero me empujó al suelo y comenzó a besarme a la fuerza. El que me desvistió permanecía frente a la escena observándonos y tocando sus partes privadas.

El que me estaba tocando, se dispuso a bajar el “zipper” de su pantalón. Me sentí horrorizada e intenté huir, entonces corrió detrás de mí y comenzó a pegarme. El otro hombre reía a carcajadas. Parecía disfrutar con la escena. Traté de defenderme, grité, lloré, pero nadie parecía escuchar. El hombre luchaba para que le permitiera completar su fechoría. En un intento por defenderme puse uno de mis dedos en uno de sus ojos. Entonces el hombre me pegó hasta hacerme perder el sentido.

Amanecía. Una tenue luz entraba por una de las ventanas de la habitación. Al despertar no recordaba nada. No sabía dónde estaba. Tenía un horrible dolor en la cabeza y en todo el cuerpo. Miré a mí alrededor y pensé que había tomado demasiado en la fiesta de Pamela. De pronto, tuve un leve recuerdo y asustada me levanté y me miré al espejo. Vagamente recordaba a alguien que me pegaba. Me negaba a recordar y pensaba que tal vez había sido un sueño. Me observé y vi que tenía la misma ropa del día anterior, pero estaba ojerosa y tenía golpes en mi rostro.

De pronto recordé todo, comencé a bajar mi ropa interior. AHHHHHHH!!!!!! Esos malditos habían dañado mi vida. Mi ropa interior tenía la huella de ese daño.

El dolor y la humillación hicieron que cayera al suelo presa de la histeria. Lloré amargamente. No recuerdo cuánto tiempo estuve allí, tirada en el piso de esa habitación. Recordé que no sabía dónde estaba, ni quién me trajo a ese lugar. Sentí asco de mi misma. Decidí darme un baño, pero como no tenía ropa para cambiarme desistí de la idea y solo me aseo un poco. Busqué en mi bolso, no me faltaba nada. Los muy desgraciados me habían hecho todo este daño y no me habían robado nada. No. Sí me robaron. Me robaron mi dignidad de mujer, mi honra. “Dioooooos, ¿por qué? ¿Qué hice para merecer esto?”-- gritaba desesperada.

Como loca tiraba todo lo que estuviera a mi paso. Sentía coraje contra mí, contra Dios, contra el mundo. Recogí mi bolso y bajé. Al llegar a la mesa de recepción, pregunté a la joven que la atendía el nombre del lugar. Esta me informó el nombre del hotel y me dijo que la noche anterior yo había llegado ebria y que unos amigos me habían dejado allí. La habitación estaba registrada a mi nombre y fue pagada al contado. Los malditos que me violaron no habían dejado rastro. Pregunté si había visto a las personas que me trajeron, pero la joven dijo que no estaba en el momento que llegué y que la persona que hizo el registro de la habitación no había firmado. Si hubiera seguido investigando, tal vez hubiera sabido un poco más de quiénes me habían llevado allí la noche anterior, pero dentro de mí había una tormenta. Por un lado quería saber, pero por otro tenía miedo. No deseaba volver a pasar por el infierno que había pasado la noche anterior. Abatida agradecí la información y salí. Busqué mi auto pues asumí que debía de estar en el estacionamiento, ya que las llaves estaban en mi bolso. No sé cómo llegué a mi apartamento, pero lo hice.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

-Ariana, ¿dónde te metiste anoche?

Entré y corrí a mi habitación. Pamela me siguió.

-¿Ocurre algo? -- decía mientras tocaba a mi puerta.

-Vete.

-Ariana, ¿qué pasa? Déjame entrar. Estábamos preocupados por ti. Desapareciste sin avisar.

Decidí abrir la puerta. Mis ojos estaban hinchados y mi rostro tenía la huella de los golpes recibidos.

-Dios mío, ¿qué te pasó, te asaltaron?

Vi la desesperación en el rostro de mi amiga cuando le narré entre llanto lo sucedido. Con lágrimas en los ojos me abrazó. Luego se quedó mirándome.

-Discúlpame Pamela, me quiero bañar.

-No. No debes hacer eso hasta que hables con la policía.

-¿Policía? No quiero hablar con la policía.

-¿Por qué no? Debes denunciar a esos canallas.

-No quiero hablar con nadie. ¿Para qué? ¿Qué les voy a decir?

-Amiguita, sé que te han hecho mucho daño, pero debes ir a la policía y decirle lo que me acabas de decir.

-Pero que le voy a decir. Que no pude ver bien el rostro de mis atacantes. No. No quiero volver a hablar de esto nuevamente.

-Debes decírselo a tu familia.

-No. Ellos viven lejos y no tienen por qué enterarse. Si tú no se lo dices no tienen por qué enterarse.

-Ariana.

-Déjame, por favor.—grité desesperada

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

-Está bien. Voy a estar afuera por si me necesitas. Prométeme que pensarás lo que te dije.--dijo con voz de resignación.

No contesté. Tan pronto Pamela salió corrí al baño. Sentí asco de mí misma y vomité. Luego me bañé. Creo que estuve restregando mi cuerpo cerca de una hora. Al salir del baño me puse un camisón de dormir y me acosté. Cerca de las seis de la tarde mi amiga entró nuevamente al cuarto.

-Ari, Ari!

-¿Ah, qué pasó?

-Nada. Llevas muchas horas durmiendo. Mira te preparé unas sopitas.

-No quiero.

-Ariana, no puedes permanecer ahí toda la vida. Además tienes que alimentarte.

-Lo sé, pero prefiero....

-¿Pensaste lo que te dije esta mañana?

-Sí, pero no voy a radicar cargos.

-Ariana.

-¿Contra quién? Ni siquiera sé sus nombres. --dije con desesperación

-¿Esos canallas no dijeron nada que pudiera arrojar alguna pista?

-A uno de ellos le dicen Goyo. Goyo no debe ser su nombre sino su apodo y supongo que deben haber miles de Goyos. --comencé a llorar nuevamente. Pamela me abrazó.

-Amiga, amiguita, no llores.... ¿No reconociste el lugar?

-No hubo tiempo, además ya te dije que durante el recorrido me vendaron los ojos.

-¿Fue largo el recorrido para llegar al lugar?

-No sé, no sé, por favor, no quiero hablar de eso. Déjame en paz --dije gritando.

-Está bien. Comprendo que estés nerviosa, pero debes pensar en ir a ver un médico para que te examine.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

-Ya, ya, no entiendes que no quiero hablar del asunto.

Pamela permaneció en silencio unos minutos.

-Será mejor que me vaya. De verdad no quiero incomodarte...

Sabía que mi amiga tenía razón. Corrí tras ella y la abracé.

-Perdóname, sé que estás preocupada por mí, pero no me siento con fuerzas para enfrentar preguntas. No soportaría que nadie me toque. Siento rabia contra mí misma por haber asistido a esa fiesta.

-No debes sentirte así, tu no sabías lo que iba a suceder.

-Aún así, no puedo evitarlo. Quisiera tener el valor para quitarme la vida.

-No. No digas eso. Dios no se agrada del suicidio. Tu eres una criatura de Dios y no te perteneces a ti misma, sino a Dios. Mira, voy a respetar tu decisión por ahora, pero prométeme que irás a ver un médico tan pronto te sientas mejor.

-Está bien, pero por ahora no.

-No, por ahora no. Será cuando te sientas mejor.

No sé cuántos días pasaron. No asistí a mi graduación para evitar preguntas. Sabía que nadie a excepción de Pamela sabía lo que me había ocurrido, pero temía que leyeran en mi rostro mi tragedia. Tampoco visité mi familia. Les llamé y les dije que no asistiría a mi graduación porque estaba resfriada. A mi familia le costó entender que no fuera a mi graduación por un simple resfriado, pero al final lo aceptaron. Mi mamá insistió en venir a cuidarme, pero la persuadí.

Había pasado casi un mes y todavía no había visitado el médico. Pamela se pasaba todo el tiempo recordándome que debía ir a ver uno. Decía que tal vez uno de mis atacantes podría estar enfermo y contagiarme. Sentía mucho coraje al pensar que eso pudiera ser verdad. Ni siquiera sabía si los dos hombres se aprovecharon de mí, ya que los muy cobardes me violaron mientras estaba inconsciente.

Faltando dos días para que se cumpliera el mes de la violación, decidí ir al médico. Pamela me acompañó.

Asustada pregunté

-Doctor, ¿cómo me encuentra?

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

-Todo está bien, pero debido a lo peligroso que puede ser el que alguno de los atacantes estuviera enfermo, te vamos a mandar a hacer algunas pruebas: HIV, enfermedades venéreas y una prueba de embarazo.

-¿Embarazo? Usted piensa que yo...

-Mira no quiero inquietarte, pero veo tu matriz un poco crecida.

-Eso significa que yo estoy...

-Bueno, no necesariamente. La matriz se recrece por un embarazo, pero es solo una posibilidad. La matriz también puede estar recrecida por quistes y enfermedades.

No pude contener las lágrimas. Tenía una mezcla de sentimientos indescriptibles. Ahora tenía rabia, impotencia, culpa, dolor y miedo. Sí, un miedo que llegaba hasta mis huesos. Pensaba en qué pasaría si esos canallas me hubieran contagiado una enfermedad o me hubieran embarazado. ¿Es que no bastaba el dolor de la violación y ahora tendría que soportar una enfermedad o un posible embarazo?

-No llores. El que tu matriz esté recrecida no quiere decir que tengas una enfermedad...

-Sí, pero...¿y un embarazo?

-Aunque la posibilidad de un embarazo existe, no podemos decir que es esa la causa del recrecimiento de tu matriz. Dime, ¿recuerdas cuándo fue tu última menstruación?

-No sé, creo que el 18 del mes pasado--dije sollozando

-Hoy es 25 o sea que tienes alrededor de siete días de retraso. Linda, es posible que solo sea un retraso, es natural que lo que te ha pasado te pueda causar este tipo de desbalance en tu ciclo menstrual, así que tranquilízate y vamos a esperar. Aquí está la orden para que te hagas los laboratorios. La prueba de HIV puede tardar varios días, pero de las demás pruebas podremos tener los resultados hoy mismo.

-Hija, ¿por qué no haces una querrela?

-Por favor, doctor, ya le expliqué...

- Mi deber como médico me obliga a...

-Lo sé, pero eso hace un mes y ya no tiene caso.

-Aún así.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

-Por favor, por favor—dije entre sollozos

-Tranquilízate, por ahora guardaremos el secreto, pero piénsalo. ¿sí?

Asentí con la cabeza.

Aunque las pruebas de una posible enfermedad arrojaron un resultado negativo, me causó un gran trauma saber que estaba embarazada de mi violador. Lo que había ocultado por un mes, pronto se haría evidente. Me sentía indefensa e impotente. ¿Cómo iba a enfrentar a mis padres? ¿Qué les iba a decir? Quería desaparecer, quería morir.

-Ariana, las leyes protegen a las víctimas de violación y en estos casos el aborto es legal.

-Gracias doctor--fue lo único que pude decir. Salí de allí como una autómatas. La noticia me deprimió tanto que me dejó en cama por varios días. Pamela rechazó la oferta de empleo en Washington para quedarse conmigo.

-Ariana ¿Pensaste qué vas a hacer?

-¿Hacer?

-Amiga, estás embarazada de tus violadores. La ley te protege, puedes abortar.

-No quiero hablar de eso.

-Tienes que hablar. Pronto se va a notar. Mira tus padres han estado llamando. Hasta ahora he podido disculparte cada vez que llaman, pero pronto se impacientarán y seguro que vendrán a ver qué te pasa. Habla con ellos. Estoy segura que te van a ayudar.

-Dios mío Pamela, no tengo fuerzas. No sé que les voy a decir--dije llorando.

-¿Quieres que vaya contigo a ver a tus padres?

-No. Debo enfrentar esto sola.

-Ari, soy tu amiga.

-Lo sé, pero yo fui la violada. Debo hacerlo sola.

-Como quieras, pero sabes que estoy aquí, por si me necesitas.

Dos días después tomé valor y fui a hablar con mis padres. Mamá lloró hasta que no tuvo más lágrimas. Papá dio golpes en la pared para calmar su rabia y mi hermano insistió hasta el cansancio para que le diera detalles para buscar mis atacantes y matarlos con sus propias manos.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

Mi familia estaba dispuesta a pagar para que me hiciera un aborto, pero yo tenía miedo. Mi hermano me dijo que si quería tenerlo luego de nacido, lo podía dar en adopción. Les pedí que me dieran la oportunidad de decidir lo que haría.

Estaban preocupados y querían que me quedara con ellos, pero preferí regresar a mi apartamento.

Después de todo ya era adulta y podía tomar mis propias decisiones. Pamela me presionaba para que tomara una decisión lo antes posible. Decía que si decidía abortar debía hacerlo cuanto antes para evitar complicaciones.

Sentía mucho coraje y a mi mente venían muchas interrogantes ¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga? Si es así, porque Dios permitió que esos canallas me violaran. ¿Castigaría Dios que abortara el hijo de la violación? ¿Podría yo tener un hijo que me recordaría para toda la vida la traumática experiencia de una violación? Me cuestionaba si podría regalar un niño que tuviera en mi vientre por nueve meses y a la vez me preguntaba si podría soportar tenerlo nueve meses dentro de mí. Desde que supe que estaba embarazada no tenía paz. No estaba de acuerdo con el aborto, pero me preguntaba si tendría fuerzas para amar al hijo de mi violador. ¿Qué le diría a mi hijo en el futuro, si decidía tenerlo. ¿Llegaría a amarlo? ¿Si lo abortaba, sentiría la culpa de por vida?

Todos los días me miraba desnuda al espejo para ver si ya “ese niño” se iba notando en mi. Un día noté como mis pezones se comenzaban a hinchar y lloré. La realidad es que lloraba todo el tiempo. Me parecía injusto lo que me estaba sucediendo. La vida parecía estarse riendo de mí. Con apenas 22 años y acabada de graduar; violada y embarazada de mi violador.

El dolor inundaba mi alma. Sabía que fuere cual fuere mi decisión, iba a afectar mi vida para siempre. Cambiaría el curso de mi vida más de lo que lo había cambiado una violación. Salí a la calle, visité parques, observé las personas que transitaban con aparente paz.

Me preguntaba cuántas de esas personas podrían estar pasando por lo mismo que yo y cuál sería su decisión. Me detuve a ver un niño que le hacía una pataleta a su madre y me preguntaba si mi hijo haría lo mismo. “Mi hijo”--dije. “Mi hijo”--volví a repetir. “Sí, mi hijo”. “Mi hijo, no el hijo de nadie más”. En respuesta, sentí como si un gusanito se moviera de manera casi imperceptible en mi bajo vientre y decidí. Deseé que mi auto tuviera alas. Llegué al apartamento y se lo conté a Pamela.

-¿Qué? ¿Estás loca? Ariana, ese hijo es hijo de...

-Mío.--la interrumpí con sequedad. Este hijo es mío. Quizás de una manera misteriosa y poco usual, Dios me lo dio. El me ayudará a crecer como persona y como ser humano. Hoy mientras observaba otros niños, mi hijo pareció suplicarme que no lo abortara. Que le diera la oportunidad de nacer, de demostrarle al mundo que los hijos no deseados pueden ser útiles a la sociedad si se les ama. Por primera vez lo llamé “mi hijo” y no sentí dolor.

¿Abortar? ¿No es eso un pecado que Dios castiga?

En cambio sentí una gran ternura, un gran amor. Este pequeñito no tiene culpa. El merece nacer.—decía con lágrimas en los ojos mientras tocaba con ternura mi vientre.

-¿Has pensado que ese niño te recordará al padre?

-¿Al padre? No. No lo conozco, ni siquiera sé cuál de los violadores es el padre de mi criatura. Es más no recuerdo sus rostros. Mi hijo tendrá un solo rostro. El rostro de mi amor.

-¿Estás segura?

-Sí

Mis padres pusieron el grito en el cielo, pero al final respetaron mi decisión.

Pamela tenía razón. El rostro de mi pequeña Alana me trae el horrible recuerdo de la noche más funesta de mi vida. Ella es la radiografía de una huella imborrable, pero yo la amo y sé que el amor que Dios ha puesto en mí para mi hija será más grande que el dolor que causa una violación.

Quizás no vea reflejado mi rostro en el de mi hija, pero estoy segura de que su alma será el reflejo de la mía.

Fin

Lilibeth Vera Morales
3er. Premio cuento

El regalo de la Casia amarilla

¡Muchacha salte del medio! ¿Acaso no entiendes español?

Gloria no le perdía ni pie, ni pisada a don Carlos. Y don Carlos estaba ya cansado de decirle que ella era muy joven para aprender el oficio.

-¡Estas maquinas son peligrosas!

-Pero déjeme al menos ayudarlo lijando la madera, barriendo el taller.

Ande, don Carlos, déjeme ayudarlo. Yo puedo ir con usted a la finca. Puedo ayudarlo con la carretilla. ¡Déjeme!

Don Carlos se dejó convencer. Gloria empezó barriendo el taller. Salía de la escuela, hacia sus tareas e iba derechito al taller. Lijaba la madera cuando se lo permitían...

-Don Carlos, ¿cuando usted cree que yo pueda hacer un instrumento yo solita?

-Paciencia, muchacha, paciencia....-le contestaba siempre don Carlos.

Los sábados, luego de ayudar en las tareas del hogar, ¿dónde estaba Gloria? En el taller de don Carlos. Cuando todos estaban ocupados, en las maderas que sobraban Gloria practicaba cortar tapas y el tablón.

-Don Carlos, ¿usted cree que ya estoy lista? Mire si yo ya sé hacer muchas cosas....

-¡Aaay, muchacha, paciencia! Paciencia, que en este oficio hay que aprender a tener muuucha paciencia.

Los domingos, desde temprano en la mañana, Gloria trabajaba en el taller de don Carlos. Cuando todos estaban ocupados, practicaba haciendo la tapa para pegarla, sellarla, lijarla y barnizarla.

-Don Carlos, ¿usted cree que ya estoy lista?

-¡Que muchacha ésta más impaciente! Ya mismo veré que puedes hacer.... Tranquila, que cuando uno está listo, uno es el primero en saberlo.

Y una tarde, el infortunio de don Carlos se convirtió en el golpe de dicha para Gloria. Estaban en la hacienda. Gloria acompañaba a don Carlos llevando la carretilla y llenándola con los troncos cortados.

-¡Este es! Aguántame la sierra, nena. Esta Casia amarilla es el último que vamos a cortar. De aquí puede salir un buen sonido.

Prrrujjjjj, prrujjjjjjj, Prrruuuuuuuuu...Se escucho la sierra.

Al primer corte Gloria creyó escuchar un suspiro. Sonido que fue seguido de un grito, un gemido, el golpe del árbol cayendo al suelo y el sorpresivo silencio de la sierra.

-¿Qué pasó?

-Ay nena, es la resina. ¡Pónme agua! La picazón es insoportable.

Gloria ayudo a don Carlos poniéndole tierra donde le había caído la resina del árbol. Don Carlos se retorció por la comezón.

-No se preocupe, don Carlos, yo termino de cortar la Madera.

-Sabe, don Carlos-comentó Gloria en el camino de regreso al aserradero, -yo leí que algunos

nativos de Norteamérica cuando van a matar un animal para comérselo, primero le piden permiso al espíritu del animal y luego le dan las gracias.

Cuando llegaron al aserradero, don Carlos no quería trabajar la madera de la Casia amarilla.

-Pon esa madera ahí en esa esquina, al lado de los troncos de Cedro hembra que yo no la voy a tocar...

Pero, Gloria tenía otros propósitos.

Mientras don Carlos estaba ocupado con otras cosas en el taller, Gloria hizo los primeros cortes en paneles, las tapas y el tablón del centro.

Mientras don Carlos estaba ocupado con una Güiro que le había pedido encargado desde Florida, Gloria lijó la madera y pegaba las partes y las clavaba para asegurarlas.

Mientras don Carlos estaba ocupado con un cuatro que le habían encargado desde Nueva York, Gloria barnizó y preparó la agarradera que se hace con cuero de vaca.

Tres meses más tarde del incidente con la Casia amarilla, cuando regresaron a la finca, en la carretilla, en vez de la sierra y las cuerdas, don Carlos llevaba una pala, galones de agua y 20 arbolitos pequeños. Desde el incidente con la Casia amarilla había decidido que por cada árbol que cortara, sembraría veinte en su lugar. Había que preservar el bosque. Por su parte, en su mochila, Gloria llevaba una sorpresa para don Carlos: sus tres meses de trabajo.

Luego de sembrar los veinte arbolitos, cuando llegaron al tocón donde antes estuvo la Casia amarilla, Gloria sacó el bongó de madera de su mochila y don Carlos sorprendido.

-¡Adiós, muchacha! ¿y qué es eso?

-¡El regalo de la Casia amarilla!

-A ver cómo suena-. Don Carlos lo hizo sonar. Tenía un sonido clásico porque logra el profundo sonido del bajo y el característico repique del requinto.

Y aquella tarde, frente a lo que había sido una Casia amarilla, don Carlos prometió que antes de cortar un árbol le pediría permiso a su espíritu y le daría gracias a Dios por ese regalo. Regalo que transformaría, a manos del experimentado artesano y de su aprobado aprendiz, en melodías producto de un bongó de Madera, tambor o un Güiro.