

HISTORIA DEL MAL

JACINTO CHOZA

HISTORIA DEL MAL



THÉMATA
SEVILLA
2022

Título: *Historia del mal*
Primera edición: abril de 2022

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata 2022.

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial.themata@gmail.com
Web: www.themata.net
Imagen de cubierta: El Bosco, *El jardín de las delicias* (fragmento)
Diseño de cubierta: JGM
Maquetación y Corrección: MPP y ICM.

ISBN: 978-84-123136-4-2

DL: SE 425-2021

Imprime: Masquelibros (Jaén)
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

*A Ananí, mi mujer.
A Irene, mi hija.
A Javier Hernández-Pacheco, In memoriam.*

*A todos los que piensan de otra manera,
porque ayudan a pensar y sus pensamientos
son respuestas válidas a la pregunta evangélica:
“y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”*

«Y es justo que estemos agradecidos no solo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también estos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar».

Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993b 12-15.

«Créame, amigo mío, el error también tiene su mérito».

Voltaire.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	15
Capítulo I. ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA, LA MUERTE Y LOS ESPÍRITUS.....	21
§ 1.- Vida originaria y tipos de vida.....	21
§ 2.- La fuerza inteligente y la vida de los vivientes.....	26
§ 3.- Animismo universal. Vivientes minerales, vegetales y animales.....	28
§ 4.- El animismo precolombino y el “espíritu” en Oriente Medio. El mal.....	33
§ 5.- Muerte, léxico antropológico primitivo y estructura de la sujetividad.....	36
§ 6.- Unidad de los poderes cósmicos. Males prehistóricos y contemporáneos.....	41
Capítulo II. GÉNESIS DEL LENGUAJE, LOS RELATOS Y EL MAL.....	51
§ 7.- Lenguaje e historia. De Hércules a Agamenón y de Caín a Abraham.....	51
§ 8.- La idea de principio. Intelecto, lenguaje ordinario y concepto.....	56
§ 9.- Vida mortal e inmortal. Gilgamesh, Osiris, el mal y la salvación.....	61
§ 10.- El paredro. Desdoblamiento de la divinidad y esquema trascendental de la soteriología.....	64
§ 11.- Espíritu y mal, biografía e historia.....	70
§ 12.- El origen del mal. El <i>Popol Vuh</i> , la <i>Teogonía</i> y el <i>Génesis</i>	72

§ 13.- Espíritu y materia. La levitación en los buenos y malos espíritus	80
§ 14.- Del animismo originario a la daimonología de las sociedades complejas.	83
§ 15.- Ruptura y reajuste del orden cósmico. Astrología, alquimia y magia.....	85
Capítulo III. COSMOLOGÍA DEL MAL EN LA ANTIGÜEDAD. EL INFIERNO DE LOS CONDENADOS.....	89
§ 16.- Tiempo y redención en el Calcolítico.	89
§ 17.- El mal en Oriente y en Occidente.	92
§ 18.- La cosmología del mal. El infierno y el nuevo <i>Axis mundi</i>	95
§ 19.- El tiempo de la especie y del individuo. El mal en la historia y en la biografía.	97
§ 20.- Sentido calcolítico occidental del mal. Psicología del pecado.	100
§ 21.- Génesis del infierno en la época histórica. El fuego eterno.	102
§ 22.- Relatos alejandrinos sobre el origen del mal. Hefestos, <i>Enoch</i> , <i>Job</i> , Gnosis.....	106
§ 23.- Formas alejandrinas de redención. Hermes Trismegistos.....	111
§ 24.- El alma del mundo, la <i>Tabla esmeralda</i> y el <i>Opus Magnum</i>	114
§ 25.- El cosmos atómico y el <i>Axis mundi</i> de Zósimo de Panópolis.....	118
Capítulo IV. COSMOLOGÍA Y PSICOSOCIOLOGÍA DEL MAL EN LA MODERNIDAD.....	123
§ 26.- La alquimia de Zósimo a Newton y Mendeléiev.....	123
§ 27.- Ciencia y filosofía en el Renacimiento y la Modernidad. La <i>Prisca sapientia</i>	128
§ 28.- La unidad del saber y la metáfora de la gravitación universal.....	132
§ 29.- Física y deísmo en el pensamiento de Newton.	134
§ 30.- Newton, la ontología y la teología.	139
§ 31.- Ciencia, científicismo y sabiduría.	144

§ 32.- Visión ilustrada del mal. Rousseau, Vico, la objetividad y la reflexión.	148
§ 33.- Cronología del universo. Nueva cosmología y nueva épica.	151
§ 34.- Supercuerdas, simetría y formas puras.	158

Capítulo V. INTERPRETACIONES TEOLÓGICAS DE LOS
RELATOS SOBRE EL MAL Y LA REDENCIÓN.163

§ 35.- Relato y revelación. Orígenes y la interpretación de la escritura.	163
§ 36.- Interpretaciones de los relatos sobre el mal en el cristianismo occidental.	168
§ 37.- Paradojas de la interpretación católica. De Trento a Edith Stein.	170
§ 38.- Interpretación trascendental del mal en las religiones orientales.	173
§ 39.- Los enfoques neoplatónicos y greco-egipcios. Jámblico.	174
§ 40.- El pecado primordial según Orígenes y Máximo el Confesor.	176
§ 41.- Ontología del pecado, la muerte y el espíritu humano. Kitaro Nishida.	179
§ 42.- Espíritu inocente originario, espíritu caído y espíritu restaurado.	184

Capítulo VI. INTERPRETACIONES POSTHISTÓRICAS
DEL MAL, LA MUERTE Y LA SALVACIÓN.187

§ 43.- Muerte, pecado original y sanación en la época histórica. ..	187
§ 44.- La caída originaria en la época post-histórica. De Rousseau a Heidegger.	192
§ 45.- El infierno y la muerte en la época post-histórica. De Dante a Kafka.	195
§ 46.- Estructuras de pecado y pecado originario institucional.	200
§ 47.- La sanación en la era post-histórica. Utopía, escatología y transhumanismo.	206
§ 48.- “Crecimiento hacia sí mismo y el acto” (<i>De anima</i> , II, 5, 417b 6-7). Aristóteles, Heidegger y Edith Stein.	209
§ 49.- Ontología de la caída, el mal y la sanación. Léxico ontológico-teológico.	213

Capítulo VII. ESCATOLOGÍA.....	221
§ 50.- Cosmología post-histórica. Refracción del espíritu y mundos paralelos.	221
§ 51.- Órdenes de superación del mal, de humanismo y de mesianismo.	227
§ 52.- La muerte como mal y como don. Pandemia, noosfera y escatología.....	236
§ 53.- ¿Por qué levitar es algo que les ocurre a los místicos y a los astronautas?.....	241
 BIBLIOGRAFÍA.....	 245

PRÓLOGO

Este libro tiene su origen en una invitación que me hizo el Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso de Madrid, Víctor M. Tirado San Juan, para impartir el *Curso para Profesores y doctorandos* que suelen tener a finales de junio cada año académico, y que en 2020 lo dedicaban al tema del mal.

Después de cursada y aceptada la invitación en enero, sobrevino en marzo la pandemia y los confinamientos, y el curso quedó pospuesto para 2021. Pero yo me puse a trabajar en la preparación de las sesiones, del modo que me resulta más cómodo, que es la preparación de un libro, y así surgió este, que ha ocupado casi todo el año 2020, y que desde el principio ha tenido como guía para su elaboración su propio título, *Historia del mal*.

El mal no se percibe, ni se experimenta, ni es realmente lo mismo en las distintas etapas de la vida ni en las distintas fases y culturas de la historia humana. Actualmente hay recursos bibliográficos y digitales que permiten estudiar el mal desde el punto de vista de cualquiera de los saberes existentes (teología, filosofía, sociología, psicología, etc.) y en cualquier parcela del espacio y del tiempo de la humanidad. Así es como se encuentra, de un modo verdaderamente completo e instructivo, en la correspondiente voz, "Mal" (*Evil*) de la enciclopedia Wikipedia en su versión en lengua inglesa.

Creo que toda mi vida académica ha estado dedicada al estudio del hombre y de la cultura, y los últimos años, especialmente a la filosofía de la religión. Casi siempre he adoptado el punto de vista genético histórico para el estudio de los diferentes temas,

y para estudiarlos empezaba por el *Big Bang*, o bien por las especies del género *homo*. Y así he realizado también este estudio sobre el mal.

A lo largo de la investigación, me he convencido de que el bien y el mal, en la historia de la especie humana, se dan en proceso de incremento constante, a tenor del desarrollo del hombre, según van adquiriendo protagonismo sucesivamente, en el individuo y en la especie, la sensibilidad, la imaginación, el intelecto y el centro mismo del espíritu.

El hombre como individuo y como especie, en la vida personal y en la historia, desarrolla desde su inicio un proceso de “crecimiento hacia sí mismo y el acto”, como dice Aristóteles. Ese crecimiento se describe desde los puntos de vista de los diversos saberes, especialmente la teología, la filosofía, la psicología, la antropología, la sociología y la historia.

Las etapas en el crecimiento hacia sí mismo y el acto son etapas de la redención, de la autoconciencia, de la libertad, de la responsabilidad, etc., que obviamente se corresponden con etapas de la inocencia originaria, la caída, el pecado, el mal y la salvación, tanto en sentido teológico como en sentido secular. Casi no es preciso aclarar que, en este estudio, estos términos están tomados en sentido secular, dado que se realiza desde el punto de vista de la filosofía de la cultura.

En el Paleolítico y el Neolítico el mal se vive, se padece y se remedia, sin elaboraciones intelectuales, mediante ritos. En el léxico primitivo existen las palabras espíritu, cuerpo, alma, mal, pecado, muerte y felicidad celestial, y los diferentes ritos se llevan a cabo en referencia a esas dimensiones del ser humano.

En el Paleolítico y la neolitización, los binomios conceptuales materia/espíritu, terreno/celestial, todavía no tienen el sentido y la vigencia que adquieren en los seis mil años comprendidos entre el Calcolítico y el final de la época histórica.

El Calcolítico y la época histórica son los periodos de esa civilización cuya fundación se debe al héroe por excelencia,

Hércules. A partir del Neolítico, a partir de los trabajos de Hércules, el medio natural de los cazadores recolectores, compuesto por los bosques, las estepas, los animales y los astros del cielo nocturno, queda sistematizado y organizado en cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego.

En el Calcolítico se inicia la reflexión sobre los términos que designan las dimensiones y capacidades del hombre, y la elaboración teórica de su significado y su función en la existencia humana. Es cuando el intelecto empieza a estar dado para sí mismo.

Primero está dado para sí mismo en sus expresiones, en la escritura y la matemática, y se reelaboran los relatos sencillos de origen neolíticos, en versiones imaginativas más complejas, en mitos. Entonces empieza la diversificación de las esferas de la cultura y las de la religión, la diferenciación del culto, la moral y el dogma. Entonces empiezan también a hacerse más acusadas las diferencias culturales entre las religiones. Y entonces empieza la reflexión y la elaboración teórica sobre el mal.

El mal como problema, su origen y su sentido, es un tema típicamente calcolítico y de la época histórica, y absorbe la mente humana desde el cuarto milenio AdC hasta el siglo XX. La elaboración de ese problema, su comprensión y sus interpretaciones, son determinantes para la aparición y elaboración de binomios conceptuales claves en la cultura occidental como los de inocencia/pecado, espíritu/materia, inmortalidad/muerte, salvación/condenación, eternidad/temporalidad.

En el tiempo heráclida, la vida y la muerte de los hombres está ubicada en la tierra y el agua, y mediada y separada por ambas. La tierra y el agua determinan, con la amplitud y el ritmo de sus procesos, la acción, la producción, la reproducción y la comunicación humana, y el mal es una modalidad de esos procesos.

En la Antigüedad, en la era Axial, el intelecto empieza a estar dado para sí mismo, no sólo en sus expresiones, sino en sí mismo y en su fundamento, y empieza la mística y la oración de unión con lo sagrado en la intimidad.

En la Antigüedad el mal se enfoca más bien desde el punto de vista del castigo, de la pena y la expiación por la falta cometida, que de algún modo restituye la justicia. Así aparece en la tragedia griega y en el Antiguo Testamento judeocristiano. En la Modernidad se enfoca como un momento o una etapa quizá necesaria, que requiere el sacrificio de algunos, para alcanzar la liberación y salvación de todos.

Desde el punto de vista existencial, de la persona singular, el mal se percibe, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, como un misterio que se resiste a la racionalización en términos de culpa, expiación y restablecimiento de la justicia.

En la Antigüedad, el misterio incomprensible del mal se vincula al misterio incomprensible de la misericordia de Dios en el *libro de Job*. Después de la Modernidad, tras la universalización de las libertades individuales y el despliegue del punto de vista existencial, el mal y el sufrimiento se absolutizan, y quedan referidos al misterio de la desesperación en la obra de los maestros ateos (Albert Camus, Jean Paul Sartre y otros), o bien quedan referidos al misterio de la misericordia divina en la obra de los maestros de la esperanza (bien maestros religiosos, teólogos o literatos, como Charles Péguy, Paul Claudel, Rilke, Cesar Vallejo y otros).

En la era digital operan otros esquemas y otras categorías. La mente de la era digital está fuera de la determinación cognoscitiva del paradigma calculístico. Por eso comprende el mal, el pecado y la muerte de otro modo, y necesita reescribir e interpretar esos acontecimientos desde su propio y nuevo punto de vista.

En la era digital, aunque la vida de los hombres sigue estando ubicada en la tierra y el agua, y mediada y separada por ambas, está también mediada y separada por el aire y el fuego (la luz, las ondas electromagnéticas, etc.). En un medio de esas características la comunicación es instantánea, y la acción, la producción y la replicación, también.

La infraestructura del mundo digital es diferente de la del mundo heraclida. El cambio de una habitual duración a una habitual instantaneidad altera de modo directo e inmediato los binomios espíritu/materia, eternidad/temporalidad y, de modo indirecto, en cuanto a la comprensión, los binomios inmortalidad/muerte, salvación/condenación, y los binomios historia/es-catología y otros. El mal y la muerte aparecen de modo diferente en un mundo mediado por la tierra y el agua y en un mundo mediado por el aire y el fuego.

La instantaneidad es el tiempo del mundo, de la comunicación y la acción, en la era digital. Así es el mundo del internet de las cosas y también el mundo de la magia y el de los espíritus puros, el de los serafines y querubines babilonios, el de los ángeles hebreos, el de los dioses griegos, el de los arcángeles cristianos y el de los ángeles islámicos.

Esta historia del mal se divide básicamente en cuatro etapas, una anterior al periodo heráclida, o sea el Paleolítico, dos del periodo heraclida, que son el Calcolítico y la época histórica, y otra posterior al periodo heraclida, que es la era digital.

Las cuatro etapas en que se divide esta historia del mal, están en correlación con el protagonismo y la hegemonía, en esos periodos, de determinadas capacidades humanas, como se ha dicho. Por eso hay una cierta correlación entre los periodos de desarrollo de la especie humana y las etapas de la existencia individual o edades de la vida.

En el caso de los niños antes del uso de razón, que viven de los sentidos y para ellos, y que exploran el mundo desde la inocencia, el mal tiene un sentido, de algún modo análogo, al que tiene en el Paleolítico.

Para los adolescentes antes de la mayoría de edad, que viven de los sueños y de la imaginación, y que están aprendiendo a organizar y disciplinar su vida, el mal tiene otro sentido, reconocido por los códigos penales, de algún modo análogo al que tiene en el Neolítico.

Para los mayores de edad y los hombres maduros, que viven de la reflexión, las elecciones y los compromisos, el mal tiene otro sentido, de algún modo análogo al que tiene en el Calcolítico y en la época histórica.

Para los ancianos y retirados, que viven en la totalidad simultánea de una vida ya vivida y recogida en el recuerdo, el mal tiene otro sentido, en alguna medida análogo al que tiene en la era digital. Entonces el mal no se percibe en el presente, o no existe en el presente, en cierta manera. Acaso el mal se muestra entonces como enfermedad, más que como responsabilidad. En ese caso el mal, como resultado de la acción responsable, pertenece al pasado.

Durante la redacción de este texto he tenido conversaciones sobre algunos de los problemas tratados con Higinio Marín, de la Universidad CEU Cardenal Herrera de Elche (Alicante). Han leído algunos capítulos Jacobo Negueruela, de la misma universidad, Pau Arnau Paltor, de la Universidad Internacional de Valencia, y Ananí Gutiérrez Aguilar, de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Les quedo muy agradecido por sus observaciones, su ánimo y su compañía.

La edición del texto ha estado al cuidado de Santiago García Acuña, de la Universidad San Dámaso de Madrid, que ha realizado un trabajo esmerado, ha hecho valiosas sugerencias para mejorar la calidad y la claridad de la redacción, y también interesantes observaciones al contenido. Le quedo muy agradecido por su tarea.

Durante este tiempo de confinamiento debido a la pandemia del Covid-19, he vivido el dolor y la muerte de mi amigo Javier Hernández-Pacheco, y he experimentado también el ánimo y la compañía de mi mujer, Ananí, y de mi hija, Irene.

Quiero darles las gracias aquí a todos ellos y dejar constancia de lo mucho que valoro su ayuda y su aliento.

Sevilla, 17 de noviembre de 2020.

CAPÍTULO I

ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA, LA MUERTE Y LOS ESPÍRITUS

§ 1.- *Vida originaria y tipos de vida*

§ 2.- *La fuerza inteligente y la vida de los vivientes*

§ 3.- *Animismo universal. Vivientes minerales, vegetales y animales*

§ 4.- *El animismo precolombino y el "espíritu" en Oriente Medio. El mal*

§ 5.- *Muerte, léxico antropológico primitivo y estructura de la subjetividad*

§ 6.- *Unidad de los poderes cósmicos. Males prehistóricos y contemporáneos*

§ 1.- Vida originaria y tipos de vida

Los hombres de la cultura occidental contemporánea describen el ciclo biológico de los organismos vivientes, de animales y plantas, según las fases de nacer, crecer, reproducirse y morir. El ciclo de la vida biográfica de los seres humanos lo describen en los mismos términos.

Los primeros grupos de la especie humana, quizá desde el Paleolítico, y hasta bien entrada la época histórica, en cambio, describen ese ciclo de la vida biográfica según las fases de creación e inocencia, lucha por la supervivencia entre amenazas y auxilios, muerte, y vida eterna feliz. Generalmente el ciclo

biológico queda englobado en el ciclo histórico biográfico, como un momento particular^[1].

Para el sentido común de la cultura occidental del siglo XXI, en que la interpretación pública de la realidad se encuentra bajo la hegemonía de la ciencia moderna, resulta más “natural” el ciclo biológico, pero en épocas anteriores resulta más obvio el ciclo biográfico terreno-celestial.

Los relatos de los cazadores recolectores, y probablemente todos los relatos paleolíticos, refieren unos rituales en los que se describe la vida en tres momentos: 1) generación a partir de un poder sagrado primordial (simbolizado todavía en algunas culturas por un animal, por ejemplo “la cigüeña”), 2) vida terrena y lucha por la supervivencia, y 3) muerte y retorno a una vida eterna feliz con el poder sagrado primordial. Quizá fuera esta también la visión de los neandertales y la de otras especies del género *homo*^[2].

Estos tres momentos están diferenciados entre sí, y separados por barreras transitables. La vida que pasa de un momento a otro es la misma, y el tránsito no es especialmente problemático, excepto en el caso de las almas en pena, que tienen que ser reconducidas por el chamán a su descanso.

En el proceso de neolitización, las primeras sociedades sedentarias van diferenciando las fases de la vida en cuatro momentos, en correlación con el desarrollo y consolidación de la agricultura y la ganadería, por una parte, y de la imaginación humana, por otra. En Occidente estas fases son 1) creación, a veces imaginada mediante metáforas de la alfarería, a partir del barro, 2) caída y culpa originaria, 3) vida terrena y lucha por la supervivencia

[1] La primera versión de este capítulo apareció como artículo: J. CHOZA - A. GUTIÉRREZ AGUILAR, “Antropología del pecado, la muerte y los espíritus”, en *Thémata. Revista de Filosofía* 60 (2019) 133-151. Agradezco a Ananí Gutiérrez Aguilar su autorización para modificarlo y reproducirlo aquí.

[2] R. PIGEAUD - É. LE BRUNE, *Néandertal versus Cro-Magnon* (Éditions Ouest-France, 2019); J.-L. LE QUELLEC - B. SERGENT, *Dictionnaire critique de mythologie* (Éditions du CNRS, 2017).

contra los enemigos, y 4) muerte y felicidad eterna. Estos cuatro momentos están diferenciados y separados por barreras que siguen siendo transitables.

Durante la formación y consolidación de las sociedades estatales, en el Calcolítico, se van diferenciando con nitidez esos cuatro momentos. 1) En el primero, momento de la creación, los relatos describen más minuciosamente los rasgos propios de la divinidad. 2) En el segundo momento, aportan más detalles sobre el origen del mal y de la muerte. 3) En el tercer momento de la vida terrena, ya con la presencia y efectos del mal, se añade más información sobre la expulsión del paraíso y lucha entre el bien y el mal. 4) En el cuarto momento, el de la salvación, se registran cada vez descripciones más precisas. Todo ello en correlación con el despliegue de la sociedad urbana, en el marco de la emergencia y consolidación del lenguaje ordinario o lenguaje natural^[3].

Cuando en el Calcolítico aparecen las sociedades estatales complejas, el lenguaje ordinario y la escritura, empieza a darse una división del trabajo civil y del ejercicio sacerdotal. Entonces los chamanes recitan y conmemoran, para todos, sus recuerdos de la comunidad en la época en que vivían de la caza y la recolección, y de la época en que probaban y tanteaban asentamientos. En esa tarea rememorativa, los chamanes son auxiliados por los sacerdotes y los aedos, que son figuras surgidas en ese tipo de sociedades para esos y otros menesteres religiosos, y que expresan la actualización de capacidades de la psique humana hasta entonces inéditas.

[3] Se tienen en cuenta en esta exposición las formas de la religión descritas en los volúmenes de la filosofía de la religión de CHOZA, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, (CORP), (Thémata, Sevilla 2016); *La moral originaria: la religión neolítica*, (MORN), (Thémata, Sevilla 2017), *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*, (ROREM), (Thémata, Sevilla 2018), *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*, (OORA), (Thémata, Sevilla 2019) y *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, (RORPEH), (Thémata, Sevilla 2020).

Cantan primero, y recitan y escriben después, los recuerdos sobre la búsqueda angustiada de nuevos modos de vida y de supervivencia, y los recuerdos sobre la llegada a unos nuevos territorios conquistados mediante la guerra, donde pueden vivir a salvo del hambre, de la muerte y de los combates, es decir, de los males, para los cuales todavía no hay un nombre genérico que pueda describirse lingüísticamente como sustantivo, masculino y singular.

Estos recuerdos son idealizados desde la nueva situación de paz y orden, y referidos a una infancia y una vida felices, en un jardín primordial o *paraíso*. La palabra “paraíso” viene del latín *paradisus*, del griego *parádeisos* (παράδεισος), del antiguo iranio y del proto-iranio *parādaijah*, “recinto amurallado”, de donde en antiguo persa *p-r-d-y-d-a-m* /*paridaidam*/, y en avestanio *pairi-daêza*. En la antiguo Persia “paraíso” significa, jardín y, más en concreto, recinto de caza reservado al rey^[4]. Como dice Vico, el paraíso/edad dorada se construye realmente, y, al mismo tiempo, se elabora el relato de cómo se construye y era en el principio.

Los recuerdos se elaboran y los cantos se recitan remodelando una y otra vez los rasgos de una edad dorada o un paraíso, una época y un lugar, un tiempo y un espacio, que se tuvo que abandonar y se perdió. La salida del paraíso se expresa unas veces como simple salida a buscar alimentos, otras como fuga, otras como expulsión, y a veces se relaciona con acciones erróneas o poco respetuosas con la tierra o con el cielo, en cualquiera de los dos casos, poco respetuosas con la divinidad.

Después de la edad dorada y la expulsión se recuerdan las peregrinaciones y las luchas por un territorio. Ese es el contenido y la elaboración de la memoria épica humana, edad dorada y paraíso, en primer lugar, y salida, peregrinación y guerras en

[4] R. S. P. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek* (Brill, 2009) 1151, «Online Etymology Dictionary»: <https://www.britannica.com/topic/paradise-religion>. Entrada: 6 octubre 2014.

El término “Paraíso” tiene un significado análogo en árabe antiguo, hebreo antiguo y otras lenguas del Próximo Oriente. Cf. <https://en.wikipedia.org/wiki/Paradise>.

segundo lugar. Esos dos momentos, en la posterior elaboración moderna de la historia, se describen como Paleolítico y Neolítico, y el periodo en que se elaboran una y otra vez y se escriben, se designa como Edad de los Metales o de las sociedades estatales complejas.

Esas dos grandes etapas, se encuentran en esos primeros relatos reelaborados en el Calcolítico, en la calma de la ciudad, del orden estatal y de la división del trabajo, que permiten paz y sosiego a chamanes, sacerdotes y aedos. Así los aprecia la interpretación de los textos del *Mahabarata* hindú, el *Enuma Elish* Babilonio, la *Biblia* hebrea, la *Iliada* homérica, los ciclos mitológicos egipcios, el *Popol Vuh* maya, y de otras colecciones de los versos más antiguos^[5].

Cuando se componen y se reúnen esas primeras historias sagradas de los primeros pueblos, y a la vez, se desarrolla la construcción, la geometría y la astronomía, se descubren el tiempo sideral y la eternidad, y empieza a roturarse el mundo objetivo, el mundo eidético o el mundo ideal, concebido por el hombre mediante conceptos y sabido por él intelectualmente, según el “logos”. El intelecto, el *Nous*, ha madurado en el seno de la imaginación neolítica y hace eclosión.

Entonces se descubre un nuevo sentido del tiempo y de la muerte desconocido anteriormente, a saber, la eternidad y la muerte eterna. A partir del Calcolítico las cuatro etapas en que se desglosa la vida empiezan a estar separadas por barreras insuperables, las características de la vida en cada una de ellas empiezan a diferenciarse neta y profundamente, y pasan a ser descubiertas y analizadas en exploraciones y aventuras muy heterogéneas.

[5] Una comparación muy hipotética y sugerente de estos libros sagrados entre sí puede verse en: F. L. VALIENTE CONTRERAS, *Popol-Vuh. O libro del consejo de los indios Quichés* (Edición del autor, Nicaragua 2013): <https://circuloliterarioaqoya.files.wordpress.com/2017/07/el-popol-vuh-ensayo-de-fredy-leonel-valiente-contreras.pdf>; cf. *Id.*, *Popol-Vuh. O libro del consejo de los indios Quichés* (FCE, México, 1993), estudio introductorio de Adrián Recinos.

El hombre baja al Hades, asiste al juicio último al otro lado de la muerte y vuelve para contarlo. Así lo hace Gilgamesh en la épica babilónica, Ulises en la *Odisea* de Homero, Osiris en el *Libro de los muertos*, Er el armenio en el mito del final del libro X de la *República* de Platón, Eneas en la *Eneida* de Virgilio, y otros héroes.

Al mismo tiempo, el hombre descubre las posibilidades del número φ (*Fi*) o número áureo y el número π (*Pi*), Arquímedes descubre y describe matemáticamente algunos comportamientos de los líquidos, y entre todos descubren nuevos procedimientos para la construcción, para explorar el firmamento, para navegar los mares, etc.

§ 2.- La fuerza inteligente y la vida de los vivientes

En el principio, en la mente y en las tribus de las primeras especies del género *homo* (*erectus*, *floriensis*, *neandertales*, etc.) y en las mentes y tribus de los primeros *sapiens*, se percibe y se siente una vida originaria, una y la misma. En la especie superviviente, los *sapiens*, esa vida originaria se desglosa en modalidades diversas, cada vez más diferentes, para dar lugar en su momento a un tipo de vida que se llamará como la propia del espíritu y de los espíritus.

La vida originaria, una y la misma, en una primera aproximación, es una fuerza viva inteligente, o una vida que implica fuerza, movimiento y actividad inteligente.

Esa noción sensitiva e imaginativa originaria de vida como poder y actividad, parece una constante, que surge una y otra vez bajo formas diversas a lo largo de la historia humana, desde la más remota Antigüedad hasta el presente, y registra numerosas elaboraciones.

Aparece en los primeros análisis de los antropólogos con el nombre de *mana*, como “inteligencia viviente”^[6]. Durkheim la persigue metamorfoseada en la noción teológica de Dios, en la noción metafísica de ser y en la noción física de energía. Estas tres nociones se corresponden con los estadios del desarrollo de la cultura y del pensamiento que formulara Comte y que Durkheim retoma y perfila.

La noción de “fuerza inteligente” se encuentra en numerosas culturas de cazadores recolectores, y entre ellas, en las denominaciones mayas del “corazón del cielo” y “corazón de la tierra”. En el *Popol Vuh*, el “corazón del cielo” es uno de los nombres de la divinidad suprema, designada también con la voz *Huracán*, que ha pasado a las lenguas actuales con ese significado, como sinónimo de “ciclón tropical”. Otro de sus nombres es el de “corazón de la tierra”, que designa el poder operante en la erupción de los volcanes y en los terremotos^[7]

Por su parte, en la cultura occidental la teología, la metafísica y la ciencia, han diferenciado y perfilado también los conceptos teológicos, metafísicos y científicos, a lo largo de su historia, y han diferenciado y articulado también, al igual que Comte y Durkheim, las nociones de Dios, el ser y la energía.

Estas nociones, ya diferenciadas, se articulan entre sí mediante la relación con otras, que asumen más propiamente las

[6] “Mana” es un término clásico de la antropología que se encuentra en las enciclopedias (<https://en.wikipedia.org/wiki/Mana>) y en los manuales, y especialmente en la obra de Durkheim y Marcel Mauss. El término “fuerza inteligente” es utilizado en el islam africano para designar el poder creador del mundo. Cf. A. DE DIEGO GONZÁLEZ, “Wright, Z.: «Living Knowledge» in West African Islam”, en *Thémata: Revista de filosofía* 51 (2015) 495-499.

[7] Como “corazón del cielo” y “corazón de la tierra” se describen en el *Popol Vuh* en los capítulos de la *primera parte*, dedicada a la creación del universo, pero vuelven a aparecer en los de la *segunda*, dedicada a la creación de los dioses y los animales y plantas, y a las luchas entre hombres y dioses, y en la *tercera parte*, dedicada a la creación del hombre actual. También están presentes como referentes en la *cuarta parte*, dedicada a la fundación de ciudades y a las genealogías de los Señores mayas. Cf. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trad. Adrián Recinos (FCE, México 2012).

funciones de “fuerza inteligente”, “corazón del cielo”, “corazón de la tierra”, etc. Una de las variantes, presente desde los inicios del pensamiento filosófico en la Antigüedad hasta la actualidad, es la que se designa con el nombre de “alma del mundo”.

Fuerza, actividad y poder inteligente, es lo que puede reconocerse como elementos comunes en la concepción del universo de los *sapiens* más remotos y en la de los hombres de las culturas urbanas actuales. La noción de “fuerza viva inteligente” parece ser la tónica en la que coinciden el *sapiens* más primitivo y el hombre del siglo XXI, el lugar del *sensus communis* que parece pueden compartir ambos.

Las diferencias en las concepciones del hombre, el mundo y Dios, a lo largo de los tiempos, resultan de los modos de comprender e interpretar las entidades en movimiento, en cuya actividad se percibe la fuerza.

§ 3.- Animismo universal. Vivientes minerales, vegetales y animales

Entre los cazadores recolectores, y probablemente entre los primeros *sapiens*, la vida universal y una se concibe como carente de principio y de fin. La inmortalidad es una forma de existencia compartida por animales y hombres, y desde luego por vegetales, que pueden intercambiar servicios y utilizan un mismo lenguaje. A veces hay concordia y a veces surge la discordia entre ellos, y entonces se desencadenan las enfermedades, la muerte, y, en general, los males.

Las nociones de “mal” y de “males” solamente pueden formarse si hay una pluralidad de entes jerarquizados según su mayor o menor “valor”, y especialmente si en la cúspide de esa jerarquía hay seres “vivos”. En un universo sin ningún tipo de vida sería problemático hablar de mal y de males. Quizá podría hablarse de más o menos orden y armonía y quizá se podría

valorar el desorden y el caos como mal, pero incluso esa valoración resultaría problemática.

El mal paleolítico y el mal neolítico es la enfermedad, el hambre, el dolor, la muerte y las catástrofes, que, aunque diferentes entre sí, son en cierto modo del mismo calibre o del mismo nivel. Es deficiencia de un mismo principio de actividad, que es a la vez, e indiferenciadamente, principio del ser, de la vida, de la fuerza física, del conocimiento y de la voluntad. Los males paleolíticos y neolíticos son ruptura de la armonía, colisiones y desajustes en un universo de vivientes.

Precisamente porque el principio es principio del conjunto de todas esas actividades no diferenciadas, el lenguaje y la interacción armónica o conflictiva de los humanos con los demás seres, es comunicación e intercambio con vivientes, ya sean minerales, vegetales, animales o siderales.

Ese es uno de los modos en que se puede entender lo que se denomina *animismo*. El animismo se puede entender como la no diferenciación inicial de los principios del ser, de la vida, de la fuerza física, de la voluntad, del conocimiento, etc., que se van diferenciado en sucesivas fases posteriores del desarrollo de la sociedad y de la psique humana.

El primitivo, al igual que el niño, toma ese conjunto de principios como una unidad indiferenciada, como un principio único, y lo designa con un nombre único. Posteriormente, la comunidad y el intelecto humanos, conforme lo va diferenciando, lo va designando con diferentes nombres, y lo va haciendo depender del principio inicial mediante relaciones de paternidad, de fabricación, de fundación, de organización, etc.

En ese proceso, el principio mismo se va diferenciando también según sus diferentes sentidos: principio ontológico, principio cronológico, principio biológico, causa física, principio político, principio social, etc. Y siempre, en todos esos sentidos, el principio tiene un aura que le hace respetable, venerable desde el punto de vista de la subjetividad humana, y también inaccesible y sagrado desde el punto de vista de las realidades en sí. El

principio es lo que hace existir a las realidades que le siguen y que dependen de él.

En los estudios sobre las religiones de los primeros cazadores recolectores, desde las investigaciones sobre el totemismo de Durkheim en 1912 y sobre el chamanismo de Mircea Eliade en 1951, hasta el siglo XXI^[8], se mantienen, se desarrollan y se actualizan las tesis de Lévy-Bruhl de 1927 sobre el animismo universal que caracteriza el alma y la mente primitiva, y en general la cultura de los cazadores recolectores^[9]. Cien años después de su clásica publicación, aunque no se aceptan sus interpretaciones de la mente primitiva como contradictoria, irracional y alógica, sí se mantienen sus tesis sobre el animismo y sus descripciones de la complejidad y variedad de registros de esa mente^[10].

La concepción del carácter vivo y poderoso de las entidades sagradas inorgánicas, como las montañas y las piedras, se mantiene en el Neolítico y llegan hasta el periodo histórico, incluyendo al cristianismo^[11].

Las *Newenke kura* o piedras de poder, de los mapuches del sur de Chile, tienen poder oracular y adivinatorio. Ordenan, aconsejan o prevén el futuro. Otorgan poderes a sus poseedores, que generalmente las custodian en lugares especiales de sus viviendas y las dejan en herencia a sus descendientes. Otras veces

[8] E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Alianza, Madrid 2012); M. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (FCE, México 2^a1976).

[9] L. LÉVY-BRUHL, *El alma primitiva*, trad. Eugenio Trías (Península, Barcelona 1985). Cf. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, collection: «Les classiques des sciences sociales», Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Entrada: 11 junio 2020.

El chamanismo de Eliade es revisado en el siglo XX, y deja de considerarse como la forma de religiosidad primordial y universal, para considerarse como una pluralidad de formas particulares, entre otros por Jean-Loïc Le Quellec.

[10] Entre otros, cf. P. WINCH, *Comprender una sociedad primitiva* (Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona 1994).

[11] Así se puede comprobar en el Salmo 99 (98), entre otros: "Glorifiquen al Señor, nuestro Dios, y adórenlo en su santa Montaña".

exigen sacrificios y necesitan tomar sangre, especialmente de los propios familiares del poseedor de la piedra^[12].

Para los indios cheroquis del sureste de los Estados Unidos, inicialmente las plantas, los animales y los hombres viven en armonía, y hablan la misma lengua. Poco a poco el número de seres humanos empieza a aumentar, surgen enemistades entre los hombres y los animales, y combaten entre sí.

Los animales se vuelven contra los hombres y empiezan a atacarlos y matarlos, pero las plantas se ponen de su parte y les enseñan remedios para curarse^[13]. Las plantas son las que salvan a los hombres de sus males y les ayudan en sus necesidades^[14].

Para los indios mesoamericanos nómadas, anteriores a Teotihuacan (en náhuatl: *Teōtilhuācan*, “lugar donde los hombres se convierten en dioses”, “lugar donde se hicieron los dioses” o ‘ciudad de los dioses’) el dios Tlaloc, dispensador de bienes y males, habita el monte Tlaloc, nombre que deriva de *tlalli* (“tierra”) y *octli* (“néctar”), es decir: “el néctar de la tierra”^[15].

El monte Tlaloc es un lugar paradisiaco por la cantidad de árboles frutales. En la figura del dios Tlaloc, que pertenece al periodo clásico (siglos III a VII), se representa la pluralidad de fuerzas vitales que veneran los nómadas de épocas anteriores, y

[12] A. MENARD, “Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete”, en: Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (Chile, 2018).

[13] T. L. NORTON, *Cherokee Myths and Legends: Thirty Tales Retold*. Jefferson (McFarland, North Carolina 2016); J. F. KILPATRICK - A. G. KILPATRICK, *Notebook of a Cherokee Shaman* (Smithsonian Institution Press, Washington 1970); “The Story of Corn and Medicine», en: *Creation Stories from around the World* (University of Georgia): https://en.wikipedia.org/wiki/Cherokee_spiritual_beliefs. Entrada:12 noviembre 2016.

[14] Para las analogías entre la mitología cheroqui y la de los primitivos africanos, cf. J.-L. LE QUELLEC, *Arts rupestres et mythologies en Afrique* (Flammarion, Paris 2004); “Les mythes d’origine de la mort”, en *La grande oreille*, 67-68 (2017) pp. 20.27). Cf. <https://culturacolectiva.com/historia/10-mitos-antiguos-sobre-la-muerte-y-la-enfermedad>.

[15]Cf. B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Historia 16, Madrid 1992) lib. I, cap. 16.

que posteriormente son representados como enanos que sirven al dios mayor.

El dios Tlaloc aglutina numerosas fuerzas telúricas, lluvias, ríos y lagos, por una parte, y también siderales, rayos, truenos y vendavales, que traen beneficios y perjuicios a los hombres aleatoriamente, independientemente de su conducta moral, pero que ellos pueden propiciar y aplacar.

Entre los indios de la península de Yucatán, el *Popol Vuh* dedica numerosos capítulos de la segunda parte a la lucha y colaboración entre las plantas, los animales y los hombres, todos los cuales tienen a veces carácter divino y comparten el mismo mundo y la misma lengua, o al menos el mismo medio de comunicación^[16].

En los andes peruanos, el *Manuscrito de Huarochiri*, el *Popol Vuh* de la cultura quechua, cuenta la historia de los animales que, alternativamente, le ayudan o no al Dios Viracocha a encontrar a su mujer hermana, a saber, el cóndor, el puma y el halcón, sí le ayudan, y el zorrino, el zorro, y el loro, no lo hacen^[17].

El *Manuscrito de Huarochiri*, a lo largo de sus 31 capítulos, registra numerosas ocasiones en que la divinidad suprema, o una divinidad particular, convoca a las “huacas”, para asambleas, tareas y misiones, de un modo análogo a como en el *Apocalipsis* de Juan se convocan a las siete iglesias de Asia (*Apocalipsis* 2, 1-29 y 3, 1-22). Un modo que, por lo demás, también tiene analogía con el procedimiento del consejo de Seguridad de la ONU para convocar a Francia, Reino Unido, etc.

[16] Aunque el *Popol Vuh* y el *Manuscrito de Huarochiri* no son textos reelaborados, y con sus capítulos agrupados y reagrupados diversamente, tantas veces como el *Enuma Elish* o el *Génesis*, la segunda parte del *Popol Vuh* podría decirse que corresponde al periodo de semi-nomadismo y pre- asentamiento del Neolítico de Oriente Medio, anterior al estado de civilización o de sociedades estatales urbanas complejas.

[17] *Hombres y dioses de Huarochiri, texto Quéchua y traducción al castellano* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2008) cap. 2.

La “huaca” preincaica, y la “huaca” incaica, es una fuerza viviente o un espíritu que designa, a la vez, un lugar geográfico, que puede ser un monte, una comunidad, y un viviente singular, que es a la vez “material”, “moral” y “espiritual”^[18].

En todos los relatos de las culturas nómadas y seminómadas americanas la vida es un ciclo de inocencia, caída, lucha entre bien/mal y salvación, pero esas fases no están tan diferenciadas, ni tan precisamente descritas en los relatos, como lo están en los relatos de las primeras sociedades estales de Oriente Medio.

La vida y la muerte, el mundo de este lado y el del otro, son transitables sin especiales problemas ni traumas. Sahagún refiere que los difuntos pueden habitar el infierno, el paraíso y el cielo, sin dolor ni sufrimiento, y reunirse con los vivos con la misma naturalidad con que lo hacen los antiguos griegos en la fiesta de la Antesteria, los antiguos celtas en el Halloween, y los actuales mexicanos en el Día de muertos^[19].

§ 4.- El animismo precolombino y el “espíritu” en Oriente Medio. El mal

La sociedad azteca parece más compleja, más organizada, y más urbana, que la incaica y la maya, y las descripciones que hace Sahagún de ella, en algunos aspectos, no difieren de las descripciones históricas y sociológicas de las ciudades de Castilla del siglo XVI.

Pero aun así, los relatos aztecas no tienen debajo o detrás el soporte de una cultura más compleja, es decir, no están acogidos, elaborados y reelaborados, por sociedades de una historia milenaria, y tan complejas como son las del Oriente Medio en la Antigüedad. Sus textos no están recogidos, interpretados y

[18] *Ibid.*, cap. 23, 30-31.

[19] Cf. SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, apéndice al lib. III; cf. LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Etnología del Istmo Veracruzano* (UNAM, México 1983).

transmitidos una y otra vez, y por estudiosos como Filón de Alejandría, Orígenes o Proclo.

Ese soporte transmisor les da una mayor densidad a los textos sagrados Medio-orientales. Mayor densidad quiere decir mayor cantidad de interpolaciones y de excursos, mayor número de versiones y de transmisiones, y, por eso, mayor número de interpretaciones pertenecientes a momentos culturales posteriores más complejos.

Por otra parte, *Dioses y hombres de Huarochirí*, el *Popol Vuh*, y la *Historia General*, relatan acontecimientos contemporáneos al informante que los transmite y al letrado que los escribe. Es decir, en el siglo XVI, los incas, los mayas y los mexicas han constituido el estado y han alcanzado el monopolio de la violencia legítima, pero no han descubierto el bronce ni el hierro como materiales de construcción de viviendas y de armas, no han descubierto la muerte eterna, continúan realizando con toda normalidad los sacrificios humanos (que también son práctica generalizada en el Neolítico de Oriente Medio) y no han descubierto de un modo completo la relación entre conducta terrena y tipo de vida ultraterrena. Es decir, las culturas precolombinas padecen numerosos males y saben cómo remediarlos, pero no han descubierto *el mal*.

Los sacrificios humanos, desde el punto de vista de los pueblos precolombinos que lo practican, no son una forma del mal, sino un modo de contrarrestarlo y de superarlo, pues ese es el sentido general del sacrificio. Así lo interpreta, por lo demás, Las Casas, cuando defiende a los indios de cometer "atrocidades": hacen lo mismo que los cristianos cuando celebran el sacramento de la eucaristía, es decir, el sacrificio de la muerte de Cristo en la cruz.

El periodo americano equivalente del Calcolítico afroasiático conserva numerosos rasgos neolíticos: Sahagún dice que

Uitzilupuchtli es el nombre con que los mexicas designan a Hércules^[20]. Por otra parte, el *Viracocha* inca realiza también las hazañas que en Oriente Medio se atribuye al mismo héroe y a sus homólogos, a saber, la domesticación de plantas y animales, el regadío, la navegación, la fundación de ciudades, etc., es decir, los desarrollos sociales y organizativos pertenecientes al Neolítico.

El Oriente Medio ha vivido una experiencia de la muerte con una intensidad y un traumatismo que no se encuentra en América y quizá tampoco en África ni en Asia, y, correlativamente, ha vivido una experiencia del dolor y el sufrimiento que parece no darse en los otros continentes. Es decir, las sociedades de Oriente Medio han descubierto el mal.

Como contrapartida, los relatos americanos tienen una ingenuidad, una frescura y una proximidad al comienzo cronológico y ontológico, que resulta más difícil recuperar en los relatos del Oriente Medio.

La ciencia precolombina está al mismo nivel que la del Oriente Medio, y eso es lo que se puede percibir cuando se comparan la matemática, la astronomía, la medicina, la botánica, la astrología y la ingeniería de cada uno ellos, al menos la de los incas y aztecas con la de los babilonios y egipcios.

Por lo que se refiere a las “humanidades”, el derecho, la moral privada y la pública, la historia, los juegos y el deporte, la poesía y la composición de himnos, los pueblos afroasiáticos y los precolombinos también parecen estar al mismo nivel.

Pero parecen no estarlo en gramática y lingüística, y, a pesar de los argumentos de Las Casas, o más bien precisamente por ellos, puede decirse que no lo están en religión. Las culturas precolombinas no están al mismo nivel que las de Oriente Medio,

[20] Cf. *ibid.*, lib. I, cap. 1; lib. II, cap. 9. Sahagún dice que es Hércules, y que es dios de la guerra. Se le atribuye la fundación de México-Tenochtitlan y es hermano de la serpiente emplumada *Quetzalcoatl*. En general, Sahagún dedica el libro I a establecer las correspondencias entre los principales dioses mexicas y los dioses griegos calcolíticos, Venus, Ceres, Juno, etc. Cf. ROREM, §§ 33-40.

en lo que se refiere a reelaboración de los mitos de identificación de los dioses con los hombres, en la soteriología y la escatología, en el desarrollo de la mística y la teúrgia, y en su experiencia y comprensión del mal.

En los individuos de las sociedades estatales precolombinas parece haberse actualizado el intelecto discursivo, el *nous*, en el mismo grado en que se actualiza en los hindúes, sumerios, babilonios y egipcios. Pero no parece haberse actualizado esa parte del intelecto espiritual mediante la que acontece la experiencia mística, que los *Oráculos caldeos* llaman “la flor del intelecto”, y Plotino el “intelecto amoroso” (*nous erón*), y que describen a su vez como una parte de lo que Aristóteles llama “intelecto agente”^[21].

En último término, en las culturas precolombinas parece no haberse descubierto esa identidad sustancial individual, cuya aniquilación es vivenciada como *el mal* por Gilgamesh, por los egipcios a partir del Imperio Antiguo, y por sus herederos culturales hasta Kierkegaard y Unamuno.

§ 5.- Muerte, léxico antropológico primitivo y estructura de la subjetividad

El ser humano es una unidad, un viviente unitario. En el principio era el cuerpo en movimiento, y así aparece en las experiencias y expresiones más primitivas^[22]. Una parte de ese ser humano corpóreo es un principio que le hace moverse, actuar, y, en general, vivir. Los hombres de las tribus de cazadores recolectores saben que hay un momento a partir del cual ese hombre ya no realizará más esas actividades. Es la muerte, y saben que

[21] Cf. OORA, § 84.

[22] G. RAGAZZI, “La danza perpetua. Gesto, spazio sacro, rappresentazione e linguaggio nell’arte rupestre della Valcamonica”, en *The Importance of Place. The Site, the Message, the Spirit* (Symposium ’92, Valcamonica 1992) 76-85.

el principio que le hacía vivir ya no está allí, en el cuerpo, y el cuerpo queda inerte, inanimado^[23].

La experiencia de la muerte no es la experiencia de que al viviente se le amputa el cuerpo o de que al cuerpo se le amputa otra cosa. Es una experiencia que se describe como el cambio de piel de las serpientes, como la experiencia de un sueño del que no se despierta, como el resultado de una especie de juego de adivinanzas en el que se comete un error, y de otras maneras análogas^[24].

El cuerpo se vuelve inerte, inanimado, se seca, se desbarata, y hay alguna otra cosa que continua con otro tipo de actividad. Esa otra cosa recibe en las diferentes culturas un nombre, que se suele traducir a las lenguas europeas actuales por “alma” o por “espíritu”, a veces indistintamente.

El léxico antropológico, las palabras que designan las actividades, las partes y las capacidades del hombre, lo que le acontece, y los efectos de otras realidades sobre él, emergen en la vida cotidiana justamente para designar lo que hace y lo que le pasa. Por eso el significado de las palabras que designan las partes del cuerpo, y las actividades de la vida, viene dado por el uso que se hace de ellas al describir las vidas humanas. En la medida en que hay unas partes del cuerpo, unas actividades de la vida, y unos sucesos humanos universales, se pueden señalar correspondencias entre los léxicos de diferentes lenguas y culturas.

Entre los mapuches, el alma es el *lawe*, por la cual el hombre tiene *mongen*, salud-vida. Se mantiene en buenas condiciones cuando recibe bien la luz y la energía del sol, *Antü*. Cuando no recibe bien la luz y energía del sol, se debilita su decisión firme y

[23] La mayor parte del contenido de este epígrafe se toma de OORA § 30.- *Almas y espíritus en la vida diaria. Léxico de la antropología pre-histórica.*

[24] LE QUELLEC, “Les mythes d’origine de la mort”, en *La grande oreille*, 67-68 (2017) pp. 20-27. “Au début, la vie était éternelle, et puis, disent les mythes, est venue la grande rupture: l’apparition de la mort. Quels sont les récits qui racontent ce terrible mort événement? Que disent-ils de notre condition humaine?” (*Id.*, *Art rupestre et mythologies en Afrique*, pp. 8-17).

voluntaria (*yafiduami*), y también se debilita su yo, la vigilancia y atención a sí mismo (*inche*), y entonces el control de su mente (*ra-kiduam*), su corazón (*pinke*) y su cuerpo (*kaliül*), es tomado por poderes ajenos o voluntades extrañas, los *wekufe*.

Cuando ocurre eso el hombre está enfermo, poseído por una entidad autónoma inteligente a la que se le expulsa dándole órdenes. Entonces se acude a quien puede curar, al *ampife*, o sea, a la persona que “puede dar órdenes con su palabra” (*pife*) al *am*, al doble etéreo del alma (*lawe*, principio de salud-vida).

Quien puede curar así, quien actúa como *ampife*, es sobre todo la mujer chaman (*machi*), la cual, mediante sus cantos, ensalmos y órdenes, captura a los poderes ajenos que controlan al enfermo, los expulsa, y concita a los poderes de los buenos espíritus (*pellu*) para que le devuelvan la fuerza al *pellu* del enfermo. Entonces el *pellu* del enfermo se robustece y llena de salud-vida (*mogen*) el alma (*lawe*). El *pellu* es la llama interna de la vida humana, nace del sol y es inmortal^[25].

Es posible que estos términos, en todas las culturas, sean anteriores a la formación del lenguaje ordinario en el Neolítico y Calcolítico, y que pertenezcan al léxico de las voces, gritos y cantos de los rituales paleolíticos. Incluso es posible que algunos de ellos pertenezcan al léxico de los *sapiens* que salieron de África en la migración de hace setenta u ochenta mil años^[26].

El “alma” del ser humano de los mapuches tiene sus modalidades análogas en el *kami* de los japoneses o el *ka* de los egipcios^[27]. El vocabulario antropológico más primitivo designa la

[25] Z. MORA PENROZ, *El arte de sanar de la medicina mapuche* (Uqbar editores, Santiago de Chile 2013); cf. *Id.*, *Filosofía mapuche. Palabras Arcaicas para Despertar el Ser* (Kushe, Concepción - Chile 2001).

[26] Es posible que varios de estos términos se correspondan con algunas de las 27 raíces de palabras del milenio setenta, que se conservan en la mayoría de las lenguas actualmente habladas según Ruhlen. Se ha tratado de este tema en CHOZA, *Filosofía de la Cultura*, (FC), (Thémata, Sevilla 2014) § 20.

[27] En las referencias a Egipto sigo a O. PIULATS, *Egiptosophia. Relectura del mito al logos* (Kairós, Barcelona 2005), y también, F. LARA PEINADO, “estudio introductorio”, en: *Libro de los muertos*, ed. de F. Lara Peinado (Tecnos, Madrid 1993).

vida paleolítica según la experiencia que hasta entonces hay de ella, e igualmente el léxico neolítico. El alma es principio de vida, está en la sangre y en el aire, y se va cuando el viviente muere y no respira. El alma-espíritu de la *machi* puede separarse del cuerpo en el trance, socorre al alma-espíritu en pena, gestiona los poderes de la naturaleza, la lluvia, la pesca, la caza, las enfermedades, y conoce los poderes de las piedras, las plantas y los animales, porque tiene trato con el *pellu* de las piedras, las plantas y los animales^[28].

En el Calcolítico empieza a haber experiencias nuevas y aparecen nuevos aspectos y capacidades en la acción humana que se manifiestan en el vocabulario antropológico. En el *Libro de los muertos*, especialmente en el capítulo 188, aparecen *Det*, cuerpo; *Ib*, corazón, sede de la vida consciente, la conciencia, la razón y los deseos; *Ka*, alma; *Bai*, doble del alma, *Akh*, alma separada; *Re*, nombre y *Khabit*, sombra^[29].

Esas nociones y los términos correspondientes se encuentran también en el vocabulario antropológico de las culturas china, hindúes, iraníes y en la Biblia judía, que forman también sus lenguas en el Calcolítico, cuando el intelecto se emancipa de la imaginación y se forman las lenguas naturales actualmente en uso. Se encuentran en las culturas americanas precolombinas, en la lengua quechua y en la náhuatl^[30]. Como es obvio, se encuentran en todas las culturas antiguas, y en el universo lingüístico greco-romano, que constituye la matriz del mundo cultural del Occidente contemporáneo.

[28] MENARD, "Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete".

[29] Cf. A. BONGIOANNI, "Modalità dello spirito nell'antico Egitto", en: M. PAGANO, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (Mimesis, Milano 2011); cf. *El libro de los muertos*, estudio introductorio de F. Lara Peinado.

[30] Los términos del quechua están tomados del *Diccionario Qéchuwa-Español Runasimi on line*: <https://aulex.org/qu-es/>; los del náhuatl están tomados del *Diccionario español - náhuatl en línea: AULEX*, <https://aulex.org/es-nah/>

La correspondencia entre el vocabulario antropológico paleolítico, calcolítico y contemporáneo se puede percibir en el siguiente cuadro.

Términos antropológicos paleolíticos y calcolíticos.

Occidental moderno	Mapuches	Egipcios antiguos	Nahuatl	Inca	Griegos / romanos
Espíritu	Pellu	Akh	cemacitica	hayni	Pneuma / Spiritus
Mente	Rakiduam	Re, (nombre) / (palabra)			Nous/ Logos/ Intellectus/ Verbum
Yo	Inche	Khabit, (Sombra)	Ne nehuatl		Ego/Ego
Alma	Lawe	Ka	Yolia	Aya Mulla Samay	Psique/ Anima
Doble del alma	Am	Bai			Daimon/ Genius
Fantasma				kuku-chi	
Vida	Mogen	Anjo Anhk	Yoliliztli Nemeliztli	Kawsay	Dsoé, Bios/ Vita
Cuerpo	Kalül	Det	Nacayo	Aicha, Hanchi	Soma, Sarx/ Corpus, Caro
Corazón	Pinke	Ib	Yollotl	Sunqu	Kardía/ Cor
Voluntad			Cenyolloc Tlanequiliz		

Lo que en el Paleolítico y en el Neolítico se interpreta como enfermedad o como débil influjo de los poderes creadores celestes, en el Calcolítico empieza a interpretarse en muchos casos como culpa moral, pecado y castigo. Por otra parte, los puntos

y factores clave de la vida humana, la estructura de la subjetividad, se perfila con diferenciaciones y articulaciones más precisas.

El mal paleolítico es un debilitamiento de factores vitales propios, y también el influjo y la posesión por parte de otros poderes de vida, que actúan en contra y no a favor del individuo. Es un desajuste de la armonía y el orden cósmico. Se contrarresta reforzando o restaurando esos poderes sagrados en su orden y armonía.

En el Calcolítico el mal no es solamente debilitamiento, enfermedad. Es también responsabilidad moral, acción culpable, tanto si se realiza intencionadamente (lo que ocurre en el caso de David) como si falta la menor advertencia (lo que ocurre en el caso de Edipo). La superación del mal no es solamente la curación médica, la actuación de los poderes sagrados naturales (la distinción entre poderes naturales y sobrenaturales aún no se ha formulado), sino también la confesión de las culpas, el arrepentimiento y la penitencia, justamente como se muestra en los casos de David y Edipo.

En el Calcolítico la estructura de la subjetividad es más compleja y el daño es de algún modo nuevo y diferente, porque es el daño de una vida y una subjetividad con más hondura. Hay sentido y reconocimiento de la culpa, y arrepentimiento, y puede haber también perdón, pero no es absoluto e incondicional, sino que implica el pago de la deuda y la expiación de la culpa, como ocurre en el caso de David y en otros casos del Antiguo Testamento, y en textos sumerios y egipcios del mismo periodo cultural.

§ 6.- Unidad de los poderes cósmicos. Males prehistóricos y contemporáneos

La práctica y la técnica de activación y de corrección de los flujos de los poderes sagrados en los procesos de organización

y desarrollo de la vida cotidiana se denomina magia. Consiste, simplemente, en el uso de los poderes sagrados para lograr la supervivencia, según su naturaleza, acelerando sus procesos de funcionamiento o activándolos cuando no están activos. Eso mismo es lo que hace, en buena medida, diversas ramas de la tecnología del siglo XXI.

La magia consiste en un amplio repertorio de técnicas para la activación de los poderes pertinentes en relación con los procesos pertinentes, del individuo masculino y femenino, y de la comunidad.

A lo largo del Neolítico y del Calcolítico, y posteriormente en la época histórica, las actividades ejecutadas para conferir la eficacia de los poderes sagrados, en relación con la diversidad de operaciones de los individuos y la comunidad, con el instrumental correspondiente, pasaron a recibir el nombre de “sacramentos” y, en el ámbito de las comunidades cristianas, también el de “sacramentales”.^[31]

A lo largo del desarrollo de la especie *sapiens*, aumenta la discriminación entre factores naturales y aumenta la complejidad de la articulación entre instrumentos y acciones, hasta el momento de máxima amplitud y complejidad en los comienzos de la Modernidad en Occidente.

Los poderes sagrados se desglosan en dioses en las religiones politeístas, y en dios y ángeles en las monoteístas, por una parte, y en esferas y órbitas celestes por otra. Las fuerzas físicas y vitales, de animales y plantas, que en el Paleolítico se localizan establemente en elementos minerales como el agua, vegetales como el aceite o animales como la leche y la miel, o que se ubican transitoriamente en constructos artificiales como collares,

[31] Desde el punto de vista de la teología cristiana, hay una clara diferencia entre magia y sacramento cristiano, que, en su definición clásica, es un signo sensible y eficaz de la gracia (gratuita, valga la redundancia) de Dios, no el sometimiento de los poderes sagrados a la voluntad del mago o el chamán. También los efectos del sacramento y de la magia resultan radicalmente diferentes desde este punto de vista.

pulseras, pendientes, etc., se multiplican y se correlacionan a su vez con las esferas celestes de la astronomía y las divinidades de la teología.

Es posible trazar un cuadro del conjunto de esas entidades diferenciadas y de la articulación entre ellas. En esta tabla de correspondencias, el saber y las prácticas paleolíticas ocupan unas pocas celdas, mientras las demás permanecen vacías y van recibiendo su contenido con la llegada de conocimientos posteriores.

De momento no hace falta justificar ni analizar en detalle la arquitectura de ese cuadro de correspondencias. Basta con algunas indicaciones sobre su construcción, para dar una idea sobre cómo los conocimientos que se obtienen en la Modernidad, en la época histórica, y en la era digital, se pueden asumir e integrar con los conocimientos y las prácticas recibidas del Paleolítico.

Las filas 1 a 4 recogen las denominaciones de la divinidad elaboradas por las diversas escuelas de teología, orientales y occidentales, neoplatónicas y cristianas.

Las filas 10 a 0 recogen las esferas del modelo cosmológico de Ptolomeo, mostrando la correspondencia entre dioses o ángeles con astros y constelaciones, con cifras místicas, con animales, vegetales y minerales, sacramentales y plegarias rituales referidas a problemas concretos.

La fila 0 recoge el mundo sublunar, la tierra y la presencia activa en ella de elementos relacionados con los diversos poderes sagrados.

La fila 0-0 recoge el microcosmos humano, el cuerpo individual, masculino o femenino, en cuanto que reproduce de algún modo la estructura y la dinámica de fuerzas sagradas y naturales operantes en el macrocosmos.

La fila -1 recoge el mundo inferior, infernal, negativo o de los 'malos espíritus', en su relación con el macrocosmos y con el microcosmos.

La columna A recoge la multitud de nombres que se ha dado a la divinidad en el monoteísmo cristiano y en el islámico, para mostrar la multitud de sus aspectos. En tales denominaciones hay analogías entre las personas divinas de la dogmática cristiana, las divinidades hindúes, y, en general, las de las religiones con *logos*^[32].

La columna B recoge la multitud de nombres con que se designa a los ángeles en el judaísmo, el cristianismo y el islam, nombres que a su vez guardan analogías con las criaturas espirituales de las distintas religiones con *logos*.

La columna C recoge los nombres de los dioses en el politeísmo griego, tanto en la práctica religiosa como en la teología^[33]. Estos nombres tienen figuras análogas en las divinidades mitológicas de las religiones pre-alfabéticas.

La columna D recoge el sistema de las esferas de Aristóteles-Ptolomeo, que a su vez es recogido y retocado en los sistemas de las esferas celestes y figuras de la astrología posteriores, y en los sistemas de fuerzas cósmicas y energías cósmicas del Occidente moderno y contemporáneo.

La columna E recoge las cifras de la Cábala, es decir, los números y cifras sagradas, colores y cualidades, utilizados en la mística judía a partir de la Edad Media occidental.

Las columnas F-G recogen los vivientes de las mitologías calcolíticas, es decir, los animales sagrados, sacralizados, maldecidos y endemoniados (F), y los vegetales sagrados y sacralizados, o bien maldecidos, hechizados o embrujados (G).

La columna H recoge los elementos de la Alquimia, minerales sagrados y sacralizados, o bien maldecidos, hechizados, embrujados

[32] Especialmente los nombres divinos recogidos en DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial; la jerarquía eclesiástica; la teología mística; "Epístola"* (Losada, Buenos Aires 2008), y en IBN ARABI, *El secreto de los nombres divinos*, ed. de Pablo Beneito (Ediciones Tres Fronteras, Murcia 2012).

[33] Teniendo en cuenta especialmente el texto de PROCLUSO, *Teología platónica* (Bompiani, Milan 2012) y la mitología homérica.

Las columnas I-J recogen prácticas de las religiones abrahámicas, hindúes y americanas. *I)* Cosas sagradas y sacralizadas, sacramentos, sacramentales, talismanes, amuletos, 'puertas' para los malos espíritus; y *J)* actos y dichos salutíferos: oraciones de sanación, exorcismos, votos, ofrendas a los santos gestores de los diversos poderes, etc. Actos y dichos maléficos: maleficios, maldiciones, magia negra, vudú, mal de ojo, etc.

La tabla de las páginas siguientes muestra la unidad del universo, del mundo espacio-temporal, con el mundo humano y el mundo sagrado, que tiene vigencia en la cultura occidental hasta el comienzo de la Edad Moderna, y en las demás culturas hasta la descolonización y globalización de los siglos XX y XXI.

	A	B	C	D	E
	Nombres Divinos	Ángeles Funciones Virtudes	Dioses Míticos Cualidades	Esferas celestes Zodíaco	Número Cifras Color
1a	Dios Omnipotente		Zeus	Coelum Empireum	
2a	Intelecto Logos				
3a	Voluntad Amor				
4a		Primum mobile			
10				10º Cielo	
9				9º Cielo	
8				8º Cielo	
7			Saturno Orden Inteligencia	Saturno Capricornio Acuario	Verde
6			Zeus Géneros Clarividencia	Júpiter Sagitario Piscis	Púrpura
5		Miguel	Marte Energía Valor	Marte Aries Escorpio	Rojo
4			Apolo Creatividad Alegría	Solis/ Leo	Naranja
3			Venus Lealtad Armonía	Venus Taurus Libra	Azul
2		Gabriel Rafael	Hermes Sociabilidad Curar	Mercurio Géminis Virgo	Amarillo
1			Sensibilidad Tenacidad	Luna Cáncer	Blanco
0	Tierra		Madre tierra	Fuego, Aire, Agua, Tierra	
0-0	Homo Microcosmos			Chacras	
-1	Infierno	Demonios			666

F	G	H	I	J
Animal	Vegetal	Minerales	Amuleto Sacramento	Plegaria Votos
		Piedra filosofal		
Búfalo Colibrí	Pino Ciprés Chopo	Mercurio Plomo Ágata		
Elefante Perro Caballo	Cerezo Avellano Peral	Estaño Plata Jacinto		
Lobo Tiburón Serpiente	Albahaca Tabaco Acebo	Hierro Cobre Esmeralda		
León Alce Robín	Limón Cedro Laurel	Oro Plata Diamante		
Oso, Toro Cisne Paloma	Naranja Mirto Coliflor	Cobre Bronce Lapislázuli		
Zorro Ardilla Abeja	Abedul Enebro Olivo	Mercurio Plomo Aguamarina		
Cangrejo Tortuga, Pato	Tilo, Nogal Malva	Plata, Estaño Amatista		
Leche Miel	Ajo	Piedra filosofal	Agua bendita Sal bendita	
				Oración de Sanación
Gatos			Portas Maleficarum Maldición	Exorcismos

La unidad del sistema ontológico-religioso de las diferentes culturas se resquebraja en la cultura occidental a partir de la Modernidad, cuando se inicia la hegemonía de la ciencia moderna como la clave de interpretación pública de la realidad.

La unidad cultural precedente, de inspiración ontológico-religiosa pasa a ser desplazada por un nuevo paradigma inspirado en la racionalidad científica, es decir, pasa a ser sustituido por la cultura ilustrada.

La unidad ontológico-religiosa expresada en el cuadro se mantiene en las culturas no occidentales. Dentro del cristianismo, la iglesia católica mantiene su tarea de modernización y de integración de la religiosidad popular, de delimitación entre lo sagrado y lo sacrílego, lo mágico, etc.

A este respecto, y en relación con la historia del mal y de los males, resulta ilustrativo el *Ceremonial de la Iglesia Católica*, editado en el pontificado de Juan Pablo II, en el que se reordena y redefine el sentido que tienen para la Iglesia católica los elementos de las columnas I y J, es decir, el universo de los “sacramentales”^[34].

Lo que se denomina proceso de secularización y de escisión entre ciencia y filosofía, puede verse como el proceso de generación y diferenciación de las lenguas.

El desarrollo de la física mensurable a partir del siglo XVIII, da lugar a hábitos mentales especializados en dos direcciones que no pueden dialogar ni articularse entre sí, la del lenguaje matemático y la del lenguaje filosófico.

Probablemente la clave es qué lenguaje se opta por adoptar para describir el mundo, y el hecho de que la habilidad y destreza en el uso de un lenguaje, por ejemplo, el de la matemática, inhabilita para el otro, por ejemplo, el de la filosofía. Si no

[34] La nueva edición del *Ceremonial de la Iglesia Católica*, actualiza y sistematiza el conjunto de elementos naturales y artificiales, como agua, aceite, cenizas, ramas de olivo, sal, etc., oraciones, bendiciones, etc, que se utilizan en el conjunto de ritos de la Iglesia Católica.

inhabilita, al menos desacostumbra, y, desde luego, no capacita para el otro, y da lugar a que lo expresado en el otro lenguaje resulte primero extraño, luego increíble, y finalmente ininteligible. Se hablan y entienden los lenguajes que cada uno aprende a hablar, y no los que no aprende

Galileo, Leonardo, Descartes y Newton calculan y a la vez hacen filosofía y a la vez rezan, con cada una de las tres lenguas. Para ellos, en el momento de la separación de las lenguas, era subjetivamente lo mismo que rezar, entender el lenguaje de Dios y hablarlo, aunque las lenguas eran ya objetivamente diferentes.

Podían hablar el lenguaje matemático y el filosófico con Dios mismo, en un tercer lenguaje que es el diálogo religioso íntimo, y así lo declaran. Lo mismo puede decirse que les ocurrió antes a Pitágoras, Platón, Plotino, Jámblico y Proclo, y también a Ibn Arabi y Al-Juarismi, y quizá les ocurrió después también de Fichte y Goethe.

Pero a lo largo de los siglos XVIII y XX, las matemáticas y las ciencias configuran los hábitos de los lenguajes ordinarios, que pasan a ser científicas, y se pluralizan y se distancian de los lenguajes filosóficos y religiosos, que entran también en la configuración del lenguaje ordinario.

Eso es lo que les ocurre a las lenguas indoeuropeas y afroasiáticas en el Calcolítico, y lo que se cuenta en el relato de la torre de babel, pero en un proceso de unos cuatro o cinco mil años.

Un proceso similar es el que se da en la formación de las lenguas vernáculas a partir del latín, desde la caída de Roma en el siglo V, hasta la aparición de los primeros textos en las nuevas lenguas en los siglos X y XI (*Poema del Mío Cid*, *Divina Comedia*, *Chanson de Roland*, etc.). Esta vez el proceso en vez de durar cinco mil años dura cinco siglos. El francés, el italiano y el español se distancian del latín y entre sí en cinco siglos, y sus hablantes ya no se entienden

Por su parte, el proceso de separación de los nuevos lenguajes científicos se realiza quizá en los 300 años de los siglos XVIII,

XIX y XX. Los matemáticos, los filósofos, los lingüistas y los químicos, no se entienden entre sí, y no pueden pensar a la vez en la lengua propia y en la de los demás. Calcular no es rezar y hacer metafísica no es ninguna de las dos cosas.

Por otra parte, el mal y los males dejan de ser temas expresables en lenguaje matemático, físico o químico. La ciencia, porque es objetiva, no tiene registros para designarlos y explicarlos.

CAPÍTULO II

GÉNESIS DEL LENGUAJE, LOS RELATOS Y EL MAL

§ 7.- *Lenguaje e historia. De Hércules a Agamenón y de Caín a Abraham*

§ 8.- *La idea de principio. Intelecto, lenguaje ordinario y concepto*

§ 9.- *Vida mortal e inmortal. Gilgamesh, Osiris, el mal y la salvación*

§ 10.- *El paredro. Desdoblamiento de la divinidad y esquema trascendental de la soteriología*

§ 11.- *Espíritu y mal, biografía e historia*

§ 12.- *El origen del mal. El Popol Vuh, la Teogonía y el Génesis*

§ 13.- *Espíritu y materia. La levitación en los buenos y malos espíritus*

§ 14.- *Del animismo originario a la daimonología de las sociedades complejas*

§ 15.- *Ruptura y reajuste del orden cósmico. Astrología, alquimia y magia*

§ 7.- Lenguaje e historia. De Hércules a Agamenón y de Caín a Abraham

En § 3 se ha dicho que el mal es deficiencia de un mismo principio de actividad, que es a la vez, e indiferenciadamente, principio del ser, de la vida, de la fuerza física, del conocimiento y de la voluntad.

Se ha dicho también que en el proceso de desarrollo cultural y psíquico individual y social, comunicativo, el principio mismo se va diferenciando también según sus diferentes sentidos:

principio ontológico, principio cronológico, principio biológico, causa física, principio político, principio social, etc. Se ha dicho que el hombre prehistórico siente ese principio, y experimenta que “en él vivimos, nos movemos y existimos” (*Hechos*, 17, 28). Y se ha dicho que siempre, en todos esos sentidos, el principio tiene un aura que le hace respetable, venerable desde el punto de vista de la subjetividad humana, y también inaccesible y sagrado desde el punto de vista de las realidades en sí.

En el área cultural de Oriente Medio, la primera y decisiva diferenciación de los sentidos del principio tiene lugar en los comienzos del Calcolítico, hacia el milenio 5 AdC, que es cuando se forman las lenguas actuales, es decir, el léxico y las estructuras sintácticas, y en Asia, África y América, donde las lenguas se forman en ese milenio y en los posteriores^[1].

La memoria épica registra el comienzo de las lenguas y la diversificación de los sentidos del principio en ese periodo. La memoria épica de la cultura natufian (13.000-9.000 AdC), se diversifica en varias direcciones, y en una de ellas, la cultura hebrea, se sitúa lo que la historia actual denomina Neolítico, entre los relatos que se refieren a la figura de Caín y los que se refieren a la figura de Abraham.

Abel, que es pastor de ovejas, muere a manos de su hermano Caín, que es agricultor y constructor de ciudades (*Génesis* 4, 2 y 17). La lucha de Caín contra Abel y la muerte de éste, refieren las guerras de los pueblos de Oriente Medio durante los asentamientos neolíticos y durante el desarrollo de la agricultura y la ganadería. La salida de Abrahán de Ur y el sacrificio de Isaac señalan la abolición de los sacrificios humanos y el comienzo

[1] Una visión panorámica, bastante completa y actualizada de la aparición de asentamientos neolíticos en el mundo, se encuentra en la versión en inglés de Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Neolithic>. Las últimas culturas que hacen la transición del nomadismo a los asentamientos parecen ser la de América, en concreto, sería la civilización Caral, en la costa central del actual Perú, datada hacia el milenio 4 AdC.

de los estados y sociedades complejas del Calcolítico, particularmente los imperios sumerio y egipcio.

El paralelo contemporáneo de las culturas natufian afroasiáticas en el sureste de Europa, entre el mar Negro y el mar Caspio, son las culturas indoeuropeas y la del mar Egeo. En ellas la memoria épica atribuye a Hércules el desarrollo de la agricultura y la ganadería, así como la violencia intrafamiliar o intra-tribal. El sacrificio que hace Agamenón, rey de Micenas, de su hija Ifigenia como propiciación ante la guerra de Troya, marca la abolición de los sacrificios humanos y la emergencia de los imperios griegos, particularmente el imperio minoico^[2].

Las correspondencias entre los reyes y dioses precolombinos con Hércules, señaladas por Sahagún, permiten también seguir una evolución paralela en el continente americano, y observar lo que es un desarrollo de las culturas y mentes neolíticas hasta la creación de los imperios y del estado, pero sin llegar a una religión y una escatología configuradas desde una autoconciencia del “espíritu” como la de Oriente Medio.

Quizá la abolición de los sacrificios humanos, mucho más radicalmente que la abolición de la esclavitud, puede tomarse como reconocimiento y expresión de la igualdad de todos los hombres entre sí y en su relación con Dios.

La construcción de ciudades, la consolidación del poder y la organización estatal, la invención del lenguaje y la construcción de la historia, en Oriente Medio son simultáneas con la abolición de los sacrificios humanos, el descubrimiento de la eternidad y el descubrimiento del mal, y marcan el paso a un nivel nuevo y diferente, superior, de las comunidades humanas y de las mentes integradas en ella. Se trata de un paso que tiene carácter sistémico.

Numerosos mitos de diferentes culturas relatan que primero hay una creación del hombre y un estado paradisiaco,

[2] La mejor panorámica de la civilización minoica *on line* se encuentra en la versión de Wikipedia en portugués, https://pt.wikipedia.org/wiki/Civilizaçao_Minoica

después una especie de corrupción, de luchas de los hombres contra los dioses o de los hombres entre sí, una gran decepción por parte de la divinidad, una destrucción de la humanidad y un nuevo comienzo de ésta, que tiene como arranque el nuevo comienzo de un remanente que se salva, o una nueva creación del hombre.

El *Popol Vuh* refiere que los hombres son creados y destruidos varias veces, porque no acaban de salir bien. En un primer momento están hechos de madera, pero no hablan y no dan culto a los dioses, por eso quedan convertidos en los monos. Después de varios intentos, finalmente los dioses logran crear un hombre que habla y que los venera^[3].

Es decir, la creación definitiva es la que pone al hombre en el escenario calcolítico, donde hay lenguaje ordinario y templos, donde hay autoconciencia y donde conoce espiritualmente los diversos sentidos de su principio y puede seriarlos.

La historia que satisface a los que las escriben y a quienes las escuchan es la historia que se compone y se cuenta en primera persona. Es la que relata el comienzo de la sociedad narradora y narrada, la aparición del lenguaje, y el proceso por el que se llega hasta el momento presente del narrador y de los oyentes, que, en ese acto narrativo y ritual al mismo tiempo, dan culto a los dioses de un modo adecuado: a saber, se reconocen unidos en el principio.

En el Neolítico la divinidad se sigue manifestando como poder cósmico, como el rayo, el viento, el fuego o la montaña, y esas entidades cósmicas y geográficas se siguen percibiendo como fuerzas vivas y sagradas, percepción que se mantiene también en la época histórica. Pero a la vez se empieza a diferenciar de esos entes inorgánicos en que se manifiesta, sin separarse nunca del todo. En efecto, el cristianismo asume todos los símbolos del Antiguo Testamento de los poderes cósmicos, el trueno,

[3] *Popol Vuh*, parte III, caps 1-4.

el viento, las lluvias, etc., como manifestación del poder de Dios, que cada vez está más diferenciado de esos poderes^[4].

El Neolítico es el periodo de lucha por los asentamientos, por la conquista y defensa de los territorios, en el cual los lugares mismos, los montes, ríos, mares, etc., son también divinidades beligerantes, y se mencionan como tales en las epopeyas. Esos acontecimientos, descritos en pequeños himnos, salmos y cantos de diverso tipo, se unifican y organizan en forma de epopeya en el medio urbano estatal, mediante la inspiración de las musas al aedo, o mediante la inspiración o revelación de los dioses a los chamanes, a los sacerdotes, a los profetas y a los conductores del pueblo, ya sean Darío, Moisés o Alejandro.

Las religiones reveladas y las religiones místicas emergen en un medio cultural educado por las epopeyas. En la epopeya la fuerza viva originaria se ha diferenciado en varios sentidos y direcciones, y la epopeya es el contenido mismo de la revelación como señala Orígenes, y como se ve en Filón de Alejandría y en Proclo^[5]. En uno de esos sentidos, esa fuerza viva se describe y se concibe con el término y el concepto de “espíritu”, con el cual se designa la parte más elevada y propia del hombre, y con la cual se describe y se concibe también la divinidad suprema.

El cristianismo surge cuando ya se ha inventado y sistematizado la *episteme* (la ciencia), la ontología, y utiliza ese léxico en los episodios de construcción de la ortodoxia, en los cuales se clarifica conceptualmente el contenido de ambas, el de la ontología de las escuelas griegas y el de la ortodoxia cristiana.

[4] «Le dice la mujer: “Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar”. Jesús le dice: “[...] Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad”» (Juan 4, 19-24).

[5] ORÍGENES, *Sobre la oración* (Rialp, Madrid 1994); cf. OORA, §§ 35-39.

§ 8.- La idea de principio. Intelecto, lenguaje ordinario y concepto

Cuando los hombres empiezan a utilizar el lenguaje ordinario para comunicarse entre ellos, lo usan también para comunicarse con Dios. En este punto, las epopeyas americanas y las de Oriente Medio son muy semejantes.

Cuando la distancia entre los hombres y el soberano en cuanto a poder es muy grande, cuando la eficacia de la amistad y la enemistad entre ellos es muy grande, cuando la eficacia de la ofensa, el castigo y el perdón, entre los soberanos y los súbditos es muy perceptible, también lo es la distancia entre los hombres y Dios en cuanto a poder y eficacia de la hostilidad y la amistad, la ofensa, el castigo y el perdón. En este punto, las epopeyas americanas y las de Oriente Medio difieren un poco.

Cuando los hombres empiezan a organizarse socialmente según el monopolio de la violencia legítima y regulan la sociedad mediante la ley y la justicia, entienden la relación de los dioses con los hombres según la ley y la justicia. En este punto, en el desarrollo de la escatología, las epopeyas americanas y las de Oriente Medio se diferencian más y más.

Cuando los hombres descubren la muerte eterna, desarrollan los ritos de purificación y empiezan los ritos de iniciación de las religiones místicas. Empieza la mística. Se abandonan la práctica de los sacrificios humanos. En este punto, se da la mayor diferencia entre las epopeyas americanas y las de Oriente Medio.

Cuando los hombres empiezan a entenderse a sí mismos como espíritus, como igualmente mortales y como igualmente inmortales, conciben también a Dios como espíritu.

El comienzo del lenguaje ordinario, del *logos*, parece ser simultáneo con la emergencia del intelecto, los conceptos abstractos de nada y ser, la conciencia del comienzo del lenguaje, y la autoconciencia de comienzo del hombre y de la sociedad, o sea, la autoconciencia de la historia.

Por eso los relatos de la creación empiezan situando en el principio el concepto de “la nada”, representada por figuras imaginativas y sensibles como el caos, la oscuridad de la noche o el silencio. Y por eso tales relatos tienen como segundo momento la palabra. Después del primer momento abstracto e intelectual de la nada, sigue el primer momento abstracto e intelectual de la creación mediante la palabra, que es la expresión imaginativa, sensible y ritual del concepto.

Cuando eso ocurre, en el orden de las prácticas los narradores y los oyentes de la epopeya ya están familiarizados con la nada a través del número cero y las operaciones de sumar y cambiar. El número cero lo descubren y lo usan los hindúes, los babilonios y los mayas, y lo representan mediante figuras sensibles. En el caso de los mayas, como una concha, que representa también la vulva femenina^[6].

El *Popol Vuh* empieza relatando el comienzo absoluto en los siguientes términos^[7]:

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo.

[...]

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Solo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.

[...]

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y

[6] Cf. MORN, § 14, “Del matriarcado al patriarcado. El cero de los mayas y la pornografía ritual”. Los genitales y los procesos reproductivos proporcionan los primeros elementos de iconografía sagrada paleolítica y neolítica, y los puntos de partida para los primeros conceptos abstractos calcolíticos, incluido el término “concepto”.

[7] *Popol Vuh*, cap. 1, p. 169-170.

Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabra y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre.

De modo análogo a como se relata en el *Popol Vuh*, el *Enuma Elish* expone el comienzo de la siguiente manera^[8]:

Cuando arriba los cielos no habían sido nombrados
(y) la tierra firme abajo no había sido llamada con nombre;
(y) nada sino el Apsul primordial, su progenitor,
(y) Mummu —Tiamat, la que los dio a luz a todos,
sus aguas, como un solo cuerpo, confundían;
(y) los desechos del junco no se habían hacinado,
el carrizal no había aparecido;
cuando cualesquiera de los dioses no habían sido traídos al ser
ni llamados con nombre, no destinados sus destinos
entonces sucedió que los dioses fueron formados en el seno de ellas.

En lo que se refiere al relato de los comienzos, la *Teogonía* de Hesíodo habla de un caos inicial y de una primera pareja, de cuya unión resultan los demás dioses y posteriormente los hombres^[9]:

En primer lugar, existió el Caos.
Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tartaro.]
Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la

[8] *Enuma Elish*, ed. de F. Lara Peinado (Trotta, Madrid 1994) tablilla 1, versos 1-10.

[9] Hesíodo, *Obras y fragmentos* (Gredos, Madrid 1978) vv. 116-126.

sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Brebo.

El *Génesis* también habla de la nada inicial, de la creación por la palabra, y de la deliberación de Yahvé antes de la creación del hombre:

1 Al principio creó Dios el cielo y la tierra.

2 La tierra estaba informe y vacía; la tiniebla cubría la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas.

3 Dijo Dios: «Exista la luz». Y la luz existió.

4 Vio Dios que la luz era buena. Y separó Dios la luz de la tiniebla.

5 Llamó Dios a la luz «día» y a la tiniebla llamó «noche».

Pasó una tarde, pasó una mañana: el día primero.

6 Y dijo Dios: «Exista un firmamento entre las aguas, que separe aguas de aguas».

[..]

26 Dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y los reptiles de la tierra».

27 Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó.

28 Dios los bendijo; y les dijo Dios: «Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra».

29 Y dijo Dios: «Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la superficie de la tierra y todos los árboles frutales que engendran semilla: os servirán de alimento.

30 Y la hierba verde servirá de alimento a todas las fieras de la tierra, a todas las

aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra y a todo ser que respira». Y así fue. 31 Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno. Pasó una tarde, pasó una mañana: el día sexto.
[...]

Todos los relatos son calcolíticos, y recogen elementos de periodos anteriores. Utilizan términos de un lenguaje ordinario ya bien consolidado, como son, por ejemplo, el discurso imperativo creativo, o la palabra poderosa. En el caso de Hesíodo, “la tierra de anchos caminos” y, sobre todo, los efectos de Eros en el organismo y la psique de los hombres.

Todos estos relatos son elaborados desde un intelecto que está alcanzando la independencia respecto de la imaginación, la madurez de su nivel más alto o la medida de su esencia. Este intelecto tiene la posibilidad de vivenciar la nada, que está en el comienzo, como algo que podría estar también en el final, que podría ser el destino eterno del hombre, y en el cual podría vislumbrar el mal supremo. Pero que pueda no significa que lo haga.

Hay todavía un paso más allá de la maduración esencial del intelecto, que es el de la maduración existencial del sí mismo. La madurez existencial consiste en pasar a esa etapa y, al alcanzarla, alcanzar la autoconciencia del intelecto y del sí mismo, es decir, percibir que el fundamento que le corresponde en propiedad al sí mismo es la nada.

En las culturas maya, inca y azteca parece que no se llega a esa etapa, y que en las de Oriente Medio y Asia sí. En esa experiencia de la nada como fundamento se capta tanto el mal supremo, que es la entrega a la nada, como el bien más allá de todo lo esperado, que es la acogida en el seno de la divinidad, o sea, la experiencia mística.

Así es como vivencian el mal en Occidente los grandes trágicos, desde Gilgamesh a Kierkegaard, Nietzsche y Unamuno. Así es como vivencian la unión mística, los maestros orientales

y occidentales desde Lao Tse, Buda, Zaratustra y Pitágoras, hasta Pablo de Tarso, Ibn Arabi, Teresa de Jesús o Rilke.

§ 9.- Vida mortal e inmortal. Gilgamesh, Osiris, el mal y la salvación

A partir del Calcolítico se descubre un nuevo sentido del tiempo, el tiempo infinito y la eternidad, y en correlación con él, se descubre también, poco a poco, un nuevo sentido de la muerte y de la vida, a saber, el de la muerte eterna y el de la vida eterna. La vida, que hasta entonces ha sido una y la misma, se desglosa en dos clases heterogéneas, que empiezan a conocerse y comprenderse a partir de ese periodo.

La clave de la nueva comprensión del mundo y de la vida, más aún, la clave de la comprensión del ser y de la aniquilación, que se comprenden ahora por vez primera, es la noción de muerte eterna.

Por una parte, hay una vida que es afectada por la muerte, que es la de los vivientes que empiezan a ser llamados “mortales”, entre los cuales se cuentan los seres humanos, y que ahora se llama vida terrena o terrenal.

Por otra parte, hay *otra* vida a la que no le afecta la muerte, esa muerte que ahora se sabe que es eterna. Esa vida es la de los vivientes que empiezan a ser llamados “inmortales”, y que son los dioses, y, en general, los seres “espirituales”.

El descubrimiento de la muerte eterna se expresa con un dramatismo especialmente intenso en la tablilla IX, columna III, del *Poema de Gilgamesh*, cuando el héroe va interrogar a Utnapishtin sobre la muerte de su amigo Enkidu^[10]:

[10] *Poema de Gilgamesh*, ed. de F. Lara Peinado (Tecnos, Madrid 42010) 137ss.

“Si he hecho tan largo viaje,
Es para ir a ver a Utnapishtin, mi padre,
Que pudo asistir a un consejo de los dioses
y allí logró el don de la vida.
Quiero preguntarle sobre la muerte y sobre la vida”.

La imaginación griega representa el dramatismo de la muerte eterna como ofrenda de los efebos y doncellas para ser devorados por el monstruo de Creta, el Minotauro, que en su “monstruosidad” es una de las primeras y más expresivas representaciones del terror de lo demoníaco y lo infernal.

El Minotauro es un monstruo de ascendiente divino y mortal, que a medida que engulle humanos se convierte en un ser cada vez más monstruoso, y que es derrotado y muerto por Teseo, fundador de Atenas, con la ayuda de Ariadna^[11].

El laberinto de Creta y el Minotauro se cuentan entre las más estridentes representaciones del mal y la destrucción, y entre las más representadas plástica y escénicamente desde el Calcolítico inicial. Suministran las claves imaginativas que luego el pensamiento conceptual traducirá al orden intelectual para formar las doctrinas teológicas cristianas en Occidente^[12].

[11] Entre las numerosas versiones del mito del Minotauro, las más conocidas son la de Ovidio, “El laberinto, el Minotauro y Ariadna”, en: OVIDIO, *Las metamorfosis* (Gredos, Madrid 2008) lib. VIII, 155-182, y la de APOLODORO, *Biblioteca mitológica* (Gredos, Madrid 1985) lib. III, 1, 3-4. Teseo, como casi todos los héroes, es de origen en parte divino y en parte humano, y por eso concede a los hombres dones propios de los dioses. En la historia del Minotauro y Teseo se funden un arquetipo y una salvación a la vez política y religiosa. También en la Atenas clásica, como en el Israel davídico, la ciudad terrena es símbolo y expresión de la ciudad celestial eterna. En la Roma clásica el exilio es, como la muerte, la pena capital, y equivale a una excomunión. Cf. R. GUARDINI, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política* (Rialp, Madrid 1956).

[12] En realidad, toda la mitología proporciona en términos imaginativos el contenido de la dogmática que se transpone en términos metafísicos intelectivos. La transposición al orden ontológico suele ser reductiva porque el concepto pierde el valor polisémico del símbolo y pierde la eficacia que el símbolo tiene por su integración en los ritos.

El laberinto es el caos, o sea, la frustración del ansia de entender, el triunfo de lo ininteligible. Si además está ubicado en Creta, se trata del lugar que, respecto de Atenas, representa lo totalmente otro, lo máximamente alienante^[13].

A partir de la diferenciación entre vida mortal y muerte eterna, por una parte, y vida inmortal eterna, por otra, los males de las épocas anteriores como el hambre, la guerra y la muerte, que se entendían de un modo concreto y particular (como muerte que da acceso al estatuto de “antepasado”, o como vida incluso “paradisíaca”), se convierten en algo mucho más complejo, incomprendible e insufrible, porque se entienden como vías hacia la muerte eterna.

Esos males se convierten en amenaza y en causa de una muerte eterna, cosa que antes nunca se había percibido ni sentido. Eso es lo que empieza a ser concebido y entendido como el mayor de todos los males, a saber, como *el mal* propiamente dicho. Para un viviente el mal es la muerte, pero no la muerte paleolítica o neolítica, sino la muerte como aniquilación absoluta, cosa que ahora se puede concebir, entender y vivenciar.

A partir del Calcolítico, del descubrimiento del mal absoluto, de la muerte eterna, las religiones cambian. Los faraones y los sátrapas empiezan a celebrar unos ritos, y a elaborar unas doctrinas específicas, sobre esta nueva dualidad de vida y sobre este mal que consiste en la muerte eterna.

A la divinidad se le empieza a pedir algo que antes no se le pedía, a saber, la salvación de la muerte eterna, la inmortalidad, que es lo que Gilgamesh pide. Y la divinidad lo concede, es decir, lo promete como un don que se otorgará después de esta

[13] El laberinto es casi domesticado por Dante en *La divina comedia*, donde resulta transitable y plenamente racional. Vuelve a retomar esa imagen de triunfo de lo ininteligible, en su sentido más calcolítico, a lo largo del siglo XX gracias a las obras de Kafka, *El Castillo* y *La metamorfosis*, donde la vida cotidiana aparece como el lugar infernal más insuportable que cabe concebir.

vida como *otra vida*, como la vida eterna en la felicidad de los inmortales^[14].

§ 10.- El paredro. Desdoblamiento de la divinidad y esquema trascendental de la soteriología

La promesa de salvación se cumple en varias fases. Tiene una primera parte, que es la ejecución en esta vida de unos cambios en el hombre y una preparación por su parte, que permiten el logro de la vida eterna después de la muerte. El proceso consiste en una serie de ritos, con su correspondiente representación imaginativa, que prefiguran y describen en esta vida lo que va a ocurrir en la otra. Esos ritos implican al hombre y lo refieren al proceso de salvación.

El proceso de salvación consiste en que el hombre alcanza a tener naturaleza divina, gracias a que la divinidad asume la naturaleza humana, porque se desdobra en dos dimensiones, una divina y otra humana. Esta dualización de la divinidad, permite que lo humano pueda pasar a ser divino y lo terreno o infernal se eleve hasta lo celestial.

Este parece ser el esquema universal de la soteriología, y se puede encontrar en las concepciones que van, desde los ritos de caza paleolíticos, y los ritos del ciclo agrícola de las estaciones en el Neolítico, hasta las fórmulas de Nicea de “una persona y dos naturalezas”.

La resurrección siempre se simboliza en la primavera porque la primavera es una resurrección, una renovación de la vida que surge de lo enterrado en la tierra inferior.

El paredro surge y tiene su desarrollo a partir del Calcolítico, es decir, a partir del descubrimiento de la muerte eterna, porque a partir de entonces la salvación se hace mucho más difícil.

[14] ROREM, §§ 18-19.

La distancia entre el invierno y la primavera es menor que la distancia entre la muerte y la vida entendidas como distancia entre la nada y el ser. Salvar esta distancia requiere una tarea mucho más ardua y un ejercicio más pleno del poder divino: la muerte, el descenso a los infiernos y la resurrección^[15].

La divinidad concede al hombre vivir con la vida inmortal que ella goza, y para ello tiene que transferir al hombre su propia vida inmortal, tiene que hacer al hombre vivir con la vida de los inmortales, y tiene que ir a dásela al abismo de la muerte eterna, donde está condenado al mal eterno. Tiene que sacarlo del abismo de la muerte eterna, y llevarlo al ámbito de los inmortales.

Ese proceso se prefigura ritualmente en los cultos místéricos indoeuropeos y de Oriente Medio, y se describe imaginativamente en los mitos de Osiris, Dionisos, Deméter y Perséfone, el Minotauro, y numerosas variantes calcolíticas.

Un modo de transferir el principio del propio vivir de los dioses a los hombres, quizá el modo más obvio, es que la divinidad pase a ser el principio vital de los vivientes mortales, que se encuentra en tres elementos: la sangre, el alimento y el semen.

El procedimiento más obvio para otorgar la salvación a los mortales, es la transformación de la divinidad en alimento humano, o la unión de la divinidad con algún humano en tanto que esposo/esposa. Por eso también, junto al paredro, aparece como elemento ritual y simbólico el *betilo*, la piedra sagrada que simboliza el poder de dios, el poder de generar vida.

Originariamente el betilo (del *hebreo Beth-El*: Morada de Dios o Recuerdo de Dios)^[16], es un meteorito, que se coloca erguido y se venera como símbolo de la divinidad, del poder de dar vida. Ese es también el simbolismo del menhir, de los símbolos fálicos,

[15] Un análisis pormenorizado de la transformación del proceso soteriológico puede verse en F. ORTEGA MARTÍNEZ, *La matriz prehistórica de la Semana Santa de Sevilla*, en preparación, *pro manu scripto*.

[16] <https://en.wikipedia.org/wiki/Baetylus>; <https://es.wikipedia.org/wiki/Betilo>.

de las columnas tronco-cónicas y, en general, de las columnas sobre las que se coloca la imagen de la divinidad.

Los procedimientos más obvios para transferir la naturaleza divina a los seres humanos son tomar como alimento al mismo dios (hierofagia), o bien desposarse con él o con la diosa (hierogamia), para que la descendencia tenga las dos naturalezas.

Perséfone, hija de Zeus y Deméter, se casa con Hades, se trasladada al infierno, y posteriormente su madre la saca de allí con la ayuda de Zeus para llevarla a la salvación, es decir, a vivir la vida eterna de los dioses.

Gea concibe de Urano, Dánae concibe de Zeus transformado en rocío y nace Perseo, el fundador del reino micénico. María concibe del Espíritu Santo, la Iglesia recibe como esposa a Jesucristo y se une a él como esposo.

En general la hierogamia en sus distintas versiones, es un acontecimiento común en el nacimiento de las figuras mesiánicas, que suelen tener una concepción virginal, o sea, divina^[17]. El parentesco es justamente esa unión de dos “naturalezas”, o está asociado generalmente a formas extraordinarias de la concepción e indican su modalidad.

Es posible que esta comprensión del rito místico dionisiaco, eleusino, osiriaco o isiaco (de la diosa Isis), tenga como consecuencia la percepción de los sacrificios humanos como ritos completamente inútiles respecto de la salvación, es decir, para la obtención de la otra vida, por muy consagrada que estuviera la víctima.

Yo soy Isis, señora de todas las tierras; curo en nombre de Hermes y descubrí junto con Hermes la escritura pública, para que no todo sea escrito por los mismos.

Yo di las leyes a los hombres y establecí lo que era justo que nadie puede alterar.

Yo soy la hija mayor de Cronos.

[17] Cf. OORA, § 20.

Yo soy la esposa y la hermana del rey Osiris.

[...]

Yo puse fin, junto con mi hermano Osiris, a la antropofagia.

Yo di a conocer los misterios a los hombres^[18].

La salvación solo puede provenir de la unión, mediante el sacrificio, del hombre con la divinidad, lo cual solo acontece si la víctima es divina, y no si es de la misma condición humana^[19].

Así es como lo entiende también la dogmática soteriológica cristiana, que opera con ese mismo esquema trascendental de salvación. Por eso la abolición de los sacrificios humanos puede entenderse como un reconocimiento de la igualdad y de la unidad del género humano, antes y de un modo más ontológicamente radical que la abolición de la esclavitud, como se ha dicho.

Quizá donde aparece con más claridad el esquema trascendental de salvación, en una exposición a la vez ritual, imaginativa y conceptual, es en el mito de Osiris, en su versión más completa y amplia, la del capítulo 17 del *Libro de los muertos*^[20].

La diosa madre Nut, el cielo, se une a la tierra, el dios Geb, y engendran tres hijos, el dios Osiris, la diosa Isis, y el dios Seth.

Osiris y su hermana-esposa Isis, se unen y rigen el mundo mientras que Seth, envidioso y celoso de Osiris, lo mata, lo descuartiza y esparce sus trozos por la tierra. Isis, la hermana-esposa recoge todos los pedazos de Osiris y lo retorna a la vida. Se unen de nuevo y nace Horus el joven, símbolo y expresión de la divinidad que cuida y acompaña a todos los mortales.

[18] Himno de Íos (III dC) en: E. MUÑIZ GRIJALBO, *Himnos a Isis* (Trotta, Madrid 2006) 92.

[19] En los himnos a Isis de la época alejandrina y de los comienzos de la Antigüedad, Isis aparece como la que cancela los sacrificios humanos. Cf. MUÑIZ GRIJALBO, *Himnos a Isis*.

[20] *Libro de los muertos*, 44-58. En el *Poema de Gilgamesh*, la salvación de Enkidu, su salida de los infiernos, se recoge en la tablilla XII y última.

Las formas mitológicas imaginativas están en correlación con los conceptos teológicos cristianos, y las dos series expresan un mismo esquema soteriológico trascendental. La congruencia de las tres series puede representarse en la siguiente tabla:

	A Figuras mitológicas	B Conceptos teológicos	C Esquema trascendental
1.- Antes de la creación	Urano y Gea Zeus y Deméter Nut y Geb	Dios trino Tres personas y una naturaleza	Dios creador
2.- Creación Encarnación	Hades desposa a Perséfone Osiris-Isis-Set, hermanos	Logos encarnado Una naturaleza dos personas	Divinidad humanizada
3.- Mal total Bajada del dios-humano	Perséfone encerrada en Hades Osiris troceado y repartido Sacrificados al Minotauro	Muerte de Jesús Descenso a los infiernos	Divinidad repartida y compartida por todos los hombres
3.- Rescate del hombre	Deméter rescata a Perséfone Isis recompone a Osiris Teseo mata al Minotauro	Institución de Eucaristía Resurrección de Jesús	Rescate de los hombres
4.- Unión de rescatados	Osiris e Isis se unen y nace Horus	Iglesia Celebración Eucarística	Comunidad en camino a la salvación
5.- Salvación	Salvación de los hombres	Salvación de toda la humanidad	Escatología final universal

El esquema vale para las variantes mitológicas de Osiris, para las de Isis y para las de Horus, en las diversas capitales y diversas épocas del imperio egipcio, del imperio griego y del imperio romano. Lo mismo cabe decir en relación con las variantes en el espacio y en el tiempo, de Deméter y Perséfone, de Ceres y Proserpina, Orfeo y Eurídice, de Dionisos, hijo de Zeus y Perséfone, que muere y resucita cada año como su madre, y otras figuras análogas.

Asimismo, el esquema es válido para las formulaciones teológicas de Arrio, Sabelio, las diferentes gnosis, Nicea, etc. Tanto en el caso de las figuras mitológicas como en el de las formulaciones teológicas, los ritos de iniciación y los sacramentos de la Nueva Ley registran variaciones litúrgicas, que resaltan unos u otros aspectos del proceso de salvación.

En el aspecto teórico, imaginativo o intelectual, las diferencias se refieren al modo de entender la humanización y abajamiento de la divinidad, y al modo de entender la divinización y glorificación de lo humano. Es decir, las discrepancias están en los diversos modos de señalar la identidad y la diferencia entre lo divino y lo humano.

El esquema es válido igualmente para el islam y sus variantes.

A partir del Calcolítico y del descubrimiento de mal como muerte eterna, se abren los binomios de categorías que roturan y delimitan la existencia del hombre histórico: inmortalidad/muerte, salvación/condenación, inocencia/pecado, espíritu/materia, eternidad/temporalidad.

Así aparece y se perfila lo que se llama el “espíritu”, como el poseedor de un tipo de vida, diferenciada de y contrapuesta a la de los vivientes que tienen “materia”. El espíritu, y los espíritus, aparecen, pues, como diferenciaciones cualitativas, específicas, de una noción originaria de fuerza viva, de una vida que implica movimiento y actividad.

A partir también del Calcolítico, y a pesar de que el destino eterno se concibe como remuneración del comportamiento terreno, el poder salvador es capaz de cancelar cualquier comportamiento perverso.

Los rituales místéricos son de tal eficacia soteriológica, que cancelan los muchos pecados del iniciado, provocando la

envidia, los celos y la ira de los no iniciados, como en el siglo V AdC documenta Sófocles^[21]:

¡Cómo! ¿Quieres decir que Patecio, el ladrón, tendrá una porción mejor en el Más Allá que Epaminondas, sólo porque es iniciado?

§ 11.- Espíritu y mal, biografía e historia

La muerte eterna se descubre a la vez que se descubre la identidad individual. La muerte eterna es el mal absoluto no solamente porque es eterna, sino también porque es individual. O bien, es la muerte individual la que permite comprender el nuevo sentido del mal, que aparece en el *Poema de Gilgamesh* y en el *Libro de los muertos*, y que se mantiene así hasta la actualidad.

El faraón Pepi II (2246-2152 AdC), último de la VI dinastía, y uno de los últimos del Imperio Antiguo, con capital en Menfis, construye pirámides para las tumbas de sus esposas^[22], lo que significa que la inmortalidad ya no es solo privilegio de faraón, sino que alcanza también a ellas.

Al final de la XII Dinastía (1980-1790 AdC), que coincide con la parte principal del Imperio Medio, con predominio religioso de Tebas, se registran cambios en el culto que dan lugar al uso de la momificación y de los rituales fúnebres por parte de la nobleza, y, en general, por parte de los ciudadanos corrientes (que tienen posibilidad de costárselo). Es decir, la inmortalidad individual se extiende a todos los habitantes del reino^[23].

A comienzos del segundo milenio AdC, los egipcios, al igual que Gilgamesh, junto con los sumerios, babilonios y micénicos,

[21] Frag. 573 de Sófocles, citado por Cicerón, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 4. Citado en MUÑIZ GRIJALBO, *Himnos a Isis*, 2006, 26 nota.

[22] https://en.wikipedia.org/wiki/Pepi_II_Neferkare

[23] O. PIULATS, "El mito de Osiris", en *Raphisa*, 7 (2020); R. AGUSTÍ TORRES, *Textos funerarios del antiguo Egipto* (Sociedad española de egiptología, edición digital).

desarrollan su vida ordinaria habiendo incorporado la vivencia de la muerte eterna y la de la salvación eterna, y consiguientemente tienen autoconciencia de ser espíritus y vivientes individuales.

A lo largo del segundo milenio, en el que Moisés (quizá 1391-1271 AdC) organiza al pueblo hebreo y lo conduce a la ocupación y fundación de Israel, la autoconciencia de la espiritualidad e inmortalidad individual parece establecida en Oriente Medio y el sudeste de Europa.

El sistema sacramental de las religiones queda referido a unos individuos que ya están más constituidos en su individualidad de lo que lo están los individuos paleolíticos y neolíticos cuando celebran los ritos de paso.

Los sistemas sacramentales calcolíticos individualizan mucho más a unos vivientes que ya están muy individualizados. En el Calcolítico la profesión determina la forma de vida de cada miembro de la comunidad, que empieza ya a tener su propia biografía^[24].

Cuando los hombres empiezan a tener una individualidad bien definida, su biografía queda recogida en la escatología, es decir en el tránsito de la muerte eterna al juicio final y a la salvación eterna. Y eso es lo que se registra en los ritos que integran los *Textos de los sarcófagos*, y el *Libro de los muertos*.

Los sistemas sacramentales egipcios tienen como punto principal lo que en el cristianismo es la unción de enfermos, rito en el que se incluye el simbolismo que tienen los sacramentos del bautismo y la eucaristía en el cristianismo.

En líneas generales, parece bastante establecido en el sentido común de las comunidades de Oriente Medio, que el espíritu es la parte del viviente, o la parte de su vida, que no resulta afectada por la muerte o que triunfa sobre ella. El que sucumbe a ella es otro viviente, u otra parte de él, la parte carnal, material o no espiritual en su totalidad.

[24] Cf. OORA, formas de vida, §§ 16-17.

Los hombres parecen tener claro, en los momentos iniciales y también en los posteriores, que son espíritus, es decir, que son inmortales, y así se refleja en el léxico antropológico más antiguo. Quizá no está claro inicialmente la relación que hay entre unos tipos de vida mortal y unos tipos de vida inmortal.

Parece estar claro, para el rey en Sumer y el Faraón en Egipto en el milenio tercero AdC, que ellos son inmortales, mientras que no lo está para Abraham ni para Moisés, y posteriormente, llega a estar claro que muchos hombres lo son. Pero no llega a haber unanimidad sobre el modo en que lo son, o el grado.

Históricamente lo que sea el viviente espiritual, o la parte espiritual del viviente terreno, resulta del modo y el grado en que el viviente terreno, incluido el hombre, es mortal en parte y es en parte inmortal. Y eso que es depende de o se manifiesta en lo que hace, en lo que puede. Un rey es inmortal o merece serlo, y quizá un héroe también, pero un esclavo, no tanto, o no en absoluto.

§ 12.- El origen del mal. El Popol Vuh, la Teogonía y el Génesis

Cuando en el Calcolítico se componen los relatos sobre la Creación, se recoge, en algunos de ellos, un relato sobre la aparición del mal, que suele tener dos momentos, una acción transgresora por parte del hombre, y un castigo por parte de la divinidad.

Ese castigo no es el Diluvio. El Diluvio, y en general las destrucciones sucesivas de la sociedad humana, no tienen el rasgo más característico del castigo correspondiente a la primera transgresión, que es una especie de trastocamiento psicofisiológico.

El material y el contenido inicial son los ritos paleolíticos y los pequeños relatos neolíticos. Los mapuches instalados en el sur de Chile probablemente en el pleistoceno, han vivido allí el final de la Edad del Hielo, pero no han desarrollado una cultura

neolítica de asentamientos agrícolas y ganaderos hasta después de la conquista española, quizá hasta después de la independencia. Poseen relatos simples, reelaborados en diversos periodos de su historia. Entre una amplia variedad de versiones, el siguiente relato parece uno de los más sencillos y antiguos^[25]:

Antes de la actual humanidad vivían otros hombres. Un día, la serpiente marina Kai Kai Vilú decidió exterminarlos ahogándolos con el agua del mar. La serpiente buena Treng Treng Vilú se compadeció de los humanos y los condujo a las montañas para salvarlos, así mismo hizo crecer el tamaño de estas a medida que Kai Kai hacía crecer el mar. El duelo entre estos dos espíritus fue largo y significó la muerte de muchos hombres, a quienes Treng Treng los convirtió en aves, peces y lobos marinos. Solo un puñado de hombres sobrevivió (los antepasados de los mapuches) y tras hacer un Nguillatún o ceremonia lograron aplacar a Kai Kai y luego poblar la tierra. Sin embargo, ante sus maldades Treng Treng les envió erupciones de volcanes, que los obligaron a vivir en territorios más seguros donde no están expuestos a los maremotos que les envía Kai Kai o las erupciones de Treng Treng.

El relato mapuche no refiere la caída primordial o la transgresión originaria. En cambio, el *Popol Vuh sí da cuenta de eso*. En el capítulo 2 de la tercera parte, refiere que los hombres fueron creados directamente por los dioses, que no nacieron de ascendientes humanos y que no tenían nombres patronímicos, o sea, apellidos. Eran hermosos y dotados de sabiduría, pero para que no se llenaran de soberbia por ser igual que sus creadores, los dioses les despojaron de ese don^[26]:

[25] C. VILLAGRANA - M. A. VIDELA, "El mito del origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: una reflexión en torno a las imágenes de *filu - filoko - piru*", en *Magallania* (Chile) 46 (2018) 249-266.

[26] *Popol Vuh*, parte III, cap. 2, 264-266.

Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón. Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra. Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; enseguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam.

[..]

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra. Pero el Formador y el Creador no oyeron esto con gusto. No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: ¿Qué haremos ahora con ellos? ¿Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que solo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen ¿Acaso no son por naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses?

[..]

Así hablaron y enseguida cambiaron la naturaleza de sus obras, de sus criaturas. Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos.

Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio [de la raza quiché].

En ámbito indoeuropeo, Platón recoge mitos sobre el origen del fuego, datado en tiempos anteriores al milenio 50 e incluso anteriores al milenio 100 AdC, en que la acción de Prometeo, susceptible de diversas valoraciones éticas, se presenta como transgresión originaria, y desencadena la aparición del mal y del castigo (*Protágoras*, 320d-321d).

El mito de Prometeo contiene elementos hindúes, sumerios y de otras fuentes, que relatan el origen del hombre, de la mujer, del mal, y cuenta con numerosas versiones elaboradas en el Neolítico y el Calcolítico. Una de esas versiones es la que recoge Hesíodo en *Teogonía* (vv. 570-618). El origen del mal se explica en la forma de una venganza de Zeus^[27]:

Los dioses tienen oculto el sustento de los hombres; pues de otro modo fácilmente podrías trabajar en un sólo día, de manera que tuvieras para un año, aún sin hacer nada. Al instante podrías poner el timón sobre el humo del hogar y se habría terminado la labor de los bueyes y de los pacientes mulos. Pero Zeus lo escondió, irritado en su corazón, porque le engañó Prometeo de mente tortuosa. Por ello, preparó tristes preocupaciones para los hombres y les ocultó el fuego. Pero, a su vez, el noble hijo de Jápeto lo robó para los hombres al providente Zeus escondiéndolo en el hueco de una cañaheja sin que lo advirtiera Zeus que se complace con el rayo. Y lleno de cólera, Zeus que amontona las nubes le dijo: “¡Hijo de Jápeto, que sobre todos destacas en conocer astucias!, te gozas de haberme robado el fuego y de haber engañado mi ánimo, gran calamidad para ti mismo y para los hombres futuros. Yo, a cambio del fuego, les daré un mal con que todos se alegren en su corazón complaciéndose en su propia desgracia”.

[27] HESÍODO, *Obras y fragmentos* (Gredos, Madrid 1978) vv. 570-618, pp. 96-97.

Así dijo y se echó a reír el padre de hombres y dioses y ordenó al muy ilustre Hefesto que inmediatamente mezclara tierra con agua, que le infundiera voz humana y fuerza y formara una hermosa y encantadora figura de doncella que igualara en el rostro a las diosas inmortales. Luego ordenó que Atenea le enseñara sus labores, a tejer la tela de fino trabajo. A la dorada Afrodita le mandó que vertiera sobre su cabeza la gracia, un irresistible deseo y cautivadores encantos; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó que pusiera en ella un espíritu cínico y un carácter voluble.

El castigo de Zeus consiste en desencadenar las fuerzas incontrolables de las llamadas pasiones sociales (poder, tener y valer), de las pasiones que en los periodos ilustrados griego, romano y europeo, se denominan los siete pecados capitales (soberbia, avaricia, lujuria, ira, etc.). El castigo consiste también en conferir habilidad para las acciones paradigmáticas del daño como mentir, seducir, etc., y en generar conflictividad entre el hombre y la mujer, en la relación intersubjetiva entre el hombre y la mujer.

El origen del mal y de la caída se refiere en la tradición judeocristiana según el relato del *Libro del Génesis*, 3, 1-24:

1 La serpiente era más astuta que las demás bestias del campo que el Señor había hecho.

2 Y dijo a la mujer: «¿Conque Dios os ha dicho que no comáis de ningún árbol del jardín?».

3 La mujer contestó a la serpiente: «Podemos comer los frutos de los árboles del jardín; pero del fruto del árbol que está en mitad del jardín nos ha dicho Dios: “No comáis de él ni lo toquéis, de lo contrario moriréis”».

4 La serpiente replicó a la mujer: «No, no moriréis;

5 es que Dios sabe que el día en que comáis de él, se os abrirán los ojos, y seréis como Dios en el conocimiento del bien y el mal».

6 Entonces la mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno de comer, atrayente a los ojos y deseable para lograr inteligencia; así que tomó de su fruto y comió. Luego se lo dio a su marido, que también comió.

7 Se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron que estaban desnudos; y entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron.

8 Cuando oyeron la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, Adán y su mujer se escondieron de la vista del Señor Dios entre los árboles del jardín.

9 El Señor Dios llamó a Adán y le dijo: «¿Dónde estás?». 10 Él contestó: «Oí tu ruido en el jardín, me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí».

11 El Señor Dios le replicó: «¿Quién te informó de que estabas desnudo?, ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?».

12 Adán respondió: «La mujer que me diste como compañera me ofreció del fruto y comí».

13 El Señor Dios dijo a la mujer: «¿Qué has hecho?». La mujer respondió: «La serpiente me sedujo y comí».

14 El Señor Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho eso, maldita tú entre todo el ganado y todas las fieras del campo; te arrastrarás sobre el vientre y comerás polvo toda tu vida;

15 pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; esta te aplastará la cabeza cuando tú la hieras en el talón».

16 A la mujer le dijo: «Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará».

17 A Adán le dijo: «Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol del que te prohibí, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas;

18 brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo.

- 19 Comerás el pan con sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste sacado; pues eres polvo y al polvo volverás».
- 20 Adán llamó a su mujer Eva, por ser la madre de todos los que viven.
- 21 El Señor Dios hizo túnicas de piel para Adán y su mujer, y los vistió.
- 22 Y el Señor Dios dijo: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros en el conocimiento del bien y el mal; no vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre».
- 23 El Señor Dios lo expulsó del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado.
- 24 Echó al hombre, y a oriente del jardín de Edén colocó a los querubines y una espada llameante que brillaba, para cerrar el camino del árbol de la vida.

El relato hebreo describe, al igual que el griego, un medio agrícola, y numerosos procesos psico-sociológicos: la seducción, la mentira, la lucha por el poder, y otros. En el caso griego se trata de una lucha por un conocimiento más bien técnico, y en el caso hebreo se trata de una lucha por el conocimiento del bien y del mal, aunque, obviamente, las categorías de lo técnico y lo ético no están diferenciadas en el Neolítico.

El relato hebreo refiere 1) la sujeción inicial al poder divino, 2) la seducción del animal espíritu, 3) la transgresión protagonizada por la mujer, 4) la transgresión del hombre inducido por la mujer, 5) el distanciamiento y ocultamiento de la pareja humana respecto de Dios, 6) el encuentro entre los humanos y Dios, descubrimiento y confesión y la culpa, 7) el castigo para el animal espíritu seductor, 8) el castigo para la mujer, que es el dolor en el parto y la sujeción al hombre, propia del régimen patriarcal que se instaura en el Neolítico, 9) el castigo para el hombre, que consiste en el duro trabajo agrícola del Neolítico, y en morir según

la modalidad de “volver al polvo”, 10) la ayuda prestada por dios a la pareja humana haciéndoles vestidos, 11) la expulsión del jardín del Edén y establecimiento de querubines como guardianes para impedir al hombre el acceso al “árbol de la ciencia del bien y del mal”, 12) la experiencia o vivencia de la desnudez, del aparecer desnudos, el miedo a quedar manifiestos en dicha desnudez.

En los relatos paleolíticos del origen del mal, por ejemplo, el de los mapuches y el de los cheroquis, donde no aparecen rasgos neolíticos ni calcolíticos, se diferencia débilmente entre los dos órdenes de vida, entre el orden originario, de la inocencia, la armonía y el bien, y el orden secundario o derivado, que es el de la alternancia entre concordancia y discordancia, vida y muerte y, en general, entre bien y mal.

En los relatos del Neolítico avanzado y del Calcolítico, por ejemplo, el de la *Teogonía* y el del *Génesis*, se percibe una diferencia bastante neta entre esos dos órdenes.

Hay muchas descripciones psicológicas en ambos relatos. Sobre ellos, especialmente el del *Génesis*, el cristianismo de Oriente y el de Occidente configuran sus doctrinas sobre el mal y la redención, y quedan profundamente asimilados y entretejidos en la cultura occidental hasta el siglo XX. En concreto, sobre el relato del *Génesis*, que es una de las referencias clave de la evangelización paulina, se elabora la dogmática de la soteriología cristiana romana, según una determinada interpretación.

En la Antigüedad, tras la amplia gama de fenómenos psicológicos, expresada narrativa y literariamente en los relatos sagrados calcolíticos, y tras la aparición de la episteme lógica y ontológica, la diferencia entre vida espiritual y vida terrena, entre bien y mal, se formula y elabora ontológicamente de un modo minucioso.

§ 13.- Espíritu y materia. La levitación en los buenos y malos espíritus

La noción de espíritu y la terminología correspondiente resulta, por una parte, de un triple proceso de desarrollo psicosocial y sociocultural, y, por otra, de la consolidación de las categorías ontológicas en el Calcolítico y en la Antigüedad.

Por lo que se refiere al desarrollo psicosocial y sociocultural, el triple proceso de desarrollo y de maduración lleva consigo: 1) un proceso psico-fisiológico u orgánico y subjetivo; 2) un proceso sociocultural o social organizativo; y 3) un proceso lógico-lingüístico o ideal.

Estos procesos se dan en el individuo y en la especie. Mediante ellos el niño pasa la adolescencia y llega a la mayoría de edad, a la maduración del intelecto y de la voluntad, y a la plena responsabilidad moral. Análogamente, la especie humana pasa, como se ha dicho, de una cierta infancia a una cierta adolescencia, y a una mayoría de edad intelectual y moral, de orden psicológico y sociocultural.

Por lo que se refiere a la consolidación de las categorías lingüísticas y filosóficas, en el Calcolítico y la Antigüedad, con el nacimiento del lenguaje ordinario y la escritura, se genera la posibilidad de discernir sobre el carácter espiritual o material de los vivientes orgánicos en general, vegetales, animales y humanos. En concreto, nacen entonces las lenguas indoeuropeas y se generan las categorías lingüísticas y las filosóficas, y, entre ellas, surgen las nociones de materia, cantidad, etc., con sus propiedades^[28].

En el Paleolítico no hay lenguaje ordinario ni escritura, no hay materia, ni contraposición entre materia y espíritu como dos órdenes enfrentados. Sólo hay vivientes, y hay ritos, cantos y léxico.

[28] Cf. MORN, §§ 38-39

En el Neolítico, en el periodo heraclida, se forma la noción de naturaleza, desglosada en cuatro fuerzas o cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego, domesticados por Heracles^[29].

Cada una de las cuatro fuerzas o elementos son una divinidad que da lugar a su propio orden de divinidades, y esa diferenciación se consolida en el Calcolítico, en tanto espíritus más perfilados y definidos.

Estos nuevos órdenes de divinidades expresan la transición del animismo primitivo a las nuevas formas de la religión en el conjunto de las nuevas prácticas en relación con los metales, los números, los astros, los difuntos, etc., es decir, expresan el nacimiento de la alquimia, la astrología, la numerología, la nigromancia, y otros saberes que se perfilan en la época histórica.

En el Calcolítico y la Antigüedad el intelecto desarrolla el lenguaje, la matemática y la escritura, descubre el mundo ideal y sustancial, que es el de los números, el del contenido de la escritura, y el del principio de los seres.

El eje del universo viene definido por la física y la metafísica, que determinan la organización de los cuatro elementos. El antiguo *axis mundi* simbolizado por el árbol de la vida, es representado ahora por el eje de rotación y el centro de gravedad físico del sol y de la tierra, y por el centro de gravedad metafísico del poder creador.

La duración de los dioses se parece a la de los números, a la de las leyes grabadas en piedra, a la de la piedra misma con la que se hace el templo, figura del universo, y a la del principio de la vida.

Se comprende mejor y de un modo nuevo el modo de ser y de actuar de la divinidad, del principio de la vida, y el de las divinidades menores y auxiliares. Son fuerzas divinas y eternas, que mueven el universo y cada una de las realidades materiales, como en el Paleolítico y en el comienzo de la neolitización el sol era ayudado por una corte de estrellas, rayos, etc.

[29] Cf. MORN, §§ 21-22.

El logos matemático y el logos lingüístico son la expresión del intelecto, expresión objetiva que permite al intelecto mismo, al ser humano, acceder a su mayoría de edad, a encontrarse consigo mismo y a comprenderse a sí mismo como espíritu, como viviente mortal y como espíritu quizá inmortal, animado por el supremo principio vital que anima a todas las realidades^[30].

La fuerza inteligente, que era un único principio, se diferencia en el Calcolítico en principio físico, principio psíquico, principio intelectual y principio espiritual. Correlativamente, el animismo originario, o la unidad indiferenciada del principio, da lugar a cuatro aspectos del principio o a cuatro principios diferentes, que siguen siendo el único principio del vivir y del ser, pero ahora diferenciado en sus aspectos.

Los principios o los aspectos del principio son: un principio físico y material, que puede estar ligado a la muerte y al mal, y que se vincula a la tierra y se simboliza por ella. Un principio vital, que contiene los principios vitales, ligados también a la vida y a la muerte, que se suele vincular al agua y se simboliza por ella. Un principio intelectual, que contiene los principios del ser y del no ser, que se suele vincular al aire y se simboliza por él. Un principio espiritual, que contiene el principio del amor y de la unidad, que se suele vincular al fuego y se simboliza por él.

Elementos físicos y principios ontológicos	Tierra	Agua	Aire	Fuego
Principio espiritual				<i>Eros</i> , amor
Principio intelectual			<i>Nous</i> , logos	
Principio vital Principio psíquico		<i>Psiché</i> , alma		
Fuerza divina Principio físico	Elemento indeterminado (<i>Ápeiron</i>)			

[30] La caracterización reflexiva y teórica de ese principio corresponde a la teología de las diversas religiones.

Los elementos diferenciados en el Neolítico se articulan con los principios perfilados en el Calcolítico, según un orden espacial que expresa la jerarquía ontológica y también la jerarquía moral del bien y el mal.

La tierra, la quietud, lo muerto y el mal se ubican abajo. La vida, el movimiento, la mezcla y la fluidez, se ubican sobre la tierra. La inteligencia, el orden, el cálculo, el saber, se ubican más arriba. La luz, el amor, la máxima rapidez de lo instantáneo, la fusión, el bien supremo y la unión se ubican arriba.

El principio vital de los vivientes, el alma, sale del cuerpo y flota, levita. Los espíritus y los dioses son de luz, y enseñorean los espacios. También levitan, no tardan en los traslados.

Pero hay espíritus malos, que también levitan, y son rápidos como la luz, aunque su reino es el de la muerte, lo que está abajo, en lo inferior, en los infiernos.

El hecho de que estos cuatro estados de la materia y estos cuatro aspectos del principio, o estos cuatro principios, estén diferenciados no quiere decir que estén separados ni que estén bien distinguidos. No están separados, y no están distinguidos suficientemente, sino precariamente (y seguramente continúan estando así).

§ 14.- Del animismo originario a la daimonología de las sociedades complejas

En el orden físico, tierra y agua son elementos de la *physis*, son materia. En el orden moral, representan la vida, la mezcla, el mal y el caos. En el orden físico, aire y fuego son materia, *physis*, y en el orden moral representan el amor, lo puro, la velocidad infinita, la unión. Son el bien, el espíritu.

La gravedad, la masa, la oscuridad, es materia y es mal, y la liviandad, la velocidad, el aire y la luz, la claridad, que también son materia, son lo bueno y lo espiritual. En la Antigüedad,

quizá a partir de Platón, el intelecto y el espíritu pierden su carácter material, y son solamente “espíritu”.

No obstante, en la escuela estoica, el espíritu se sigue concibiendo como material, y así es como lo conciben también algunos maestros espirituales y filósofos como Eckart^[31]. A partir de Descartes el intelecto y el espíritu se definen como lo carente de extensión espacial.

A partir de Newton la noción de materia es reemplazada en la física por la noción de masa. A partir de Einstein la noción de “entidades físicas” se definen como las que están distendidas en el tiempo y se desplazan con una velocidad siempre finita, que no supera los 300.000 km/s. A partir de Planck, la física cuántica define y describe procesos reproducidos simultáneamente en escenarios espaciales separados y distantes.

En cierto sentido la física cuántica, en la medida en que anula algunas de las antiguas definiciones, obliga a definir de un modo nuevo y mejor delimitado las nociones de materia y espíritu.

Lo que para los cazadores recolectores y para los hombres del Paleolítico era la parte de fuerza inteligente que había en cada cosa (animismo), en el Calcolítico es el aspecto del principio o el “espíritu” de cada cosa. Ese “espíritu” puede imponer su propio dinamismo o poder a la cosa o al organismo y separarlo del lugar que ocupa, es decir, puede hacerlo “levitar”, y también puede separarse de la cosa, pasar a ocupar otra ubicación, volver luego a su ubicación habitual o “natural”.

En términos generales, en el Calcolítico el principio del organismo viviente genera el nuevo organismo viviente, creando, por una parte, en alma y espíritu (*psyché* y *nous*), y por otra, un doble de ese espíritu, vivo y consciente, pero no orgánico, que forma parte diferenciada de cualquier realidad, sean minerales, vegetales, animales o cuerpos celestes. En Grecia ese doble espiritual

[31] Cf. M. PAGANO, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (Mimesis, Milano-Udine 2011).

del ente físico recibe el nombre de *dáimon* y en Roma el *genius*, como consta en el léxico antropológico primitivo indicado anteriormente (§ 5)^[32].

Los espíritus son, también, la realidad viva y consciente que forma parte diferenciada de las entidades artificiales como los templos, las ciudades y los estados, y de los entes ideales como los números y las órbitas celestes.

El animismo paleolítico y neolítico se transmuta en el Calcolítico en daimonología y angelología. Entonces las fuerzas que en los periodos anteriores actúan unas veces en beneficio y otras en perjuicio de los hombres, o como fuerzas polivalentes desde el punto de vista vital moral, se van agrupando en dos grandes clases de espíritus, a saber, los buenos y los malos.

En la medida en que los reinos y ciudades tienen sus espíritus protectores, cuanto las entidades políticas se enfrentan los espíritus protectores siguen ejerciendo su oficio en ambos bandos, como se percibe bien en la *Iliada*, pero no por eso se convierten en “malos espíritus”. Los malos espíritus no son los que protegen a los pueblos que tienen a su custodia. Son los que impiden al hombre la salvación y procuran su muerte eterna.

§ 15.- Ruptura y reajuste del orden cósmico. Astrología, alquimia y magia

Con el paso del Paleolítico al Neolítico y al Calcolítico se produce un cambio de escala en la imagen del universo. En el

[32] En hebreo bíblico se designa con el término *mal'ākh*, que se traduce al griego como *angelos* (mensajero) y al latín como *angelus* (mensajero). En la lengua Avesta, se designa como *Fravashi*, que es un espíritu personal de un individuo, ya sea difunto, vivo o aún no nacido (cf. <https://en.wikipedia.org/wiki/Fravashi>). Para una visión más de conjunto, cf. ROREM. Para una visión especializada, cf. E. PACHOUMI, “The religious-philosophical concept of personal *daimon* and the magico-theurgic ritual of *systasis* in the greek magical papyri”, en *Philologus, Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption* 157 (2013) 46-69; cf. S. MECCI, “Il demone di Socrate nel medioplatonismo”, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 97 (2018) 56-75.

orden del macrocosmos, el *axis mundi* pasa del árbol de la vida al eje de rotación de las constelaciones y las esferas celestes, y en el orden del microcosmos, los principios de la vida siguen en las plantas y en los espíritus animales, pero se encuentran también en los espíritus minerales, y además se descubre la continuidad entre todos ellos.

En el orden del macrocosmos se produce un desarrollo de la astronomía y la astrología, y en el del microcosmos un desarrollo de la magia y de la alquimia, tales que, además, se percibe la convergencia de ambos entre sí.

La unidad de la astronomía y la astrología con la magia y la alquimia permite una comprensión global del universo y una interacción con él, que será ya patrimonio de la humanidad. Esa unidad registra versiones diversas, cada vez más completas, en ediciones diversas, desde esa primera edición del Calcolítico hasta la de la cuarta revolución industrial, con la convergencia de física, biología e informática, y las que le sucedan.

La unidad calcolítica del macrocosmos y el microcosmos, del mundo sideral y el de los vivientes orgánicos, queda recogida en las correspondencias entre astros, minerales, vegetales, animales, entes ideales y artificiales, que se ha mostrado antes al tratar de la unidad de los poderes cósmicos (§ 6).

En la nueva unidad del macrocosmos y el microcosmos, hay una experiencia de la vida que resulta nueva, una comprensión del mal completamente nuevo, y una mutación de las religiones y de los procedimientos y recursos para hacerle frente.

Una vista panorámica de estas fases de la comprensión de la vida y del mal, y de las correspondientes fases de configuración de las religiones, puede representarse en la siguiente tabla:

	Paleolítico	Neolítico	Calcolítico	Antigüedad
Tipo de vida	Caza y recolección	Seminómadas Asentamientos	Sociedades estatales urbanas Imperios	Imperios Era axial
Tipo de religión	Culto y ritos	Ritos y ley Culto y moral Proto-mitos	Historia sagrada Revelación Mitos, Salvación	Relig. místicas Dogmas, Plegaria Mística
Tipo de sociedad	Estado de naturaleza	Agricultura ganadería	Estado civil Polis	Sociedad global Humanidad
Tipo de psique	Infantil	Adolescente Imaginativa Organizativa	Adulta Intelecto racional Logos, geometría	Madura Intelecto racional
Tipo de guía religioso	Chaman y jefe	Chaman, jefe, rey, héroe, Hércules	Sacerdotes, magos, profetas Mesías, salvador	Religiones institucionales Iglesias
Tipo de bien y mal terrenos	Enfermedad Catástrofes naturales	Guerras, dominios Descendencia, posesiones, ruina, olvido	Reino, ciudad Abusos, pecados. Pecado original	Reflexión sobre el alcance metafísico del pecado
Tipo de bien y mal eternos			Muerte, juicio Infierno, gloria	Unión mística purificación

CAPÍTULO III

COSMOLOGÍA DEL MAL EN LA ANTIGÜEDAD. EL INFIERNO DE LOS CONDENADOS

- § 16.- *Tiempo y redención en el Calcolítico*
- § 17.- *El mal en Oriente y en Occidente*
- § 18.- *La cosmología del mal y el nuevo Axis mundi*
- § 19.- *El tiempo de la especie y del individuo. El mal en la historia y en la biografía*
- § 20.- *Sentido calcolítico occidental del mal. Psicología del pecado*
- § 21.- *Génesis del infierno en la época histórica. El fuego eterno*
- § 22.- *Relatos alejandrinos sobre el origen del mal. Hefestos, Enoch, Job, Gnosis*
- § 23.- *Formas alejandrinas de redención. Hermes Trismegistos*
- § 24.- *La Tabla esmeralda y el Opus Magnum*
- § 25.- *El cosmos atómico y el Axis mundi de Zósimo de Panópolis*

§ 16.- Tiempo y redención en el Calcolítico

Los poderes cósmicos tienen, cada uno, su ritmo de expresión, su tiempo^[1]. El poder de la vida animal y humana, el poder del cielo (Urano), se rige por un tiempo de ciclos lunares, que es generalmente el de los cazadores recolectores. El poder sagrado de la vida agrícola, el poder del sol (Cronos, Saturno), que

[1] Cf. MORN, § 20.

es generalmente el de las aldeas y pequeñas comunidades neolíticas, se rige por un tiempo de ciclos solares, es decir, de años.

El poder sagrado de la vida urbana estatal, que es el de los ministros, militares, intendentes, metalúrgicos y urbanistas, se rige por un tiempo que puede alargarse y acortarse según designio propio, es decir, se rige por un tiempo objetivo, que puede articular miles de años con unas pocas semanas, un tiempo sideral (*Jronos*) sobre el que se pueden recortar y disponer todos los tiempos mediante números y cálculos^[2].

Además del tiempo objetivo de los calendarios y los cálculos de construcción, regadíos, eclipses, etc., en los comienzos del mundo urbano se utiliza otro tiempo que es el del aedo, el de los relatos, que remite a un comienzo absoluto. A estos dos sentidos del tiempo puede añadirse un tercer sentido, que es el de lo que puede proyectar, prometer y hacer el rey, el faraón.

El tiempo cíclico solar y lunar se pueden unificar con el tiempo sideral, y en ellos se puede advertir el modo en que el poder sagrado se manifiesta y opera desde el principio, tanto en los procesos naturales, que la astronomía neolítica ya ha puesto de manifiesto, como en los procesos históricos, para los cuales la astronomía y la naturaleza suministran unas claves cuyo conjunto constituye la adivinación.

Como puede advertirse en las formas de la adivinación sumeria, pero incluso en otras más primitivas de cazadores recolectores como las de los mapuches y otros^[3], la adivinación es la articulación entre poder sagrado natural, según su acción y efectos correspondientes, y la acción humana libre, la acción humana en tanto que puede ser ejercida u omitida en concurrencia con esos poderes sagrados naturales. Y eso tanto si se trata de una unión sexual, un embarazo o un parto, como si se trata de una cacería, una expedición, una recolección o una batalla. Esto es

[2] Se reproduce aquí parte de lo expuesto en ROREM, § 18: "Integración de los sentidos del tiempo. Historia, adivinación y revelación".

[3] Cf. MORN, § 50.

así en la adivinación y en los calendarios incas^[4] como en el calendario sumerio de Nippur^[5], o como en el romano.

Sobre una síntesis de los sentidos del tiempo cíclico natural, sideral y objetivo, por una parte, y épico mitológico, por otra, se añade en el Calcolítico el sentido del tiempo que viene dado por las técnicas de la metalurgia, y que es el del poder de transformar una cosa en otra en un instante^[6]. Es el sentido del tiempo de la acción sagrada no natural, sino libre, y de la acción regia, también libre, que se asocia a la sagrada.

El instante se muestra también en la aparición del mal, que, en casi todas las culturas y religiones, no es un proceso, sino un acto, frecuentemente vinculado a la creación y simultáneo con ella. En cambio, la reparación subsiguiente, la redención, aunque integre numerosos actos instantáneos, es generalmente un proceso.

El tiempo épico del mito, el tiempo del relato y del aedo, que ya integra los tiempos naturales y el objetivo, puede integrar también el tiempo de los poderes sagrados y regios libres, el tiempo de la metalurgia, y puede entonces finalizar procesos históricos en términos parecidos a los procesos de la naturaleza, es decir, en términos de resultados positivos, de final feliz, de restauración, reparación y redención. De este modo la restauración, reparación o redención pueden concebirse en términos de procesos naturales y a la vez libres, resultado de la decisión de los dioses.

Probablemente la proliferación de procesos de caída, transformación, restauración, reparación y redención en los mitos calcolíticos de los pueblos indoeuropeos, resulta posible por la integración de todos estos sentidos del tiempo y especialmente por la experiencia de la metalurgia. Quizá esta experiencia permite

[4] Cf. MORN, §35.

[5] Cf. ROREM, § 47.2.

[6] Cf. ROREM, § 4.

añadir al poder sagrado un nuevo sentido y una nueva experiencia del poder, y expresarlo con el término “omnipotencia”.

De esta manera la naturaleza animal, vegetal, sideral, aritmética-ideal y libre-instantánea de las técnicas metalúrgicas, suministran los elementos mediante los cuales es posible llevar a cabo una revelación, una desvelación o una manifestación de los seres divinos a los humanos, y una redención.

§ 17.- El mal en Oriente y en Occidente

El esquema de los órdenes de la vida, del espíritu humano y del origen del mal, que subyace a los diferentes relatos contruidos en el Calcolítico, tiene dos versiones diferentes, la oriental y la occidental, quizá con un juego de versiones intermedias que provienen de Platón y el neoplatonismo.

La diferencia de planteamiento y de doctrina entre Oriente y Occidente deriva, al parecer, de las dos maneras de enfrentarse a los obstáculos de la vida, al mal, y de sobrevivir, por una parte, en los climas esteparios de las culturas occidentales y, por otra, en los climas monzónicos de las orientales^[7].

En los climas esteparios, donde la diferencia de temperaturas extremas en invierno y verano es muy acusada, solamente se sobrevive en una dura lucha contra la naturaleza, en la que la voluntad se impone a las condiciones destructoras del medio.

En los climas monzónicos, donde la temperatura se mantiene sin variaciones extremas y el grado de humedad sobrepasa con frecuencia el 90%, la naturaleza no es destructora, y para sobrevivir el hombre no necesita imponerse a ella. Al contrario, sobrevive si se entrega a ella, si plegándose a ellas se deja envolver y casi aplastar por el calor y la humedad.

[7] Es la tesis desarrollada a partir de la obra de T. WATSUJI, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones* (Sígueme, Salamanca 2006); cf. ROREM, §§ 9-33 y 41.4.

Estas dos maneras de sobrevivir dan lugar a unos hábitos personales y grupales, que encauzan de maneras muy diferentes las concepciones del ser, de la vida y del mal, y las prácticas en relación con el ser, la vida y el mal.

En las religiones occidentales (abrahámicas), la inocencia original pertenece a la que se ha llamado fase 1), y corresponde a la ubicación del hombre en un paraíso situado en la tierra y posterior a la creación, y el origen del mal pertenece a la fase 2), a lo que se denomina caída o pecado original, que es una acción responsable y culpable del hombre.

En las religiones orientales (de reelaboración budista), la inocencia original, fase 1), corresponde a lo que se denomina pre-existencia, a un tipo de existencia junto al ser divino anterior a la creación, y el origen del mal, fase 2), es la creación misma, que se denomina emanación, o generación de la multiplicidad de lo finito, y que es la salida de las criaturas desde la divinidad diferenciándose de ella.

Hay una posición intermedia, propia de diferentes versiones del platonismo medio y del neoplatonismo. En estas versiones la inocencia originaria corresponde a una existencia eterna antes de la creación, o a una existencia terrena paradisiaca, y la caída corresponde a una diferenciación de los seres, que se entiende como emanación en unos casos y como caída en otros, o como ambas cosas a la vez, que es lo que ocurre con las doctrinas origenistas, gnósticas y de otros tipos.

Las características de los dos órdenes de vida que surgen con las versiones calcolíticas de la aparición del mal, según las tres grandes familias de versiones señaladas, se pueden esquematizar en la siguiente tabla:

RELIGIONES	Fase 1) Inocencia Original	Fase 2) Origen del mal
Budistas (orientales)	Preexistencia eterna	Emanación y temporalidad
Abrahámicas (judaísmo, cristianismo, islam)	Existencia paradisiaca tras la creación	Pecado original Acto voluntario de la criatura
Platonismo medio	Preexistencia eterna o Existencia terrena paradisiaca	Generación/ Proceso natural Acción humana/ Caída

Las diferentes condiciones de la vida dan lugar a que el viviente se considere como un viviente orgánico terrenal o como un viviente espiritual. La situación o la condición en que puede encontrarse el viviente humano, el alma o el espíritu, en relación con los nuevos órdenes de la vida que surgen tras la nueva interpretación del origen del hombre y del mal, puede a su vez esquematizarse en la siguiente tabla:

Condición del espíritu humano	En la Preexistencia	Fase 1 En la existencia primera	Fases 2) y 3) En la emanación/ Existencia caída/	Fase 4-a) Tras la muerte Alma separada	Fase 4-b) En Vida eterna
Religiones budistas	Inocencia felicidad	Sufrimiento	Sufrimiento	Transmigración purificación	Felicidad
Religiones abrahámicas		Inocencia felicidad	Muerte/ lucha contra el mal	Purificación Condenación	Felicidad
Platonismo medio	Inocencia felicidad	Desgracia/ lucha contra el mal	Muerte/ lucha contra el mal	Purificación	Felicidad

Las formas de vida mencionadas, son correlativas de las formas de encontrarse el espíritu humano antes o después de la caída, y esas correlaciones derivan de, y a la vez dan lugar a la comprensión del espíritu que surge en la Antigüedad con la sistematización de la ontología.

Los espíritus son vivientes *esencialmente* distintos de los cuerpos materiales porque la muerte, que es el gran episodio para la mente calcólica y para los hombres posteriores, no los destruye, y en cambio a los cuerpos sí.

En los relatos y doctrinas elaborados en el Calcólico, los acontecimientos históricos como el diluvio, el tránsito del nomadismo a los asentamientos seminómadas, la aparición de la agricultura y la ganadería, la aparición de la ciudad y del estado, la aparición del lenguaje y otros, se vinculan a acontecimientos morales como pecados y castigos.

A partir de la Antigüedad, estos acontecimientos históricos con sus correspondientes transformaciones mentales o psíquicas, se interpretan también, además, como transformaciones de alcance ontológico, que dan lugar a la aparición de la muerte, la condenación eterna y la necesidad de salvación. Entonces es cuando surgen las religiones místicas, la filosofía y las ciencias.

§ 18.- La cosmología del mal. El infierno y el nuevo *Axis mundi*

Cuando en el Calcólico se produce la gran escisión entre el ámbito de los inmortales, con su vida eterna del cielo, y el de los mortales, con su vida mortal de la tierra, la cosmología y la ética se sincronizan, y sintonizan lo elevado con el bien y lo bajo con el mal.

En el infierno paleolítico y neolítico, la cosmología y la ética no están diferenciadas, por así decirlo, porque propiamente no tiene una dimensión ética, sino solamente “cosmológica”, como se ha visto. En cuanto a la dimensión ética, el “lugar de los muertos” acoge indistintamente a todos los difuntos, no tiene como comienzo un juicio sobre la conducta, no supone un sufrimiento eterno, y da lugar a un infierno que poco a poco va adquiriendo esas tres características.

En la cosmología calcolítica y antigua, lo máximamente material es la tierra; y los seres malvados, los demonios y las almas de los condenados se representan como lo máximamente oscuro, pesado, y se ubican en las profundidades del universo, en los infiernos. Así se puede ver desde las primeras descripciones iránias hasta la apoteosis representativa de Dante.

El bien y lo máximamente espiritual tiene un lugar y un estatuto físico, y el mal y lo máximamente material también. Lo máximamente espiritual es el fuego, el estado ígneo o luminoso de la “materia”, y los seres divinos, cuyo lugar es el cielo *empíreo*, se representan como fuego y luz desde los mitos sobre Ra en Egipto y Helios en Grecia hasta la *Divina Comedia* (“Paráiso”, XXX), que es, en versión popular, la representación “canónica” de la cultura occidental.

El *axis mundi* calcolítico señala el itinerario espacial del proceso de caída y purificación y redención, de descenso a lo más degradado, impuro y maldito, y de ascenso a lo máximamente puro y redimido. Ese proceso tiene una vertiente material, con numerosas expresiones rituales y doctrinales, de entre las que destaca la alquimia, que arranca precisamente de la metalurgia calcolítica^[8], y una vertiente espiritual, con numerosas expresiones rituales y doctrinales también, que se expresa en la purificación de las religiones orientales y en la redención de las occidentales.

En Sumeria y Babilonia, en Egipto, la India, China y Japón, el infierno va perfilándose tanto cosmológicamente como éticamente, al igual que el *Hades* griego, el *Infernus* romano y el *Sheol* hebreo.

Cosmológicamente, en la medida en que es un “lugar” inferior, denso, oscuro y sin luz, es también frío. A veces, muy frío.

La imaginación irania lo representa como lo más propiamente material, como lo máximamente alejado de lo ígneo y

[8] Cf. M. ELIADE, *Herreros y alquimistas* (Alianza, Madrid 1959).

lo luminoso, o sea, gélido. El infierno primitivo, en la religión irania, tiene una temperatura de cero grados Kelvin, y correspondería a lo que la física actual llama la muerte térmica del universo.

En las religiones orientales, de la India, China y Japón, el frío se alterna con el fuego, porque el proceso de purificación que acontece tras la muerte, tiene lugar mediante el elemento purificador por excelencia, el fuego, que puede transformar lo máximamente material y terrenal en espiritual y celestial^[9].

§ 19.- El tiempo de la especie y del individuo. El mal en la historia y en la biografía

Los relatos calcolíticos vinculan unos acontecimientos a otros, los mencionan y los diferencian, pero no analíticamente, no mediante una reflexión diferenciadora y organizadora de los contenidos, según el orden esencial de las cosas. La episteme, la “ciencia”, la madurez del intelecto, la mayoría de edad, el encuentro del espíritu con su producto, el *logos*, y sobre todo consigo mismo, no acontece hasta la Antigüedad.

La vinculación organizada esencialmente de todos los acontecimientos de la vida social e individual entre sí, es la que van alcanzando, poco a poco, los contenidos de las vivencias de un joven a partir de la mayoría de edad. La conciencia humana, al iniciarse la mayoría de edad, tiene mezclados tanto los acontecimientos mismos como lo que se interpreta como causa de ellos, es decir, lo tiene todo junto y revuelto: la actuación humana, electiva o no, el pecado, el castigo, etc.

La conciencia humana del joven que alcanza la mayoría de edad no contiene de entrada ciencia ni sabiduría. La ciencia y la sabiduría tienen que ser elaboradas, a partir de la experiencia y a lo largo de la vida, aunque ambas cuentan para esa elaboración

[9] G. MINOIS, *Historia de los infiernos* (Paidós, Barcelona 1999), primera parte, *passim*.

con una base insuperable e insuperablemente valiosa también, a saber, el lenguaje natural o lenguaje ordinario, que se forma precisamente en el Calcolítico.

Más tarde, en la Antigüedad, en la era axial, a partir del siglo VI AdC, las dos fuerzas vitales, que vienen caracterizadas como espíritus del bien y espíritus del mal, con las doctrinas de Orfeo y Pitágoras en la cultura griega, y con el descubrimiento socrático de la esencia y la sistematización de la ontología, son caracterizadas como espíritus de diverso signo y como “materia”.

En el Calcolítico occidental nace la historia y nace la psicología como formas de seriar el tiempo de la comunidad y el individual. Obviamente los ritos de paso cumplen esa función desde el Paleolítico más remoto, y quizá la cumplen también en los neandertales y en otras especies del género *homo*. Pero no parece haber una elaboración lingüística autoconsciente de esta seriación del tiempo común, o historia, y del tiempo individual, o biografía, hasta que aparecen las sociedades estatales, el lenguaje ordinario y la escritura en el Oriente Medio en el milenio cuarto AdC.

A partir del Calcolítico el hombre elabora las historias de la aparición del mal, en relación con la nueva cosmología en Oriente, y como resultado de sus acciones en Occidente.

Los cuatro momentos de 1) creación y estado de inocencia originaria, 2) caída y aparición de la muerte y el mal, 3) vida terrena y lucha entre el bien y el mal, y 4) salvación, se corresponden, en cierto modo, con las fases en que la Modernidad se representa, simultánea y paralelamente, el despliegue de la humanidad y el de la existencia individual.

Parece como si la conciencia y las representaciones del tiempo, se proyectasen a la vez sobre la especie y sobre el individuo, a saber, Paleolítico e infancia, Neolítico y adolescencia, Calcolítico y época histórica y, finalmente, mayoría de edad y ancianidad, que se correspondería con la Ilustración y la época actual.

El conjunto de los momentos de la vida se representa, en cada una de las cuatro etapas del desarrollo del hombre, como especie y como individuo, según el grado de desarrollo psicoespiritual, y según el grado de desarrollo socio-cultural. A su vez, en correlación con cada uno de esos momentos o etapas, también el bien y el mal se representan de una u otra manera.

Los grandes periodos temporales de la historia del *homo sapiens*, y las cuatro fases del ciclo de la vida biográfica humana, situados en la primera columna de la izquierda, se corresponden con las formas de comprensión del bien y del mal según la siguiente tabla:

	Fase 1 Inocencia original. No discernimiento	Fase 2 Caída. Mal y muerte. Discernimiento	Fase 3 Vida terrena. Lucha entre bien/mal	Fase 4 Salvación Restauración de felicidad	Descripción del ciclo
Paleolítico Cazadores recolectores/ Infancia	Convivencia de animales, vegetales y astros	Disarmonía entre animales y hombres	Hambre Enfermedad	Convivencia con los poderes sagrados	Cuentos de animales (mapuches, yorubas, etc.)
Neolitización Tribus sedentarias/ Adolescencia	Paraíso Edén	Diluvio Cataclismos Acciones humanas	Hambre Enfermedad Muerte Guerras	Conquista y dominio del mundo	Cantos, relatos de opciones libres (Eva)
Calcolítico Sociedades estatales/ Mayoría de edad, Madurez	Paraíso Jardín del Edén	Bien/mal Muerte Tentaciones por Belleza, Eros, Riqueza, etc.	Pecado, mal Hambre Enfermedad muerte	Conquista del mundo Vida eterna con los dioses	Acciones dramáticas complejas: Epimeteo, Pandora
Época histórica Oriente Occidente Mayoría de edad, Madurez	Oriente: Preexistencia _____ Paraíso terrenal	Emanación y desajustes en lo finito Génesis del mal y de la muerte	Procesos de purificación Redención	Vida con los dioses Recapitulación Vida eterna con Dios	Interpretación teológica de relatos. Enigmas y paradojas

En correlación con la diferencia de los dos grados ontológicos de vida mortal y vida inmortal, la totalidad de la realidad se desglosa en ámbito de la Divinidad y ámbito de la criatura, o Universo creado. En el ámbito de la divinidad se ubica el centro de gravedad metafísico y en el de la creación el centro de gravedad físico. El primero es el orden del ser y el segundo el orden del no ser, que se contraponen como el bien y el mal, el espíritu y la materia, y otros pares de opuestos. El eje que une los dos centros de gravedad es el nuevo *axis mundi*, como se ha dicho antes.

§ 20.- Sentido calcolítico occidental del mal. Psicología del pecado

Los relatos calcolíticos occidentales del origen del universo y del mal sitúan al hombre como protagonista, porque tanto el narrador como los narrados se sienten libres, porque se sienten señores del universo, y porque se sienten en un cierto pie de igualdad con los dioses. Y se sienten así por un motivo bien poderoso, y es que han vivido para contarlo.

De otra manera no podría concebir historias como la del *Génesis* y sus análogas. Si se les contaran a tribus de cazadores recolectores, o a pueblos de culturas no esteparias, no las entenderían, y si las entendieran, les resultarían increíbles. Esa imposibilidad de comprensión, que tienen los hombres de las sociedades urbanas estatales en relación con los relatos paleolíticos, se da también entre los cazadores recolectores actuales en relación con los relatos de las sociedades urbanas. La incompreensión es mutua.

La concepción del pecado como origen del mal en Occidente, a diferencia de Oriente, implica una conciencia de libertad y de protagonismo de una arrogancia inaudita. La descripción de esa libertad y ese protagonismo, en tanto que dado para sí mismo, es el nacimiento de la psicología a la vez que el nacimiento de la historia.

En el Occidente, el hombre es la *prima donna* de la creación y además ejerce de tal, hasta el punto de que se atribuye el logro de desequilibrar todo el universo, y casi de arruinarlo, mediante su actividad.

El pensamiento oriental no alcanza esos niveles de megalomanía. El mal surge de suyo, al exteriorizar Dios sus pensamientos de un modo natural, y no por un acto reflexivo de voluntad. Incluso si la creación fuera un acto reflexivo, tampoco podría evitarse el mal como previamente dado.

Sencillamente porque lo otro que Dios, lo otro que lo absolutamente perfecto, no tiene más remedio que ser imperfecto, y la manifestación de esa imperfección intrínseca es, a la vez, la creación y la expansión del mal en el cosmos.

El mal aparece como desajustes entre la pluralidad de seres emanados, y se produce simplemente por ser imperfectos (por no ser Dios) y por tratarse de muchos en un espacio común.

En el Occidente, el hombre —el superviviente del clima estepario—, lo ejemplifica y lo preludia todo. Cada episodio y cada momento de su vida está compuesto de desajustes, estruendos, choques, rechazos, etc., es decir, pecados, surgidos de un pecado primordial.

Para el Oriente ese pecado primordial es salir del estado de pre-existencia; en cambio, para Occidente, una elección originaria, un acto de voluntad seguido de otros muchos actos. Lo que está en el comienzo de la historia para Oriente es un acontecimiento cosmológico; en cambio, para Occidente, lo inicial del inicio histórico consiste en un acontecimiento psicológico.

Ese pecado primordial, primero se cuenta en relatos muy sencillos que vienen del Paleolítico, y que entonces no podían ser entendidos desde una autoconciencia libre.

Cuando no se puede distinguir entre actos del hombre y actos humanos, entre acción efectiva y acción intencionada, como le pasa a Edipo, el pecado como responsabilidad personal no se puede entender, o cuando el engaño es una estrategia

para la victoria tan inocente moralmente como cualquier otra, como le pasa a Josué, el pecado como culpa tampoco se puede entender.

El pecado, en esos casos, se puede entender sólo como acción que afecta a la totalidad humana y como culpa que afecta a la totalidad humana, o a la totalidad hebrea o tebana, que es lo mismo que “humanidad” para las conciencias tribales de Edipo y de Josué.

La concepción de la transgresión originaria o del mal originario como algo que afecta a la totalidad de la creación, y a cada individuo personalmente, se va comprendiendo en el Calcolítico, y se va elaborando entonces a medida que se recomponen y se remodelan los relatos de los orígenes.

La psicología aparece en primer lugar como descripción de comportamientos en los relatos elementales sobre el origen del universo y del mal, y solo en la Antigüedad esa psicología elemental deja paso a una psicología descriptiva y fenomenológica articulada con una ontología de la subjetividad y una ontología fundamental general. Ese es también el terreno de la teología.

§ 21.- Génesis del infierno en la época histórica. El fuego eterno

El acontecimiento de la caída, pecado original o degradación, empieza a formar parte de la autoconciencia humana a partir del momento en que empieza a haber relatos verbalizados. En relación con el episodio del diluvio, es posible establecer correlaciones entre la memoria épica que se transmite en los mitos, y el conocimiento y lenguaje científicos utilizados en el siglo XXI.

Los registros arqueológicos y geológicos aportan mucha información sobre el final del pleistoceno, y el holoceno, o sea, sobre las glaciaciones, los periodos interglaciares y el fin de la Edad del Hielo. No ocurre lo mismo con el episodio de la caída,

que parece pertenecer más al orden histórico cultural que al geológico, más al orden psíquico y moral que al físico. No obstante, casi todas las culturas y religiones vinculan estrechamente los dos órdenes.

La mente humana es intelectual en todas sus etapas. La paleolítica es animista, como la del niño, según la describen Lévy-Bruhl y Piaget, entre otros. La mente neolítica es imaginativa y creativa como la del preadolescente. La mente calcolítica es racional, como la del joven que ha alcanzado la mayoría de edad. En el Calcolítico los ritos y los relatos que explican la vida y el mundo, y el origen del mal, son reelaborados según la mayor amplitud de esas capacidades psíquicas y esa mayor sensibilidad moral^[10].

Las nuevas explicaciones establecen diferencias entre 1) creación e inocencia originaria, y 2) origen del mal o caída, y articulan dichas fases según las categorías de la causalidad y la remuneración, es decir según lo que se entiende como una modalidad del *logos*, o razón. De ese modo las narraciones y explicaciones resultan más satisfactorias para una psique que cuenta con más registros, que se siente dotada de intelecto y que, por eso, indaga con más profundidad y discernimiento, y además siente más exigencia de orden y de justicia. Más aún, si no se describen los acontecimientos con “orden”, no se comprenden y, en último término, no se describen en absoluto.

En la era axial aparece la inteligencia para sí misma, y se percibe a sí misma en las dos primeras formas de su producto o de su expresión, en las dos primeras formas del *logos*, a saber, en el lenguaje natural y en la cantidad y el número, es decir, en el relato y el himno, y en la matemática.

Mediante esas dos dimensiones del *logos*, la inteligencia percibe y relaciona más aspectos y dimensiones en ese universo,

[10] La correspondencia entre la mente prehistórica y la mente infantil y juvenil del hombre, según las tesis de Vico, Durkheim, y otros autores, se expone con más detenimiento en ROREM.

anteriormente interpretado de un modo más sencillo, y empieza a explicarlo de un modo más completo y complejo.

También ahora el caos puede concebirse como más complejo y el mal como más terrible, como un monstruo que devora todo orden humano en un laberinto ininteligible, como el de Creta.

Entonces se va perfilando como un momento singularísimo el episodio de la caída, episodio clave de la historia humana, en que se pone particularmente de relieve la confrontación entre dos tipos de fuerzas vitales.

En el Neolítico, y también en el Calcolítico, en las sociedades estatales urbanas, la oposición entre el bien y el mal se describe como oposición entre espíritus buenos, o fuerzas vivas buenas, y espíritus malos o fuerzas vivas malas, no entre espíritu y materia.

En la era axial, el bien y el mal, la salvación y la condenación, se declaran en relatos y en ritos que integran la propia historia y la propia cultura, lo cual es precisamente lo que hace posible la comprensión de lo que se declara.

El Hades griego, el Sheol hebreo, el gélido infierno iranio, y el infierno de las culturas euroasiáticas, se transmutan, mediante la integración de la “gehena del fuego inextinguible” del judaísmo, en el infierno del cristianismo y el islam.

«Gehena» deriva de Ge Hinnom, que significa «Valle de Hinom», también denominado Gai ben Hinnom, «valle del hijo de Hinom». Es un valle situado fuera de la muralla sur de la antigua Jerusalén, que se extiende desde el pie del Monte Sion hasta el valle de Cedrón, al este. En unas versiones aparece transcrito como gehena, y en otras se traduce por infierno.

En épocas antiguas, en ese valle, los cananeos sacrificaban niños al dios Moloch, quemándolos vivos. Después del año 638 AdC el valle de Hinón se convirtió en el lugar utilizado como vertedero de Jerusalén, donde se incineraba la basura, y también los cadáveres de animales o los de algunos criminales. Es el lugar maldito por excelencia. El basurero y el fuego suministran

los elementos de la metáfora para indicar que la «basura» (desobedientes) arde de día y de noche^[11].

El término gehena (Gehennem, Yahannam) se utiliza en el *Corán* para designar el lugar del tormento para los pecadores, y es el equivalente islámico del infierno cristiano. Las representaciones islámicas parecen ser las que más inspiran a Dante^[12], cuya versión del infierno, y la de los ilustradores de la *Divina comedia* y de la Biblia desde la invención de la imprenta, determinan en gran medida el imaginario occidental del infierno.

Por lo que se refiere a las determinaciones éticas, hay un infierno popular que tiene sus puntos de partida en Homero, Virgilio y Dante, y un infierno culto, que, junto con el cielo, tiene su punto de partida en las doctrinas órficas y en Platón, que hace el primer diseño de la escatología^[13], como el de todos los grandes temas de la filosofía y teología occidentales.

Una expresión plástica de la degradación y la purificación, material y espiritual, conjuntamente, se encuentra en la obra pictórica de El Bosco, conocedor de la alquimia, por una parte, y perteneciente a los seguidores de la *devotio moderna* en el siglo XVI, por otra^[14].

[11] Cf. K. KOHLER - L. BLAU, "Gehenna (Hebr.; Greek, Γέεννα)", en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6558-gehenna>; <https://es.wikipedia.org/wiki/Gehena>.

[12] Cf. M. ASÍN PALACIOS, *Dante y el islam* (Urgoiti, Pamplona 2007; ed. original, 1927).

[13] MINOIS, *Historia de los infiernos*, 64-75.

[14] Cf. P. J. MESA - A. M^a. ROMERO COLOMA, *El Bosco. Los enigmas de su obra y su personalidad* (Editorial Universidad de Sevilla-Secretariado de Publicaciones, Sevilla 2020).

§ 22.- Relatos alejandrinos sobre el origen del mal. Hefestos, Enoch, Job, Gnosis

La metalurgia está relacionada con el mal en la mitología Griega y romana, y es enseñada por dioses malos, Hefestos y Vulcano. No ocurre así con Ptah, que enseña el arte de los metales a los egipcios, y que no se asocia al mal sino, al contrario, a la salvación y a Osiris.

La metalurgia es el acceso a un poder tan elevado y tan tremendo, que el mundo greco-romano no puede considerarlo sino como una profanación de lo sagrado. En la metalurgia, el poder que el hombre maneja es muy superior a él mismo, incluso a su capacidad intelectual y moral. Igual que el poder de la energía atómica y el de las tecnologías de la información y comunicación.

Con todo, el dominio sobre el que Grecia apoya su grandeza no es la metalurgia, sino la navegación. Por eso, después de Zeus, uno de sus dioses más poderosos es Poseidón. En cambio, Roma, que apoya su grandeza sobre la guerra y la industria armamentística, asocia a Vulcano con Marte, dios de la guerra, y a ambos les tributa honores máximos.

El imperio que desde sus inicios más basa su grandeza en la metalurgia es Egipto, y por eso Ptah es una divinidad máxima desde las dinastías III a VI del Imperio Antiguo (2686-2181 AdC). Ptah se asocia con Nun, el caos oceánico primordial, y con Ra, el dios solar. Ambos son dioses protodinásticos y creadores del universo. Egipto relata sus orígenes como simultáneos al origen de la metalurgia, y en los inicios el mal no aparece todavía.

La era axial y la época alejandrina, una vez asimiladas las vivencias de la eternidad del bien y del mal, de la vida eterna y de la muerte eterna con las que se inicia el Calcolítico, reelaboran unos relatos sobre el origen del mal de un dramatismo y una gravedad proporcionados al poder que la metalurgia y el estado otorgan ahora al hombre. Así es como aparece el mal en el libro de Enoch, en el libro de Job, y en diversos relatos gnósticos.

El relato del origen del mal, protagonizado por la mujer y la serpiente en el Neolítico, resulta reelaborado de forma más persuasiva en una cultura profundamente urbana como la alejandrina. La seducción no se basa en el elemento central del mundo agrícola neolítico, el alimento, sino en el del mundo urbano, a saber, el lujo esplendoroso del sexo.

Los ángeles malos seducen a las mujeres, les enseñan la metalurgia y la farmacopea botánica a los hombres, y los sojuzgan en el pecado y el mal, como refiere el *libro de Enoch*, compuesto entre el 300 y el 100 AdC^[15]:

Capítulo 6

1 Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres, les nacieron hijas hermosas y bonitas;

2 y los Vigilantes, hijos del cielo las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros:

“Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos” (Gn 6, 1-4).

3 Entonces Shemihaza que era su jefe, les dijo: “Temo que no queráis cumplir con esta acción y sea yo el único responsable de un gran pecado”.

[...]

6 Y eran en total doscientos los que descendieron sobre la cima del monte que llamaron «Hermon», porque sobre él habían jurado y se habían comprometido mutuamente bajo anatema.

[...]

Capítulo 7

1 Todos y sus jefes tomaron para sí mujeres y cada uno escogió entre todas y

[15] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5773-enoch-books-of-ethiopic-and-slavonic>

comenzaron a entrar en ellas y a contaminarse con ellas, a enseñarles la brujería, la magia y el corte de raíces y a enseñarles sobre las plantas.

2 Quedaron embarazadas de ellos y parieron gigantes de unos tres mil codos de altura que nacieron sobre la tierra y conforme a su niñez crecieron;

[..]

Capítulo 8

1 Y 'Asa'el enseñó a los hombres a fabricar espadas de hierro y corazas de cobre y les mostró cómo se extrae y se trabaja el oro hasta dejarlo listo y en lo que respecta a la plata a repujarla para brazaletes y otros adornos. A las mujeres les enseñó sobre el antimonio, el maquillaje de los ojos, las piedras preciosas y las tinturas.

2 Y entonces creció la mucha impiedad y ellos tomaron los caminos equivocados y llegaron a corromperse en todas las formas.

[..]

Capítulo 9

Entonces Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel observaron la tierra desde el santuario de los cielos y vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y estaba toda llena de la injusticia y de la violencia que se cometía sobre ella^[16].

A partir de la unificación alejandrina del mundo, el sexo es una de las claves de la comprensión del bien y del mal, una clave civilizatoria. Alejandro se desalienta de su proyecto de civilizar Asia, porque en Asia los hombres hacen el amor en público, y no en privado como en Grecia.

En Grecia el sexo está humanizado y espiritualizado, quizá incluso personalizado. Por eso puede ser el epicentro de un cataclismo religioso-moral, el primer pecado como pecado originario,

[16] *Libro de Enoch*, caps. 6-9, traducción y versión *on line* de M. Florentino García, según la edición de J. T. MILIK - M. BLACK (ed. y tr.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford University Press, 1976).

mucho más que el alimento, como aparece en el relato neolítico del *Génesis*. En el Neolítico, el sexo no tiene suficiente relevancia como para poder considerarlo epicentro del mal, y en cambio el alimento sí la tiene^[17].

El libro de Enoch no es un relato sobre la caída. Es un relato sobre la creación, la caída y la redención, de estilo apocalíptico en muchos de sus capítulos y de una potencia épica y lírica insólita, con un desarrollo mayor que el del *Génesis* de la promesa de redención y de la redención misma.

En la era axial el bien y el mal ya están muy personalizados, y su origen o su causa se enfoca también desde una perspectiva personal. Quizá la personalización de la relación entre el hombre y Dios alcanza su medida esencial y su cima existencial en una de las formas más dramáticas e intensas de la experiencia del mal, el *Libro de Job*, elaborado entre el siglo VI y el IV AdC.

Job no pertenece al pueblo hebreo ni al egipcio, sino más bien a las etnias arábicas, aunque tanto la tradición religiosa judía como la cristiana se apropian de su figura, como se apropian también de las enseñanzas de Zaratustra.

En el caso de Job, el mal se plantea como una lucha entre Dios y el espíritu satánico sobre el escenario de la libertad personal humana. El relato rompe todo posible ajuste de justicia, de correspondencia y reparación proporcionada entre el pecado y el castigo, y lleva más allá de toda medida posible el merecimiento del bien y del mal, la inteligibilidad del choque entre el bien y el mal.

La justicia divina sólo en algunos casos es análoga a la humana. En sí misma, escapa completamente a los parámetros humanos y se adentra en el ámbito del misterio. El *Libro de Job* marca así uno de los límites insuperables de comprensión del

[17] Marvin Harris sostiene que en el Neolítico inicial la mujer recolectora le ofrece alimento al hombre a cambio de sexo, aunque lamenta no poder probar que el alimento que le ofrece son manzanas (cf. M. HARRIS, *Nuestra especie* [Alianza, Madrid 1991]).

mal y de la justicia divina, para todos los hombres de todas las religiones de todos los tiempos.

Después de la época alejandrina, entre los siglos I y V dC, las doctrinas gnósticas emanan una buena cantidad de relatos sobre el mal y la redención, en los que se recogen las tradiciones platónicas, mazdeistas, hindúes, judías, herméticas, místicas y cristianas, y en los que la relación del hombre y Dios se abre a numerosas vías de personalización.

Las concepciones gnósticas, como señala Jung, pertenecen al inconsciente colectivo. Expresan el modo en que el ser humano se enfrenta a su intimidad más profunda, y aborda sus problemas vitales en su proceso de individuación y de realización de sí mismo.

En este sentido, el estudio de la gnosis es una guía en los problemas existenciales, porque, la gnosis se puede entender como proponen Antonio Piñero, José Montserrat y Francisco García Bazán^[18]:

La gnosis no es otra cosa que la expresión o proyección mítica de la experiencia del sí mismo y de su desgarramiento interno e insatisfacción en este mundo.

Ese sí mismo empieza a estar dado para sí mismo en la época helenística y en los primeros siglos del cristianismo, y ahí el bien y el mal aparecen ya personalizados, de un modo que resulta familiar para los hombres del tercer milenio.

[18] A. PIÑERO - J. MONTSERRAT - F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (Trotta, Madrid 2018) 122.

§ 23.- Formas alejandrinas de redención. Hermes Trismegistos

El mal y el pecado que el hombre alejandrino experimenta en el cosmos y en el centro de sí mismo, tienen su origen espiritual en el enfrentamiento entre Dios y Satán, pero a la vez, tienen una vertiente material en cuanto que afecta a la creación del universo.

El mal y el pecado son a la vez un acontecimiento material y espiritual, que puede y debe ser remediado también mediante actividades que pongan en juego las virtualidades redentoras de lo material y lo espiritual. Eso es lo que enseñan el *Corpus hermeticum* y la alquimia, estrechamente vinculados a la metalurgia.

Con la metalurgia se descubren, se diferencian y se empiezan a clasificar los elementos químicos: oro, azufre, cobre, plomo, estaño, mercurio, etc., y se inventan los procedimientos para purificar unos mediante otros.

Probablemente el primer elemento metálico descubierto y utilizado es el oro, que por la cantidad y variedad de sus propiedades se considera símbolo de la divinidad. El oro se descubre quizá en milenio séptimo AdC, y a partir del cuarto milenio AdC empieza a tener un uso generalizado.

En el Egipto Antiguo el oro se purifica con cianuro, mercurio, ácido sulfúrico, y diversas mezclas que marcan el comienzo de un arte que los árabes denominan más tarde al-quimia, y que en las lenguas europeas se llamó química^[19].

La metalurgia es el descubrimiento de un nuevo poder, superior al del rayo, o quizá el poder del rayo mismo en cuanto utilizable por los hombres. Es también el descubrimiento de la

[19] A. LÓPEZ FERNÁNDEZ, "Metales preciosos: el oro", en *Repositorio Institucional de la Universidad de Córdoba*: helvia.uco.es/bitstream/handle/braco152_2007_11; F. J. ALGUACIL, "El refinado del oro", en *Rev. Metal* 31 (1995) 183-191. <http://revistademetalurgia.revistas.csic.es>; https://en.wikipedia.org/wiki/Gold_mining.

purificación como modo de dar poder, pues el oro puro y el hierro puro son más fuertes que mezclados con otros elementos, que justamente al mezclarse con ellos los debilitan.

También la metalurgia implica el descubrimiento de un tiempo nuevo, como señala Eliade^[20], de una velocidad nueva, la de la luz, que es también la velocidad de esos espíritus que los acadios llama serafines y querubines. Como en algunos fenómenos cuánticos (el entrelazamiento cuántico y la computación cuántica), en el mundo de esos espíritus hay distancia, espacio, pero no hay tiempo.

La divinidad que descubre y practica la metalurgia en Egipto, como se ha indicado, es Ptah, en Grecia, Hefestos, y en Roma, Vulcano. La sabiduría de la metalurgia egipcia es custodiada y transmitida por el dios Toth, y la comparte con el dios griego Hermes, quien a su vez la transmite a los hombres.

En época alejandrina el Toth egipcio y el Hermes griego están ya fusionados en la figura de Hermes Trismegistos, la divinidad que unifica, transmite y enseña la sabiduría práctica metalúrgica y la teúrgia. Hermes Trismegistos instruye a los hombres mediante la *Tabla esmeralda*, y mediante la correspondiente sabiduría teológica y religiosa en el *Corpus Hermeticum*, y son estos documentos los que constituyen el fundamento teórico y el comienzo de la alquimia^[21].

A partir de la época alejandrina, el espíritu y la materia, el macrocosmos y el microcosmos se articulan formando una unidad en interacción continua.

En la Edad de los Metales, y especialmente en la Edad del Hierro, ya hay diferencia entre acción e intención, entre actos del hombre y actos humanos. Ya hay claridad y distinción respecto de los sentidos del principio: principio del ser, de la fuerza física,

[20] Cf. ELIADE, *Herreros y alquimistas*.

[21] S. L. GRIMES, *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in late Antiquity* (University of Syracuse, Disertación para el grado de Doctor en Filosofía 2006). Para todos los términos de las antiguas ciencias ocultas, cf. W. J. HANEGRAFF, *Dictionary of gnosis and western exotericism* (Brill, Leiden 2006).

de la vida, de la voluntad, del pensamiento y del orden. Pero no se prescinde de ninguno. La realidad es interpelada en su unidad, invocando a la vez todos sus principios. Así puede percibirse en la predicación de Miqueas (740-670 AdC):

1 Escuchen lo que dice el Señor: ¡Levántate, convoca a juicio a las montañas y que las colinas escuchen tu voz!

2 ¡Escuchen, montañas, el pleito del Señor, atiendan, fundamentos de la tierra! Porque el Señor tiene un pleito con su pueblo, entabla un proceso contra Israel;

[...]

7 ¿Aceptará el Señor miles de carneros, millares de torrentes de aceite? ¿Ofreceré a mi primogénito por mi rebeldía, al fruto de mis entrañas por mi propio pecado?

8 Se te ha indicado, hombre, qué es lo bueno y qué exige de ti el Señor: nada más que practicar la justicia, amar la fidelidad y caminar humildemente con tu Dios^[22].

Las realidades físicas, el cosmos entero, es convocado a la justicia y al orden, como si tuviera su propia alma y su propia responsabilidad. El profeta Miqueas habla en los mismos términos que el filósofo Empédocles, y que el músico Orfeo. Comenzada ya la Edad del Hierro, los hombres distinguen entre todos los sentidos del principio, y apelan a todos ellos unitariamente.

Desde el punto de vista religioso, de la relación con Dios, el enfoque que destaca es el ético y no el ritual, y desde el punto de vista filosófico y artístico, ese es el que destaca también. Miqueas, Empédocles y Orfeo comparten no pocas valoraciones y prioridades con los activistas de los derechos humanos del siglo XX.

A partir de la época alejandrina, las técnicas de la metalurgia y la orfebrería, la alquimia, y el neoplatonismo, convergen en un saber que es a la vez teórico y práctico, y por el que se descubre un sentido nuevo y más profundo del mal. El mal arranca desde

[22] *Libro de Miqueas*, 6, 1-2, 7-8.

el más arcano principio del ser y de la vida, y quizá anidan en el alma del mundo, en su desajuste y disarmonía. Eso es lo que enseña Hermes Trismegistos.

§ 24.- El alma del mundo, la *Tabla esmeralda* y el *Opus Magnum*

La cosmología del cielo y del infierno se inicia en el Paleolítico con la geometría sagrada, se desarrolla mediante la astronomía y la astrología neolítica, y en la Edad de los Metales da lugar al modelo de universo de las esferas que elabora Pitágoras, reelabora Aristóteles y culmina con los Ptolomeo al final de la época alejandrina. El cielo *empíreo*, o el último cielo, la morada de los dioses y de los bienaventurados, es la última y más elevada de las esferas celestes^[23].

La muerte y el mal tienen su polo en el centro de gravedad físico, centro de la tierra y centro del universo. La vida y el bien tienen su polo en el centro de gravedad metafísico, que está fuera y más allá del cielo empíreo.

Todos los sentidos del principio operan en todos los seres, como explican los magos persas, los sabios egipcios y Platón, y como desarrollan de una u otra manera las diferentes escuelas neoplatónicas. En todos los seres está el uno, está el ser y está la vida. En el alma de cada uno de los seres está el daño y por eso pueden y deben ser reparados, redimidos.

El alma de todos y cada uno de los seres está vinculada con el alma del mundo. La noción de “alma del mundo”, de origen platónico, es uno de los sentidos diferenciados del principio originario indiferenciado, y es quizá la noción que juega el papel mediador más importante entre el mundo y Dios, en las cosmologías

[23] Cf. GRIMES, *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in late Antiquity*.

antiguas, y en las modernas, desde Newton y Leibniz hasta Einstein y Plank y hasta Gamow y Witten^[24].

Hay ritos de iniciación y prácticas salvíficas que sanan a los hombres, incluso independientemente de sus actos, y hay también procedimientos para restaurar los elementos dañados, materiales, vegetales y animales, directamente o bien a través de sus componentes de rango inferior.

El universo entero se puede re-sintonizar y cada elemento material puede volver a la adoración del centro de gravedad metafísico. El conjunto de los procedimientos conocidos y utilizados desde la fundación de las ciudades, particularmente las del Imperio Antiguo egipcio, transmitidos por Hermes Trismegisto quedan expuestos en su texto la *Tabla esmeralda*^[25].

El contenido de la *Tabla esmeralda*, que establece la famosa correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, señala la vía para la realización de la *Gran obra*, la redención propuesta por el *Corpus hermeticum* y la *Alquimia*.

Preceptos de Hermes Trismegisto en *Tabla esmeralda*:

- I. Lo que digo no es ficticio, sino digno de crédito y cierto.
- II. Lo que está más abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo. Actúan para cumplir los prodigios del Uno.
- III. Como todas las cosas fueron creadas por la Palabra del Ser, así todas las cosas fueron creadas a imagen del Uno.

[24] El “alma del mundo” es una de las nociones importantes para la comprensión de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (*Philosophiae naturalis principia mathematica*) de 1687 (tr. y ed. de Eloy Rada de la tercera edición de 1726, versión digital: ePub r1.0, casc 06.02.16), porque Newton niega sistemática y firmemente su existencia. La eficiencia del cosmos Newton la refiere a Dios, quizá en los mismos términos que Tomás de Aquino en su segunda vía para la demostración de la existencia de Dios, o vía de la eficiencia.

[25] Uno de los mejores y más accesibles resúmenes sobre la *Tabla esmeralda* se encuentra en la versión francesa de Wikipedia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Table_d' meraude.

- IV. Su padre es el Sol y su madre la Luna. El Viento lo lleva en su vientre. Su nodriza es la Tierra.
- V. Es el padre de la Perfección en el mundo entero.
- VI. Su poder es fuerte si se transforma en Tierra.
- VII. Separa la Tierra del Fuego, lo sutil de lo burdo, pero sé prudente y circunspecto cuando lo hagas.
- VIII. Usa tu mente por completo y sube de la Tierra al Cielo, y luego, nuevamente desciende a la Tierra y combina los poderes de lo que está arriba y lo que está abajo. Así ganarás gloria en el mundo entero, y la oscuridad saldrá de ti de una vez.
- IX. Esto tiene más virtud que la Virtud misma, porque controla todas las cosas sutiles y penetra en todas las cosas sólidas.
- X. Éste es el modo en que el mundo fue creado.
- XI. Éste es el origen de los prodigios que se hallan aquí [¿o, que se han llevado a cabo?].
- XII. Esto es por lo que soy llamado Hermes Trismegisto, porque poseo las tres partes de la filosofía cósmica.
- XIII. Lo que tuve que decir sobre el funcionamiento del Sol ha concluido^[26].

La *Tabla esmeralda* es la forma verbal preceptiva o imperativa del Uroboro, la serpiente que se muerde la cola con la boca, y representa el movimiento circular eterno en clave de ser viviente. La *Tabla* enuncia lo que el Uroboro es y lo que el Uroboro hace, que es vivir, pues para el Uroboro ser se resuelve en vivir y vivir se resuelve en ser, lo cual está enunciado en la fórmula aristotélica «para el viviente, vivir es ser» (δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν, *vivere viventibus est esse*)^[27].

[26] La enumeración de los preceptos está tomada de https://es.wikipedia.org/wiki/Tabla_de_Esmeralda. Una versión bien documentada de la Tabla y su influjo se encuentra en la versión francesa de Wikipedia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Table_d'Émeraude. Sigo la versión española de Miguel Ángel Muñoz Moya: HERMES TRISMEGISTOS, *Tabla de la esmeralda* (Mestas, Madrid 2011), que recoge los comentarios de Hortulano y Fulcanelli.

[27] ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415b 13.

La *Gran obra* (*Opus magnum*) consiste en el descubrimiento de la *piedra filosofal*, que es el elemento originario de la creación del universo. Reúne en sí el poder de todos los sentidos del principio, precisamente por eso puede transmutar unos elementos inferiores en otros superiores, y resintonizar todo lo que se ha desajustado.

La piedra es la sustancia originaria que contiene los principios del ser mineral, vegetal y animal, y la clave de la integración de los cuatro elementos en cada uno de esos ámbitos. Así se dice en *La Tabla* y en el capítulo III del *Corpus hermeticum*, que recoge buena parte del contenido de la tabla^[28].

La *materia prima*, la *piedra filosofal*, la *sustancia originaria*, es el elemento primordial en el que los pensadores alejandrinos buscan la unidad de los cuatro elementos heredados del Neolítico, tierra, aire, agua y fuego. Son los primeros cuatro elementos pensados por los primeros filósofos y teólogos milesios en su búsqueda del elemento, resuelto en la unidad de un elemento único por los filósofos alejandrinos.

Los cuatro elementos no son simplemente “materia”. Son poder, *physis*, actividad (*enérgεια*, energía), vida, intelecto y espíritu. La ciencia, la religión y la magia no están diferenciadas, delimitadas e incomunicadas en la época alejandrina ni en los primeros siglos del cristianismo. La noción de “naturaleza”, *physis*, se está perfilando y su perfilamiento acontece en esos tres ámbitos a la vez.

El universo dañado por la exteriorización y por la actividad libre de la criatura, puede ser restaurado también por la actividad libre de la criatura, afinando su oído al máximo para lograr la re-sintonización adecuada.

[28] HERMES TRISMEGISTOS, *Corpo ermetico e Asclepio*, ed. B. M. Tordini Portogalli (Bo-
linghieri, Torino 1965, reimpr. 1997) cap. III, 32-34.

§ 25.- El cosmos atómico y el *Axis mundi* de Zósimo de Panópolis

En el Paleolítico los poderes sagrados, la luna, el sol, las constelaciones de la noche, se muestran directamente por sí mismos a los hombres. La luna y las constelaciones les muestran también cuándo hay que fecundar a la mujer, y cuándo y dónde hay osos, toros, salmones, y todo lo necesario para sobrevivir.

En el Neolítico el héroe Hércules y el héroe Caín, separan los cuatro elementos de la naturaleza, tierra, agua, aire y fuego. Enseñan a los hombres la agricultura, la ganadería, la navegación y los regadíos, y además les enseñan a construir ciudades. Hércules y la divinidad solar proporcionan todo lo necesario para sobrevivir cuando crecen, se multiplican y llenan la tierra^[29].

En el Calcolítico, cuando se descubre la metalurgia, el oro y el bronce, las aleaciones del cobre y el estaño, se desglosan de nuevo los cuatro elementos revelados por Hércules y la divinidad solar, especialmente la tierra, en partes más elementales. Se desarrolla entonces una búsqueda de lo más elemental todavía, que los filósofos griegos Leucipo, Demócrito y Epicuro llaman precisamente *átomo*, o sea, lo indivisible, lo que no se puede partir.

Los científicos modernos desde Lavoisier y Dalton hasta Avogadro y Mendeléyev, mantienen para el elemento el mismo nombre de *átomo*, y lo describen con mayor detalle. En los inicios

[29] *Génesis* 1, texto posterior tanto a Hércules y Caín como a Agamenón y Abraham, se expresa de la siguiente manera:

28 Dios los bendijo; y les dijo Dios: «Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra».

29 Y dijo Dios: «Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la superficie de la tierra y todos los árboles frutales que engendran semilla: os servirán de alimento.

30 Y la hierba verde servirá de alimento a todas las fieras de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra y a todo ser que respira». Y así fue.

31 Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno. Pasó una tarde, pasó una mañana: el día sexto.

del siglo XX el elemento se perfila con más detalle todavía y con un carácter aún más elemental, y se formula como *quantun* de acción de Planck.

En el siglo XXI, en un nuevo progreso hacia lo más elemental, el elemento se describe como dos conjuntos de esos *quanta*, los fermiones (elementos con masa) y los bosones (elementos sin masa), que constituyen el filamento o la cuerda matriz de la teoría de cuerdas. En el siglo XXI la teoría de cuerdas integra en sí los diversos tipos de partículas subatómicas^[30].

El *axis mundi* alejandrino está más elaborado que el del Calcolítico, y se despliega, por una parte, en el orden de la cosmología y, por otra, en el de la antropología, en el del macrocosmos y en el del microcosmos, y en ambos hay una ubicación espacial del bien y del mal.

En el orden de la cosmología, Pitágoras, Aristóteles y Ptolomeo configuran un cosmos según el diseño pitagórico de las esferas. Elaboran el modelo geocéntrico, que tiene como centro de gravedad la tierra, y como límite último el cielo empíreo, sobre el cual se sitúan los dioses precristianos y el Dios cristiano. La religión y la teología, en la medida en que se presentan como discursos sobre cosas reales, no disponen de un imaginario autónomo respecto de la cosmología, y operan en el único escenario que ella proporciona.

En el cosmos de los astrónomos tienen que acomodar las religiones y las teologías sus divinidades, si es que quieren darles legitimidad ontológica, es decir, un estatuto de verdadera realidad. El beneficio de la legitimidad ontológica empieza a ser cada vez más el patrimonio del diálogo entre los saberes, que van apareciendo a lo largo de la época histórica en la comunidad científica, y que configuran la parte del sentido común que le corresponde a cada uno.

[30] Un buen resumen de la historia de la teoría atómica se encuentra en la versión inglesa de Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Átomo>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Atom>

Hacia el año 300 dC, Zósimo, en la ciudad de Panópolis, al sur de Egipto, escribe el tratado de Alquimia más antiguo conocido, con el título de *Cheirokmeta*, (en griego “cosas hechas con las manos”)^[31].

En sus diversos tratados, da cuenta del origen del mal a partir de los ángeles seductores, según la tradición judía de Enoch, y del origen del universo ptolemaico, y a partir de la acción creadora de Dios, según la tradición hermética y según la tradición gnóstica^[32]. En el extremo terreno del *axis mundi*, en la parte más baja del universo, se sitúa el mal, y en el extremo celestial, por encima del cielo empíreo, se sitúa Dios, el bien.

Ese es el ámbito de la realidad, del bien y del mal, desde el punto de vista teórico. Por otra parte, desde el punto de vista práctico, Zósimo propone los procedimientos técnicos y rituales para la purificación del cosmos y del hombre, para redimir el mal partiendo desde el sí mismo primordial del cosmos y desde el sí mismo primordial del hombre, de cada ser humano. En esta propuesta de orden práctico, armoniza los relatos de Enoch con la física de Hermes, según una relación entre la Hermética técnica y la Hermética teórica profunda y estricta^[33].

Zósimo relata un sueño en el que el sacerdote Ion es empalado con una espada, que lo desmembra “de acuerdo con la regla de armonía” (según los cuatro elementos) y en el que sus partes son quemadas en un altar, y vertidas en un caldero de agua hirviente hasta que se transforman en espíritu.

Después de ese sueño sobre el sacerdote Ion, Zósimo vuelve a dormir y reaparece él mismo con la forma de cobre, cae en el caldero y reaparece según el espíritu del cobre. Después debe volver a padecer lo mismo con la forma de la plata para adquirir

[31] Cf. GRIMES, *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in late Antiquity*.

[32] K. A. FRASER, “Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as forbidden knowledge”, en *Aries* 4 (2004) 125-147.

[33] C. H. BULL, “Wicked Angels and the Good Demon: The Origins of Alchemy According to the Physica of Hermes”, en *Journal of Gnostic Studies* 3 (2018) 3-33.

el espíritu de la plata, y después vuelve a suceder lo mismo con la forma del oro para adquirir el espíritu del oro.

La inmersión en el caldero en el que están todos los hombres, expresa el proceso de transmigración y purificación de las almas, mediante la ebullición, mediante el sacrificio, hasta la transformación en espíritu^[34].

Jung interpreta el homúnculo de bronce, el homúnculo de plomo, etc., como alegorías de los protagonistas de los episodios a través de los cuales se lleva a cabo el proceso de individuación, de realización del sí mismo^[35].

Todavía, por otra parte, además, Zósimo está pendiente de las desviaciones de la alquimia y de la magia, como lo están actualmente los filósofos respecto de las desviaciones del transhumanismo, y señala los cauces de la alquimia ética y religiosamente aceptables, y los inaceptables.

La práctica de la alquimia ortodoxa según la *Tabla esmeralda*, articulada con la teoría del *Corpus hermeticum*, se entiende a sí misma como una vía hacia la unión con Dios, a través de la realización del sí mismo.

No se trata de un panteísmo, rechazado secularmente por los alquimistas. Se trata, al parecer, de una vía a la vez técnica, mística y teórica hacia Dios, en la que el hombre acompaña a Dios teórica y técnicamente en el proceso de creación, y acompaña a Dios teórica, ascética y místicamente en proceso de redención de sí mismo^[36].

[34] ZÓSIMO DE PANÓPOLIS, *Lecciones de alquimia* (Biblioteca de Mirasala, Las Heras-Santa Cruz, Argentina), en: <https://dokumen.tips/download/link/zosimo-de-panopolis-lecciones-de-alquimiapdf>. Entrada: 9 agosto 2020.

[35] C. G. JUNG, "The vision of Zósimo", *Alchemical Studies*, en: *The Collected Works of C. G. Jung*, XIII (Princeton University Press - Routledge & Kegan Paul, Princeton 1970).

[36] Ese es el punto de vista de M. A. Muñoz Moya en su "Introducción" a la edición preparada por él de HERMES TRISMEGISTOS, *La tabla de esmeralda*, ed. cit., y el de S. L. Grimes, en su estudio ya citado: *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in late Antiquity*.

Aunque la teúrgia tiene poca relevancia en las formas del cristianismo occidental, las propuestas de Zósimo, de Jámblico y de Proclo, tienen cierto eco en las iglesias cristianas de Occidente, que conservan un sistema de sacramentos y un sistema de sacramentales.

Las propuestas de Zósimo y Jámblico pueden entenderse, desde este punto de vista, como un cristianismo en el que los ritos con los sacramentales tienen la misma relevancia, o más, que la moral y la dogmática.

CAPÍTULO IV

COSMOLOGÍA Y PSICOSOCIOLOGÍA DEL MAL EN LA MODERNIDAD

§ 26.- *La alquimia de Zósimo a Newton y Mendeléiev*

§ 27.- *Ciencia y filosofía en el Renacimiento y la Modernidad. La Prisca sapientia*

§ 28.- *La unidad del saber y la metáfora de la gravitación universal*

§ 29.- *Física y deísmo en el pensamiento de Newton*

§ 30.- *Newton, la ontología y la teología*

§ 31.- *Ciencia, cientificismo y sabiduría*

§ 32.- *Visión ilustrada del mal. Rousseau, Vico, la objetividad y la reflexión*

§ 33.- *Cronología del universo. Nueva cosmología y nueva épica*

§ 34.- *Supercuerdas, simetría y formas puras*

§ 26.- La alquimia de Zósimo a Newton y Mendeléiev^[1]

El *Axis mundi* de Zósimo es el de la época alejandrina, el de la gnosis, y, en general, el de la Antigüedad tardía y la Edad Media. Pero en cierto modo sigue el siendo el de la Edad Moderna y el de la era posthistórica, como puede advertirse en concepciones y en obras que van desde las de Paracelso y Newton hasta Mendeléiev y la alquimia del siglo XXI.

[1] La primera versión de este capítulo, con el título “Newton y la unidad de la física, la filosofía y la teología”, pertenece al libro que actualmente se elabora como homenaje a Juan Arana con motivo de su jubilación.

Uno de los traductores de la *Tabla esmeralda* a lengua moderna es Newton, que la traslada del latín al inglés^[2], y que asume las doctrinas de la alquimia hasta el punto de aparecer operantes en sus obras, y como principios inspiradores de ellas, especialmente en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* y la *Óptica*^[3].

A pesar de que el cambio del modelo geocéntrico al heliocéntrico supone una fuerte conmoción en la cosmología, y una transmutación no sólo en la cosmología, sino también en la ciencia, ese cambio y esa transmutación consiste, sobre todo, en desplazar a un segundo plano la atención a las cuestiones propiamente físicas y centrarla en la matematización de los fenómenos. Para Newton no hay alteración en el *Axis mundi* de Zósimo, y él mismo parece vivir esa misma religiosidad de la alquimia^[4].

La marginación de las cuestiones físicas a beneficio de la demostración matemática es algo que se produce en la ciencia moderna en general, pero no en el caso personal de Newton. Newton ha calculado y demostrado que los cuerpos se atraen en razón directamente proporcional a las masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias, y ha demostrado que la distinción entre los colores corresponde a la diferencia de las longitudes de ondas de las ondas de luz.

Newton, que ve los fenómenos físicos según sus proporciones numéricas, y tiene unas excepcionales dotes para aritmetizarlo todo, aún ve más, y sabe que el hallazgo de las correspondencias entre las formalidades matemáticas de los fenómenos no suministra, de suyo, un conocimiento de la causa eficiente que los produce.

[2] Ambas versiones se encuentran disponibles en https://en.wikipedia.org/wiki/Emerald_Tablet.

[3] Esa es la tesis de Eloy Rada, traductor y editor de la edición española de I. NEWTON, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, estudio introductorio, ed. digital, casc.

[4] J. HENRY, "Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento", en *Estudios filosóficos* 38 (2008) 69-101; T. C. PFIZENMAIER, "Was Isaac Newton an Arian?", en *Journal of the History of Ideas* 58 (1997) 57-80.

Newton no sabe por qué se atraen los cuerpos, no sabe qué es la fuerza de la gravedad, no sabe en qué medida los cambios de coloración preceden, expresan o producen, los cambios sustanciales en los metales, que son problemas cruciales de la alquimia, y está muy interesado en saberlos.

Hasta Newton, se mantiene la unidad del universo de Zósimos, y después seguramente también, solo que después hay muy pocos pensadores que puedan hablar, a la vez, el lenguaje de la matemática y el de la filosofía, y expresar en él la unidad y la comunicabilidad de tantas regiones del cosmos, desplegadas cada una en virtud de la invención de nuevos lenguajes.

El universo de Newton, construido como un espacio y un tiempo absolutos, homogéneos e isomorfos, transparente y mensurable, en su versión popular, genera un imaginario y un sentido común que no permite mantener la antigua correspondencia entre cosmología y ética. El universo newtoniano no puede acoger la versión ética del infierno, ni la popular ni la culta, porque a partir del siglo XVII no hay ningún lugar en el cosmos en el que puedan ubicarse el infierno y los demonios, ni un lugar en el que pueda ubicarse el cielo y los seres divinos.

La cosmología del imaginario colectivo se construye al ritmo del desarrollo de la ciencia, que va a sumiendo la función de clave de la interpretación pública de la realidad, y por tanto del sentido común y del lenguaje ordinario, y el infierno va perdiendo la legitimidad que proviene de la ontología del lenguaje ordinario.

Hasta el siglo XVIII el universo que se conoce es el del sistema solar y la Vía Láctea, y ahí empieza y termina todo. Pero ya en el siglo XVIII Kant y Maupertuis empiezan a hablar de la posibilidad de otras galaxias, de miles de ellas^[5], y en el siglo XX el

[5] J. ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES: *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de PLM. de Maupertuis (1698-1759)* (Charcas, Buenos Aires 1990) §§ 68-77. Un buen resumen de la historia del descubrimiento de las galaxias puede verse en <https://es.wikipedia.org/wiki/Galaxia>.

telescopio de Hubble y las observaciones de Einstein provocan el verdadero “giro copernicano” de la cosmología cuando, a partir del universo heliocéntrico newtoniano, se pasa al nuevo modelo de universo relativista.

En el universo relativista se puede ubicar de nuevo el infierno, y puede acontecer la muerte térmica, en sintonía con la primitiva concepción irania. Además, contiene recovecos recónditos, gigantescos y amenazantes, y fuerzas desconocidas y destructoras de potencia insospechada. En el universo relativista pueden encontrarse agujeros negros y puede encontrarse “El reverso Tenebroso de la fuerza”.

El *Axis mundi* alejandrino puede recomponerse de nuevo en el universo relativista, con un centro de gravedad físico en un punto interno a él, y seguramente calculable, y con un centro de gravedad metafísico exterior y superior a él, y, obviamente, no calculable.

Para Newton, como para Leonardo, calcular y orar son, probablemente, dos actividades que se implican en su mente y en su corazón, y cada una provoca a la otra e influye sobre ella. Quizá eso le ocurre a muchos científicos y pensadores con sus saberes, y a muchos artistas con sus técnicas.

También le puede suceder así a mucha gente corriente, con una actividad intelectual y un despliegue existencial más común. Pero no le ocurre así al lenguaje ni al sentido común, que no son subjetividades.

A partir del siglo XVIII el sentido común, los saberes y las lenguas que les corresponden se separan. Las lenguas dejan de estar comunicadas y acaban resultando ininteligibles entre sí, el sentido común se fragmenta y la imagen del universo que tenía vigencia cuando era unitario, se descompone y se esparce en islas de conocimiento, ante la incapacidad del propio sentido común de integrarlas en unidad.

Después de Newton y Leibniz, las lenguas se multiplican y se alejan, como en Babel. Quizá porque no es posible desarrollar

saberes sin desarrollar lenguajes, y no es posible poseer todos los saberes y los lenguajes en uno solo.

Quizá una prueba de que la concepción unitaria el universo y el *Axis mundi* de Zósimo se mantienen, son los destellos que hacen perceptible esa unidad, y que de vez en cuando se producen en campos particulares de la física, la química, la biología o la ecología.

Esa unidad del universo que perciben Zósimo y Newton, la perciben también los científicos posteriores, y en especial sintonía con ellos, Mendeléiev^[6] y Pauli, que se adentra en la física cuántica estudiando los fenómenos de la sincronicidad con Carl Gustav Jung^[7].

En el siglo XXI se retoma el proyecto iniciado en el primer milenio AdC por Leucipo y Demócrito, por una parte, y Hermes Trismegistos y Zósimo de Panópolis, por otra. Todos buscan el principio unitario de los cuatro elementos, y desde ellos, se abre una tradición que llega hasta el genoma, la teoría de cuerdas y el transhumanismo, en el tercer milenio dC.

En el siglo XXI se encuentra también, por una parte, un desarrollo de la ciencia pura, y por otra, un desarrollo de la ciencia aplicada a la purificación y perfeccionamiento del hombre, hacia su salvación y redención, y se produce también una convergencia entre ambos. En el tercer milenio, como en el primero AdC, ciencia, magia y religión convergen en una renovada concepción de la naturaleza.

En esa convergencia sobre la noción de naturaleza, se vuelven a enfrentar las tendencias racionalistas, con una consideración negativa de las ciencias ocultas, y las tendencias anti-racionalistas, con una cierta consideración negativa de las ciencias. A

[6] P. STRATHERN, *Mendeleev's Dream: The Quest for the Elements* (St. Martin's Press, New York 2001).

[7] C. A. MEIER, *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung: un intercambio epistolar, 1932-1958* (Alianza, Madrid 1996). JUNG, *Obra completa*, VIII. *La dinámica de lo inconsciente: Sincronicidad como principio de conexiones acausales* (Trotta, Madrid 2004) § 849 "Sobre sincronicidad". Cf. <https://es.wikipedia.org/wiki/Sincronicidad>.

su vez, en ambas corrientes se pueden encontrar visiones negativas o positivas de la religión, según la valoración que se haga del orden racional y del orden existencial.

§ 27.- Ciencia y filosofía en el Renacimiento y la Modernidad. La *Prisca sapientia*

El universo paleolítico (el de los cazadores recolectores), el neolítico, el calcolítico y el de la Antigüedad, muestran una sintonía e interconexión estrecha de los elementos y factores del universo entre sí, astrales, climáticos, minerales, vegetales y animales, y también una sintonía e interconexión estrecha entre el universo entero y los vivientes humanos, entre el macrocosmos y el microcosmos.

La universalidad de esta interconexión funcional, en correlación con los léxicos particulares de cada cultura y cada localidad, son registrados y descritos en Occidente por primera vez por Heródoto en el siglo V AdC^[8].

Esas correspondencias tienen sus primeras formulaciones teóricas en la Antigüedad por parte de los filósofos presocráticos y los alejandrinos, especialmente en los *Oráculos Caldeos*, el *Corpus hermeticum* y los textos neoplatónicos. Tienen sus reelaboraciones en la Edad Media, cuando se recogen como manifestación de una antigua sabiduría natural y revelada a la vez, a la que denominan *Prisca sapientia*. En el siglo XVI Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola asumen esa sabiduría con esa denominación, y otros humanistas como Erasmo y Vives acogen esos conocimientos y esos textos, junto con algunos más, y designan a todo el conjunto como *Philosophia perennis*.

En la cultura occidental, tanto la *Prisca sapientia* como la *Philosophia perennis* se consideran, a partir del Renacimiento, como un cuerpo de conocimientos que constituyen la sabiduría

[8] HERÓDOTO, *Historia* (Gredos, Madrid 2000).

originaria, natural y revelada por Dios, poseída por la humanidad desde el principio del género humano.

Esta sabiduría originaria, aunque poco valorada por algunos científicos e intelectuales ilustrados, es tomada sin embargo por otros como cuerpo doctrinal de las logias masónicas, y en general de la religión natural, como una manifestación de Dios en su creación. A los ilustrados les resulta más consistente, persuasiva y digna de la divinidad, que las historias recogidas, transmitidas y reelaboradas en relatos muy simples, de pueblos y culturas muy particulares. Surge así una forma de religión, el deísmo, que presenta a Dios en toda su grandeza, como creador del universo y del hombre, y no como el protagonista de unos relatos que aparecen como infantiles.

El deísmo es al relato revelado, que propone la iglesia institucionalmente para ser creído, como la teología de los primeros filósofos griegos es a la mitología de Homero, a su vez, revelación enseñada por las instituciones religiosas de la Grecia clásica. Los poemas homéricos no muestran una divinidad creíble para una sociedad que ha descubierto las diversas formas de la *episteme*, de la ciencia. A su vez, los relatos de la Biblia judeocristiana presentan los mismos rasgos de inverosimilitud para los hombres cultos de la Modernidad^[9].

Algunos ilustrados se confiesan directamente ateos, pero la mayoría intenta una adaptación de la revelación bíblica al entendimiento y al sentido de la dignidad de los hombres modernos. No pocos de ellos intentan esa adaptación no solo teóricamente, como hicieron en Grecia Platón y Aristóteles, sino también institucionalmente, como Epicuro y algunos estoicos. Ellos generan nuevas formas de religión civil o de iglesias civiles, y con esas instituciones religiosas entroncan las diversas formas de la masonería.

[9] Sobre el deísmo, en el contexto de la evolución de las religiones, cf. RORPEH. Sobre la confrontación entre Homero y los comienzos de la filosofía, cf. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, Madrid 1977).

Newton, como la mayoría de los miembros fundadores de la *Royal Society*, pertenece a una de estas logias masónicas o iglesias de la religión civil. Por su parte, estas iglesias asumen, junto con buena parte de las doctrinas de la Biblia judeocristiana, la *Prisca sapientia* y la *Philosophia perennis*, para llevar a cabo una síntesis y hacer unas propuestas doctrinales creíbles y aceptables para los hombres de su tiempo.

Esa es la misión y la tarea que asumen hombres como Locke y Newton, Leibniz y Kant, Voltaire y D'Alembert con los enciclopedistas, y las diferentes escuelas masónicas y formaciones espiritualistas, cualquiera que fuese la relación entre esos intelectuales y las instituciones religiosas tradicionales.

La *Prisca sapientia* y la *Philosophia perennis* enseñan que la armonía y la disarmonía del hombre y el cosmos entre sí explican la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, lo benéfico y lo maléfico, el bien y el mal. Dios está, actúa y se manifiesta en el orden cósmico. El universo y el hombre mismo existen y viven en esos poderes sagrados. Como dice Pablo de Tarso «en él vivimos, nos movemos y existimos»^[10].

Por lo que se refiere a los humanistas, en el siglo XVIII Vico sistematiza las correlaciones y tesis de Heródoto, y establece los procedimientos de comparación y comprobación de las correspondencias en nuevas propuestas teóricas, en las que establece las bases de la moderna antropología y, en general, de las modernas ciencias humanas y sociales^[11].

En el siglo XX, la escuela francesa, desde Durkheim a Lévi-Strauss, examina la universalidad y la estructura lógica de esas formas prehistóricas de pensamiento y acción^[12], y Clifford

[10] *Hechos de los apóstoles*, 17, 28.

[11] J.-B. VICO, *Ciencia Nueva* (Tecnos, Madrid 2006).

[12] E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Alianza, Madrid 2003); C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje* (FCE, México 1964).

Geertz y la antropología simbólica establecen la legitimidad de las formas locales de prácticas y de conocimiento^[13].

Por lo que se refiere a los científicos, quizá el más eminente de cuantos acogen esta *Prisca sapientia* es Newton, que a partir de 1680 inicia su *Theologiae gentilis origines philosophicae*, para poner en claro la relación entre ella y las religiones paganas.

Newton entiende que el espacio y el tiempo son el *sensorium Dei*, el sensorio de Dios, y entiende con Pablo de Tarso que “en él vivimos, nos movemos y existimos”. Su comprensión de esa expresión paulina, basada en el *Corpus Hermeticum*, le permite pensar en la fuerza de la gravedad como un aspecto del poder divino, y de la medida a la que todo queda sometido según la sabiduría divina^[14].

En la actualidad, en el siglo XXI, uno de los mejores modos de pensar de nuevo la unidad del saber, es pensar la relación entre religión y ciencia según el proceder de algunos ilustrados, y especialmente según el proceder de Newton.

De esa manera, se puede examinar la conjunción de los poderes sagrados del Neolítico y el Calcolítico, recoger la *Prisca sapientia* y a la *Philosophia perennis*, y ubicarse en el punto en el que se sitúa Newton en el nacimiento de la ciencia moderna, para entender la acción de la fuerza de la gravedad, que para los físicos actuales es el último elemento mágico animista de la física.

La fuerza de la gravedad es algo con lo que todos los individuos de las sociedades urbanas del siglo XXI están familiarizados, si han sido escolarizados al menos en el nivel de la

[13] C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas* (Gedisa, Barcelona 1987); *Id.*, *Conocimiento local* (Paidós, Barcelona 1983). Cf. J. NEGUERUELA, *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna* (Thémata, Sevilla 2018).

[14] El *Corpus hermeticum* dedica el *discurso segundo*, sin título, al tema del lugar, el movimiento y el vacío, y el ‘discurso tercero’, “Discurso sagrado de Hermes”, a la cosmología y a la creación de las criaturas vivientes. Cf. HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus hermetico e Asclepio*; M. PONZA, “Isaacus Neutonou. Jehova Sanctus Unus”, en *Ciencias* 78 (2006) *passim*; H. R. BERNSTEIN, “Leibniz and the Sensorium Dei”, *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977) 171-182; J. ZAFIROPOULO - C. MONOD, *Sensorium dei, dans l’hermetisme et la science* (Belles Lettres, Paris 1982).

enseñanza primaria, sin caer en la cuenta de su formulación mágica y animista ¿Qué quiere decir que las masas “se atraen” o “son empujadas una hacia la otra”? ¿Por qué y cómo se atraen?, ¿se aman, como dice Empédocles y como dice Dante?, ¿o cómo son empujadas por la curvatura del espacio?

Si desde el punto de vista de los cálculos matemáticos, desde el punto de vista de las formas, no hay demasiada diferencia entre la teoría de la atracción y la de la curvatura, ¿hay realmente tanta diferencia, desde el punto de vista de la eficiencia y de la finalidad, entre que las masas sean atraídas y sean empujadas?

§ 28.- La unidad del saber y la metáfora de la gravitación universal

A mediados del siglo XX, en la época del servicio militar obligatorio y de las medidas para erradicar el analfabetismo en España, circulaba un episodio chistoso sobre la gravedad, para ilustrar la incultura de la población rural media de entonces.

El sargento explica en clase de tiro a los reclutas. ¿Por qué cae al suelo la bala del cañón después de dispararla? Pues, porque la atrae la fuerza de la gravedad. ¿Y qué pasaría si no la atrajera la fuerza de la gravedad? Pues que caería por su propio peso.

En la fuerza de la gravedad, en nuestro propio peso, en los campos gravitatorios, magnéticos, eléctricos, etc., “vivimos, nos movemos y existimos”.

La cuestión es saber cuántos campos de fuerzas hay y de qué tipos de fuerzas son. Si se pregunta eso, se cae en la cuenta de que no sólo el sargento que adiestra a los reclutas no sabe qué es la gravedad, sino también de que no lo saben Galileo ni Newton, no lo saben Einstein ni Planck, no lo saben Gamow y Guth, y tampoco lo sabemos nosotros.

Vivimos, nos movemos y existimos en campos magnéticos, en campos eléctricos y lumínicos, constituidos por fotones, por

partículas carentes de masa, en campos de fuerzas nucleares, y quizá en otros campos todavía no identificados. Todos esos campos, y más, se requieren para formar medios fluidos acuáticos, en los que surgen los compuestos orgánicos y los organismos vivientes.

Los organismos vivientes se comportan como concentraciones de ondas, como receptores y emisores de ondas (gravitatorias, magnéticas, eléctricas, débiles, etc.), y también como corpúsculos o cuerpos, como entidades separadas de las demás por diversos tipos de membranas, que son sistemas autónomos de ondas y corpúsculos.

A su vez, los sistemas de ondas y corpúsculos del organismo están constituidos por campos interconectados, por sistemas de actividades articuladas, algunas de ellas mediante conexiones cuánticas, computaciones cuánticas y teleportaciones cuánticas.

No se sabe bien cómo y por qué operan las conexiones cuánticas, aunque se sabe que algunas de ellas lo hacen a velocidades infinitas, es decir, según una simultaneidad rigurosa de elementos espacialmente separados, pero se sabe que funciona.

Así parece que funcionan el desarrollo embriológico, algunas conexiones mentales, los localizadores GPS, algunas conexiones del Internet de las cosas, y algunos procesos más, o quizá muchos. Aunque no se sabe cómo y por qué, sin embargo, hay procesos distantes y sincronizados, que funcionan en simultaneidad.

Los astros, el clima, la vida vegetal, la animal y la humana aparecen para las mentes paleolíticas, neolíticas, calcolíticas y del periodo histórico como sistemas de actividades, diferenciados y articulados, según uno o varios sistemas de conexión, que parecen muy heterogéneos respecto de los sistemas físicos convencionales.

Por su parte, el hombre de las sociedades urbanas del siglo XXI, está familiarizado con las conexiones físicas de la mecánica clásica, pero no lo está con las de la mecánica cuántica.

La noción de fuerza de vida y de muerte originaria y unitaria, según su elaboración y su diversificación, prehistórica e histórica hasta el Renacimiento, se puede rastrear hasta lo que queda en el siglo XXI como referente más familiar de la unidad de todos los vivientes, a saber, la “fuerza de la gravitación universal”, que mantiene unidos a todos los entes del universo.

La gravitación universal es una guía intuitiva para comprender esa unidad de todo el universo y de la totalidad de lo real, tomándola en sentido metafórico. No es impropio hacerlo así, porque desde Newton y desde antes, ya tiene un sentido metafórico, y porque los físicos, desde el siglo XVIII hasta ahora, confiesan no saber lo que es, aunque saben medirla. No disponemos de un “sentido propio” de la “gravitación universal”, por referencia al cual puedan fijarse otros sentidos como “metafóricos”.

§ 29.- Física y deísmo en el pensamiento de Newton

Newton, como todo el hermetismo y toda la *Prisca sapientia*, sabe que el movimiento de los cuerpos celestes depende del poder divino, y que a través de él es como se comprende, pero, además, establece matemáticamente la medida según la cual operan esos cuerpos celestes, cuyo motor último es la voluntad divina, como insistentemente repite, y como declara en el Escolio general de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*.

Como indica Rada, en el Escolio con que cierra la Sección XI del Libro I, Newton afirma que términos como atracción o impulso tienen una dimensión cuantitativa, «de cantidades y proporciones matemáticas», como ya «he explicado en las definiciones».

Y con esa dimensión matemática han de ser tomadas esas Proposiciones en que habla de la gravedad. Pero añada que, «cuando se desciende a la física, hay que comparar estas razones matemáticas con los fenómenos para que quede claro cuáles condiciones de las

fuerzas correspondan a cada clase de cuerpos atractivos». Y en el “escolio general” dice:

Hasta aquí he expuesto los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza de la gravedad, pero todavía no he asignado causa a la gravedad. Efectivamente esta fuerza surge de alguna causa que penetra hasta los centros del Sol y de los planetas sin disminución de la fuerza; y la cual actúa, no según la cantidad de las superficies de las partículas hacia las cuales actúa (como suelen hacer las causas mecánicas) sino según la cantidad de materia sólida; y cuya acción se extiende por todas partes hasta distancias inmensas, decreciendo siempre como el cuadrado de las distancias.

[...] Y bastante es que la gravedad exista de hecho y actúe según las leyes expuestas por nosotros y sea suficiente para todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestro mar.

Bien podríamos ahora añadir algo de cierto espíritu sutilísimo que atraviesa todos los cuerpos gruesos y permanece latente en ellos; por cuya fuerza y acciones las partículas de los cuerpos se atraen entre ellas a las mínimas distancias y una vez que están contiguas permanecen unidas; y los cuerpos eléctricos actúan a distancias mayores, tanto repeliendo como atrayendo a los corpúsculos vecinos; y la luz se emite, se refleja, se refracta e inflexiona y calienta a los cuerpos; y toda sensación es excitada, y los miembros de los animales se mueven a voluntad, a saber, mediante las vibraciones de ese espíritu propagadas por los filamentos sólidos de los nervios desde los órganos externos de los sentidos hasta el cerebro y desde el cerebro hacia los músculos. Pero esto no puede exponerse en pocas palabras; y tampoco está disponible un número suficiente de experimentos mediante los cuales deben determinarse y mostrarse exactamente las leyes de las acciones de este espíritu^[15].

[15] El Escolio general”, es introducido en la segunda edición de 1713 y es mantenido igual en la tercera de 1726. Cf. NEWTON, *Principios matemáticos...* (ed. Rada), 588-589. Las cursivas son mías.

Para Newton resulta muy claro que medir no es explicar algo causalmente, según la eficiencia. El hecho de que los cuerpos se atraigan en razón directa de sus masas y en razón inversa al cuadrado de sus distancias, no explica por qué se atraen. Como señala Rada, las protestas de Newton «en este sentido son muchas [...] pero es oportuno recordar aquí la firmeza de su negativa a suscribir esa opinión en carta a Bentley de 1693 donde dice: “... a veces habla usted de la gravedad como esencial e inherente a la materia. Ruego que tal idea no se me atribuya, pues la causa de la gravedad es cosa que no pretendo conocer y además necesitaría mucho más tiempo para considerarla”»^[16].

Como ya se indicó anteriormente, la noción de “alma del mundo” es clave para entender el planteamiento de Newton en los *Principios matemáticos de la filosofía natural*. para la comprensión de la *Monadología* de Leibniz de 1714, y para la de las cosmologías de los románticos. Desaparece del horizonte mental de los científicos de orientación positivista y científicista del siglo XIX, y continúa desaparecida del horizonte de esa física en los siglos XX y XXI. A partir de los desarrollos de la física en el siglo XX, es decir, a partir de la física relativista y la física cuántica, algunos teóricos hablan del “alma del mundo” en elaboraciones de cosmología y de física teórica. Entre los que recientemente retoman esa noción se encuentra Michio Kaku, uno de los constructores de la teoría de cuerdas, para designar una entidad única que gestiona unitariamente la actividad del universo. Parece darse una concordancia, o una analogía, entre algunas formulaciones de la teoría de cuerdas y la noción platónica y neoplatónica de alma del mundo^[17]. La teoría de cuerdas postula que la pluralidad de partículas elementales son funciones de ondas,

[16] *Ibid.*, nota 53 (nota del editor); cita de *Corresp*, III, 234. Las cursivas son mías.

[17] Cf. M. KAKU, *Universos paralelos. La ciencia de los universos alternativos y nuestro futuro en el cosmos* (Atalanta, Vilahur 2008).

filamentos o cuerdas, que operan en un sistema unitario en el orden cuántico.

Cuando Newton intenta explicar el movimiento, la luz, etc., habla de un modo que resulta afín al lenguaje y al universo de la *Prisca sapientia* y de la *Philosophia perennis*, y se expresa de este modo:

Quizá toda la trama de la naturaleza [escribió] pueda no ser más que varias texturas de ciertos espíritus etéreos o vapores, condensados como si fuera por precipitación, de manera muy similar a como los vapores se condensan en el agua, o las exhalaciones en sustancias más gruesas, aunque no condensables de manera tan fácil. Y después de la condensación, convertida en varias formas por la inmediata intervención del Creador al principio, y desde entonces por el poder de la naturaleza la cual, en virtud del mandato, se incrementa y multiplica llegando a ser un completo imitador de las copias que ella hace por el protoplasto. De esta manera quizás todas las cosas se pudieron haber originado del éter.

Poco después, luego de haber declarado que la naturaleza es una “trabajadora perpetua”, Newton sugiere que el éter puede estar imbuido en el Sol, «para conservar su brillo y para evitar que los planetas se alejen de él» y que puede ser «el combustible solar y el principio material de la luz». Luego se nos dice que «la luz y éter actúan entre sí». Ideas afines sobre la naturaleza del éter aparecen nuevamente en la carta de Newton a Robert Boyle de febrero de 1679^[18].

Donde Newton dice Éter, un físico actual podría decir “energía oscura” o bien “la cuerda primordial”^[19].

[18] NEWTON, *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Query 31, London, 1717 (Dover Publications Inc., New York 1979) 401, citado según HENRY, “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, 69-101. Las cursivas son mías.

[19] KAKU, *Universos paralelos...*, cap. 9.

Newton creía que la teología de los gentiles se derivaba de “el conocimiento de la astronomía y física del sistema del mundo”. Su evidencia para esto se basaba en las afirmaciones de que la mayoría de las formas antiguas de adoración tuvieron lugar en los templos o “Pritaneos”, los cuales imitaban el sistema de la naturaleza, como la forma más adecuada para adorar al Dios de la naturaleza.

Ellos reconocían que todos los cielos eran el templo verdadero y real de Dios, y por tanto que un Pritaneo podría merecer el nombre del Templo que construyeron de la manera más adecuada de representar todo el sistema de los cielos. Aspecto de la religión el cual no puede ser más racional.

Conforme a la investigación histórica de Newton, *los templos en la religión original tenían en su centro un fuego ardiendo y estaban iluminados por seis luminarias para representar al Sol y los planetas*^[20].

La física de Newton es una filosofía natural, o sea, una ontología y una metafísica, que indaga qué es la fuerza, cuantas clases hay, cómo funcionan y por qué lo hacen así. Newton tiene presente siempre la vinculación entre la forma y la eficiencia, descifra el encadenamiento de las formas y lo expresa en fórmulas matemáticas, pero sabe que eso no es conocer la eficiencia.

¿Es que, agotado el saber sobre las formas, se puede alcanzar el de las eficiencias?, ¿es que la variación de las proporciones, de las formas, de las cantidades, genera variaciones cualitativas y esenciales? Obviamente sí. Eso es lo que se descubre con la metalurgia, y lo que se confirma con el descubrimiento de la Tabla periódica. Pero, el conocimiento de los cambios cuantitativos y proporcionales, el conocimiento matemático, ¿es todo el saber?, ¿genera el cálculo ese saber sobre las cualidades y las esencias al que aspira Newton?, ¿proporciona la matemática un saber completo sobre el cosmos?

[20] HENRY, “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, 69-101.

§ 30.- Newton, la ontología y la teología

Seguramente Zósimo de Panópolis, Newton y Mendeléiev creen que en el orden físico el principio primero es el fuego o el sol, como se dice en los *Oráculos caldeos*^[21], en el *Corpus hermeticum*, o una temperatura de 10 elevado a muchos ceros, como se dice en la teoría del Big Bang de Gamow, y en la de la nucleosíntesis de las estrellas de Holey. Así es como se produce la generación de los elementos que buscaban la alquimia y Newton, y así es como se generan los elementos de la Tabla según muestran Mendeléiev, Gamow y Holey^[22].

En las fases de creación, expansión y muerte térmica del universo, la generación de los elementos de la Tabla periódica es un proceso interno a las galaxias, que va del caos al cosmos, un proceso anti-entrópico, como el descrito por Prigogine^[23]. A su vez, las galaxias se ubican en lo que hasta Newton se llama el vacío, o el éter, y en el siglo XXI se denomina materia oscura y energía oscura, que van expandiendo el universo según la segunda ley de la termodinámica de Bolzman, en el camino inverso del orden al caos.

Newton indaga cómo se expresa Dios en el universo y cómo recoge sus expresiones y las gestiona, cómo funciona eso que desde el *Corpus hermeticum* y la época alejandrina se ha llamado el espacio, el *Sensorium Dei*. Y Mendeléiev también lo indaga.

Newton quiere aclarar cómo es ese *cierto espíritu sutilísimo que atraviesa todos los cuerpos gruesos y permanece latente en ellos; por cuya fuerza y acciones las partículas de los cuerpos se atraen entre ellas a las mínimas distancias y una vez que están contiguas permanecen unidas*. Sospecha que hay un ámbito físico más allá de las

[21] *Oráculos caldeos* (Gredos, Madrid 1991).

[22] KAKU, *Universos paralelos...*, cap. 3: "El Big Bang, 'La cocina nuclear del universo'".

[23] I. PRIGOGINE, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (Tusquets, Barcelona 1983).

leyes de la mecánica que él ha descubierto, al que le puede conducir la alquimia, y que después de Planck se llama universo cuántico.

Newton es consciente de que su mecánica se articula con una cosmología y una ontología, y por eso envía algunos de sus escritos sobre el tema a Locke, buscando un refrendo en un punto de vista filosófico, ontológico, autorizado.

El filósofo se muestra concorde con el físico, porque el mismo Locke entiende que el espíritu está inserto en la materia. Quizá lo entiende así, en la línea de la noción de materia *primo prima* de Duns Scoto, del espíritu material de Eckhart y de los estoicos, de las esferas celestes y de la materia inteligible de Aristóteles, o todo a la vez.

Newton es un filósofo con unas peculiares dotes intelectuales según las cuales, cuando observa cualquier fenómeno natural, como el trayecto de la luna en el cielo, la caída del agua en una cascada, el reflejo de un rayo de luz, las ráfagas de viento azotando unos trigales, el crecimiento de una planta, o el hervor de un cocido, lo que ve son sumas, restas, multiplicaciones y divisiones. Las ve unas veces en su ritmo propio y tranquilo, y otras veces las ve aceleradas, a cámara lenta, con paradas discontinuas, y de otros modos.

Es decir, lo que Newton ve, además de sumas, restas, multiplicaciones y divisiones, son logaritmos, integrales, derivadas, etc. Parece que lo que espontáneamente ve es la matematización en términos de mensurabilidad de los fenómenos físicos. Por eso lo que hace siempre es poner esa visión suya en claro, o sea, calcular, medir.

Newton parece percibir en los fenómenos empíricos, a la vez, la dimensión matemática, la física, la metafísica y la religiosa, como parece que le ocurre también a Leonardo, según declara el pintor en su diario, a Descartes, que no deja de insistir en que Dios es la más evidente de todas las nociones, y a Mendeléiev.

Pero, así como Leonardo lo convierte todo en geometría euclídea, y Descartes en geometría analítica, Newton tiene una capacidad de convertirlo todo en aritmética que quizá no vuelve a encontrarse en la historia. Parece que todos los fenómenos físicos los ve como fenómenos aritméticos, es decir, como si la matemática fuera fenoménica, y como si él aprendiera la aritmética de los fenómenos y no de otra manera, y como si utilizara la geometría como un medio para la aritmética.

El sol, si se mira desde el punto de vista físico, y no sólo desde el punto de vista matemático, tiene relevancia teológica, porque si el éter es “el combustible solar y el principio material de la luz”, eso significa que tiene otro u otros principios no materiales, que a su vez tienen más funciones, como por ejemplo atraer y otras. Si se dice que su función es alimentar a los vivientes y darles vida, como se repite en la *Prisca sapientia*, suena extraño a los oídos del siglo XX.

Pero si la misma afirmación se expresa con la ecuación de la fotosíntesis que Sachs formula en 1892 ($6 \text{ CO}_2 + 6 \text{ H}_2\text{O} \rightarrow \text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6 + 6 \text{ O}_2$), y se añade la velocidad a la que se produce en diferentes condiciones, según las mediciones de Blackpeoman de 1905, entonces es creíble que el sol da vida a los vivientes. Pero nuevamente las ecuaciones de Sachs y de Blackpeoman solo hablan de proporciones entre cantidades, y no de causas, siendo la vida y todo el ecosistema uno de sus efectos.

Con la ecuación de Sachs, la afirmación de que el sol da vida y alimenta, resulta más creíble en el contexto de cultura ecológica del siglo XXI. La ecología es un saber que engloba muchas ciencias y muchas prácticas, y que puede ser vista y vivida como ciencia, como ideología política y como religión.

En la ecología, el conjunto de las ciencias de la naturaleza forma una unidad capaz de acoger los problemas humanos. Las nociones de biomasa, de cadena trófica y, sobre todo, la de equilibrio ecológico, no pueden establecerse si no es desde el punto de

vista estético y ético, es decir, en relación con una subjetividad^[24]. La subjetividad está excluida de la física, la química y la biología de los siglos XVII, XVIII y XIX, pero se incorpora al conjunto de las ciencias en el siglo XXI con la física cuántica, la ecología, la inmunología, y otras.

Por su carácter de saber global, la ecología guarda cierta analogía con el punto de vista de no pocos ilustrados de los siglos XVII y XVIII, como Locke y Newton, Descartes y Voltaire, Leibniz y Kant, en el que se integran ciencia, filosofía, teología y religión.

Por ese mismo carácter global, la ecología guarda también analogía con los saberes y prácticas paleolíticos, neolíticos y calcolíticos, y permite al hombre del siglo XXI empatizar con ellos y acogerlos, con un reconocimiento que no se da en los siglos de la Modernidad.

La relación entre los diversos campos de fuerza y la supervivencia, fecundidad animal y vegetal, movimientos de los astros, ciclos diurnos y nocturnos, semanales y mensuales, caza, nacimientos y muertes, es conocida por las comunidades paleolíticas y neolíticas de Oriente Medio y por las comunidades estatales precolombinas, que organizan su vida con arreglo a ese conocimiento. Por su parte, la biología del siglo XX toma de nuevo conciencia de esas relaciones^[25].

Newton y los científicos del siglo XX, los químicos, biólogos, bioquímicos y biotecnólogos, creen que eso se puede calcular, y que sólo el cálculo y la prueba legitiman para hablar de ello.

El que conoce bien todo eso es el chamán o la chamana, el hombre o la mujer de la lluvia, de la curación, de la caza, de la fecundidad. Han aprendido de sus maestros, pero también de

[24] Cf. L. FERRY, *El nuevo orden ecológico* (Tusquets, Barcelona 1994).

[25] Cf. CORP, § 31: "Las correspondencias entre esferas, astros, animales y plantas. Magia y sacramentos". Sobre la relación entre microcosmos y macrocosmos en la biología contemporánea, cf. L. ESPINOSA RUBIO, "Lynn Margulis y la fuerza de la vida", en: ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX* (Tecnos, Madrid 2020).

su experiencia, y transmiten el saber a otros. El médico del siglo XXI, por su parte, solo se siente legitimado para gestionar todo eso si puede aducir prueba pública de lo que sabe.

En el siglo XVII, la unidad de física, filosofía y religión todavía no se ha roto por completo. El tránsito de un ámbito a otro es practicable, y así lo practica Newton, que, como señalan sus estudiosos, escribe más de alquimia y teología que de física y matemática.

La agudeza y la discriminación que Newton pone de manifiesto en la ontología y en la teología, no es inferior a la que muestra en la mecánica y la óptica. Y así se muestra en su rechazo tanto de la fórmula de Nicea como de la de Arrio.

Newton no es ortodoxo, porque no asume el concilio de Nicea, pero no es hereje, porque rechaza el arrianismo de Arrio^[26]. Cree que la fórmula de Nicea es ambigua, que no es suficientemente precisa. La fórmula según la cual el Padre y el Hijo son de la misma esencia o de la misma sustancia (*homousios*), con la que el concilio pretende rechazar la tesis de Arrio, según la cual el Hijo tiene principio y es inferior al Padre, es hombre, pero no Dios, no aclara si el Hijo y el Padre tienen la misma naturaleza numéricamente una, o si tienen la misma naturaleza genéricamente.

Para Newton la fórmula de Nicea es tan imprecisa como la de Arrio, y puede entenderse, por oposición a Arrio, en el sentido de identidad numérica de la sustancia (*monousios* o bien *taitousios*) que es la posición de Sabelio y, en general, la del Monarquismo o patripasionismo, que sostiene que Jesús es directa e inmediatamente el Padre y que, por tanto, el Padre padece también la pasión del Verbo encarnado.

[26] Cf. PEIZENMAIER, "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas* 58 (1997) 57-80.

Newton se sitúa en la posición de Eusebio de Cesaréa, que es la de un monarquismo subordinacionista, que equidista de Sabelio y de Arrio, y que es más clara y precisa que la de Nicea.

§ 31.- Ciencia, científicismo y sabiduría

El proceso por el cual se produce la separación, y la escisión, entre ciencia moderna, filosofía y religión, tiene lugar en dos ámbitos que se pueden diferenciar y separar, a saber, el ámbito sociocultural objetivo y público, y el ámbito existencial, subjetivo y privado.

Por lo que se refiere al ámbito público, la ciencia moderna se desarrolla, cuantitativa y cualitativamente, al ritmo al que lo hacen las sociedades modernas en sentido demográfico y democrático. El ámbito de lo público crece exponencialmente y la nueva ciencia contribuye muy determinadamente a crear una nueva interpretación pública de la realidad y un nuevo sentido común de la sociedad civil. Y en ese espacio social, la mecánica newtoniana se expande e impera en el sentido común como una nueva emperatriz, cómo árbitro de la elegancia y del saber.

«Las leyes de Newton tuvieron tanto éxito que hicieron falta doscientos años para que la ciencia diera el siguiente paso, que fue la obra de Albert Einstein»^[27].

Al igual que la *episteme* griega, la ciencia moderna crea adición, sobre todo la mecánica clásica. Cautiva las mentes, convierte al científico en un mente-capto, en un mentecato, y transfiere esa cautividad de mente a la interpretación pública de la realidad, al sentido común de la sociedad civil. De este modo la ciencia configura la mente del hombre común, y quizá en mayor medida a quienes utilizan esos saberes y a quienes los cultivan. Esa configuración y situación de cautividad mental se denomina científicismo.

[27] KAKU, *Universos paralelos...*, cap. 2: "El universo paradójico".

En esa situación de cautividad mental se puede decir que «la primera fase de la cosmología culminó con la obra de Isaac Newton, que finalmente estableció las leyes fundamentales que gobiernan el movimiento de los cuerpos celestes. En lugar de depender de la magia y el misticismo, se vio que las leyes de los cuerpos celestes estaban sometidas a fuerzas computables y reproducibles»^[28].

Para Newton, establecer matemáticamente las leyes de la mecánica no implica ningún saber sobre las causas eficientes de esos movimientos, que, por tanto, singuen dependiendo de Dios, es decir, “de la magia y el misticismo”. La matemática no cancela la mística en el caso de Pitágoras, no la cancela en el caso de Newton, y no la cancela en el caso de Einstein.

La expresión de Michio Kaku es ilustrativa del científicismo, porque toma un saber hegemónico, nuevo y particular, como si fuera un saber que permite el conocimiento de todo, y margina como inútiles, despreciables y anticuados, los conocimientos y los saberes que han tenido vigencia en las épocas anteriores.

El desarrollo de la ciencia como saber de lo mensurable a partir del siglo XVIII, da lugar a hábitos mentales bifurcados en dos direcciones, que no pueden dialogar entre sí ni articularse, la del lenguaje matemático y la del lenguaje metafísico-poético.

La interpretación pública de la realidad y el sentido común dependen del tipo de lenguaje que se adopta para describir el mundo, y del hecho de que la habilidad y destreza para un lenguaje familiariza con lo que se nombra con él, y en cierto modo inhabilita para lo que se nombra de otra manera. Para Galileo, Leonardo, Descartes y Newton calcular era lo mismo que rezar, entender el lenguaje de Dios y hablarlo.

Hablar unas lenguas y olvidarse de otras, es acostumbrarse a unos procedimientos de comunicación y des acostumbrarse de otros, pues las creencias son hábitos. Pero como el hábito es acto

[28] *Ibid.*, “Prólogo”.

primero, acostumbrarse a una lengua es metamorfosearse en lo que se aprende y se habla. Hay almas que se expresan con el cuerpo y la danza, la voz y el canto, la pintura y los colores, mejor que con otros lenguajes.

Cuando Pitágoras se acostumbra a la matemática, Newton a la mecánica, Mendeleiev a la química y Kaku a la astrofísica, quiere decir que el alma se matematiza, se mecaniza, se alquimiza y se astronomiza, se hace uno con lo inteligible que entiende sin dejar de ser inteligente. El alma se hace una con la cosa conocida. Por eso las ciencias crean adicción y sus usuarios y cultivadores no lo perciben. Sólo perciben belleza, gozo y felicidad, verdad y bondad. Y sólo comunican con los de su especie, como las distintas especies animales.

El cientificismo llega a ser inconsciente, y genera la arrogancia, un tanto infantil, de creer que un procedimiento de comunicación, una ciencia, lo es todo, sin poder evitarlo, como lo refiere Vico de la mente del primitivo y los antropólogos de la mente de los hombres de cualquier cultura.

Desde el siglo XVIII al siglo XX el mundo del ámbito existencial, subjetivo y privado, no tiene acceso a la interpretación pública de la realidad, no puede ser expresado en ese lenguaje, muy determinado por la nueva ciencia, y el orden del sí mismo queda relegado al ámbito familiar y privado.

Esto produce una escisión en los individuos de la sociedad civil, descrita en primer lugar por Rousseau y Kant, y examinada por los filósofos y sociólogos posteriores. En el siglo XX, con la nueva física, la sociología de Weber y Simmel, y la fenomenología, Husserl y el existencialismo, el mundo privado vuelve a la vida pública y tiene lenguaje propio y legítimo.

Con la tercera y cuarta revoluciones industriales, los adjetivos “milagroso” y “mágico”, que designaban el grado máximo de lo asombroso, incomprensible, maravilloso e increíble, de la magia y el misticismo, es sustituido por el adjetivo “cuántico”, que expresa todas esas cualidades en un grado bastante más intenso y a la vez más cercano, familiar y dominable.

Por su parte, el mundo del ámbito existencial, subjetivo y privado, el mundo del sí mismo, se escinde del mundo objetivo, del mundo de la atención a la vida ordinaria, del mundo del yo, por otra serie de factores que no son de índole lingüístico y cultural, sino de orden personal y moral, como Rousseau señala antes y con más agudeza que ningún otro pensador.

La sociedad civil se constituye como el ámbito en que el hombre nuevo, el ciudadano, el profesional, tiene que realizarse a sí mismo justamente mediante en triunfo profesional y social. El yo se entrega al logro del objetivo más premiado y celebrado socialmente, aunque no sea el que implique una mejor realización del sí mismo. De ese modo, el resultado acaba siendo «un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha»^[29].

La ciencia es a la sabiduría como el placer a la felicidad, y el cientificismo es el olvido de esta correspondencia, incluso la inmersión en una situación en que no resulta posible comprenderla.

Obviamente esa no es la situación de Newton, ni de ninguno de los autores mencionados. Pero es porque la subjetividad de todos ellos tiene capacidad para unificar subjetivamente las placas tectónicas de una cultura que se están separando y que objetivamente no se articulan entre sí. No hay tantos científicos que sean cientificistas^[30]. El cientificismo es algo que afecta más a la interpretación pública de la realidad que a los científicos singulares.

No aparecen, en el sentido común y en la nueva interpretación pública de la realidad, usos, costumbre y procedimientos para articular ciencia con sabiduría, placer con dicha y honor con virtud. Eso no empieza a darse hasta la segunda mitad del siglo

[29] J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Alianza, Madrid 1985) 286.

[30] ARANA, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX*. Madrid: Tecnos 2020, Introducción, pp. 21-33.

XX, con la física del *Big Bang*, con la filosofía de la comprensión y la interpretación, en una sociedad civil definida por los derechos humanos.

La Modernidad vive la épica de la igualdad y la libertad, del reconocimiento del yo, y no le queda oxígeno para dedicar atención al sí mismo. Esa es la épica de la sociedad digital, de la cuarta revolución industrial.

La difusión y aceptación de la mecánica de Newton se puede considerar, desde el punto de vista de la historia de la cultura, como causa principal del cientificismo, de la cosmología atea, y de la exclusión del conocimiento científico del problema del mal, que pasa a refugiarse en la literatura y el arte. Pero hay que insistir en que es *la difusión y aceptación de una comprensión parcial de su pensamiento*, y no su pensamiento mismo, lo que puede considerarse como causa de esos reduccionismos.

§ 32.- Visión ilustrada del mal. Rousseau, Vico, la objetividad y la reflexión

En el Calcolítico tiene lugar el episodio descrito por los ilustrados como tránsito del estado de naturaleza al estado civil, de las formas de vida más sencillas a las formas de vida más complejas y organizadas, de los pequeños asentamientos y aldea a la *polis* y el Estado.

Entonces se produce una nueva comprensión del bien y del mal, y el conocimiento de ambos extremos se representa como más imprescindible y a la vez como más enigmático. Entonces la exigencia de orden y de justicia es mayor, como lo es en el adolescente que alcanza la mayoría de edad, y la amenaza y presencia del mal resulta también más angustiosa.

Esta transformación calcolítica de la vivencia del bien y del mal, es percibida, examinada e interpretada por los ilustrados, por Vico y Rousseau, entre otros, pero también, y antes, es vivenciada y expresada por Gilgamesh, Moisés y Agamenón.

El problema fundamental de Rousseau es éste: en oposición a los ilustrados, que confiaban ciegamente en que la propagación de la razón forzosamente conduce a la mejora de la humanidad, él constata que, en su desarrollo, la reflexión se acaba escindiendo de la vida inmediata. La representación de la realidad desplaza a la realidad inmediata misma; exigiendo, arrogándose y usurpando la verdad que corresponde a ésta última, se hace más poderosa, y desde su posición de poder se vuelve inmune e incluso sorda a toda reivindicación moral, abocando a la humanidad a la catástrofe^[31].

El cambio por el que los hombres dejan de estar en manos del cielo y de la naturaleza, para pasar a estar en manos de sus organizaciones, a estar en sus propias manos, como les ocurre a los adolescentes cuando llegan a la mayoría de edad, puede y suele ser vivenciado como peligro y como angustia.

Pasar a depender del orden civil, del Estado, se puede interpretar como una desgracia originaria, y en algunos casos, como el de Rousseau, como el origen del mal.

Vico percibe la historia como una espiral de vueltas y revueltas. De génesis y declive de las culturas, que se inician en la praxis vital de la supervivencia, pasan a la fase de la madurez organizativa, y entran en la fase final de la teoría, el lujo y la reflexión en la que se descomponen^[32].

Esos efectos colaterales no deseados del tránsito de la barbarie a la civilización, que los ilustrados registran en el siglo XVIII, son percibidos y descritos también por los románticos, con especial alusión a sus repercusiones sobre la religión en los casos de Hölderlin, de Kierkegaard y de Nietzsche.

[31] Cf. R. LAUTH, *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau* (Thémata, Sevilla 2012) 80-82.

[32] CHOZA, "Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico", en *Anuario filosófico* 14 (1981) 23-48.

En el siglo XX, la filosofía abandona el camino de la reflexión, es decir, la crítica, como procedimiento fundamental para la “tarea del pensar”, que es el término que Heidegger utiliza para sustituir al de “filosofía”, y toma el camino de la tópica, como había aconsejado Vico en el siglo XVIII, según los nuevos modos de hacer filosofía de Husserl, Heidegger y Gadamer.

En el nuevo orden, y según las nuevas exigencias de justicia de las sociedades urbanas, se recuerda y se entiende que hay una situación originaria, buena. En esa situación originaria, el hombre lleva una existencia paradisiaca, como los dioses, un tipo de vida “espiritual”. Después hay un acontecimiento desgraciado, una caída desde la situación originaria buena. Pasa inmediatamente a una existencia desgraciada, mortal, material, terrena y temporal, en la que se debate entre el bien y el mal, de la que ha de ser salvado. Finalmente accede a una vida divina, eterna, feliz y también “espiritual”.

Al descubrir la eternidad, el hombre descubre un sentido completamente nuevo del bien y del mal, a saber, el sentido de la muerte eterna, y el de la vida eterna, como le ocurre a Gilgamesh.

La muerte eterna es un final completamente insoportable, y por eso las religiones se transmutan también y empiezan a ser religiones de salvación, religiones que demandan salvación con divinidades que la prometen. Las religiones empiezan a ser religiones reveladas y religiones de fe.

El joven mayor de edad comprende la muerte y el mal de modo distinto a como la comprenden el joven y el preadolescente. Interpreta los relatos aprendidos de niño y los elabora de otro modo, según la cultura en que se encuentre. Indaga sobre su propio ser desde su propia cultura. Entonces hace ciencia, muchas ciencias, hace filosofía y hace teología, si está enraizado en la cultura occidental.

§ 33.- Cronología del universo. Nueva cosmología y nueva épica

La cosmología del *Big Bang* es la formulación teórica que permite unir la física relativista y la física cuántica, y hace posible una teoría unificada de campos de fuerzas.

Proporciona una imagen unitaria del cosmos, que guarda analogía con la que tiene vigencia desde la Grecia clásica hasta Newton, en cuanto que permite alojar en el universo a los seres vivientes e inteligentes, en un proceso de desarrollo de todos ellos en combate con las grandes fuerzas de la destrucción, es decir, del mal.

Una cosmología en la que cabe una lucha de los vivientes frente a la destrucción, o el mal, abre el escenario adecuado para las grandes épicas, como son las del Calcolítico, periodo en el que justamente empieza la épica y el hombre empieza a dar cuenta narrativamente de sí mismo. En este sentido, una cosmología y una física que pueden integrar una épica constituyen una imagen completa del universo, es decir, que no excluye a nadie, y, especialmente, no excluye a los vivientes ni al ser humano.

La cosmología, desde Pitágoras hasta prácticamente el siglo XX, es una reflexión sobre la Vía Láctea, pues hasta entonces se cree que el universo es ese conjunto de estrellas. Newton también lo cree, y su fundación de una nueva cosmología viene dada por la matematización del cosmos que lleva a cabo, no por su ampliación.

Newton diseña un cosmos estático, objetivo, mensurable, matematizable, en un espacio y un tiempo absolutos e infinitos, en el que no hay lugar para los seres vivos. Esa es la imagen que pasa a la interpretación pública de la realidad, al conocimiento común, y que mantiene su vigencia hasta el siglo XX.

Una cosmología con una imagen del universo completa, como la del *Big Bang*, en el que hay lugar para los seres vivos, y para el hombre, y que se fundamenta en las formas puras de la matemática y se resuelve en ellas, es la que construyen en la

Grecia clásica Pitágoras y los primeros filósofos, la que desarrollan Platón y el neoplatonismo, Aristóteles y el aristotelismo, y la que se encuentra en la *Prisca sapientia* y en la *Philosophia perennis*. Pero, además, es también la que cumple las aspiraciones de Newton y Mendeléiev.

El logro de las cosmologías del siglo XX, y especialmente de la cosmología del *Big Bang*, es la unificación y la articulación orgánica de las cosmologías anteriores, por una parte, y de las cosmologías con las filosofías, por otra. Pero ese logro, como en el caso de Cristóbal Colón en su intento de llegar a las Indias, se encuentra en medio con un amplio continente, que ha de ser colonizado.

Colón se encuentra con que antes de las Indias está América, y algunos precursores y cultivadores de la física del *Big Bang* (como por ejemplo Newton, Mendeléiev, Einstein y otros) se encuentran con que, antes de llegar a Dios, entre él y el mundo físico, está el mundo de las formas puras, el amplio continente de la matemática, como indican Platón y el neoplatonismo.

Los datos proporcionados por la sonda de la NASA *Wilkinson Microwave Anisotropy Probe* (WMAP), lanzada en junio de 2001 para medir las diferencias de temperatura que se observan en la radiación de fondo de microondas, un remanente del *Big Bang*, y operativa desde 2001 a 2010, permite sacar las siguientes conclusiones:

- La edad del universo es de 13.700 ± 200 millones de años.
- El universo está compuesto de un 4% de materia ordinaria, 23% de materia oscura y de un 73% de la misteriosa energía oscura.
- El universo está en continua expansión, es inflacionario, y los modelos cosmológicos inflacionarios se verifican con las observaciones, aunque hay una anomalía inexplicada a grandes escalas angulares.
- La Constante de Hubble es 70 (km/s)/Mpc , $+2.4/-3.2$

- Los datos del WMAP confirman, con sólo un 0,5% de margen de error, que la forma del universo es plana^[33].
- La Constante de Hubble, o ley de Hubble-Lemaître, indica la velocidad a la que las galaxias se alejan de la tierra, que es proporcional a su distancia de nuestro planeta^[34].

A partir de esos y otros datos, la física actual puede describir la duración del universo desglosada en diversas partes o fases. Una de las divisiones utilizadas es la que distingue cinco etapas a partir del *Big Bang*^[35].

El término “*Big Bang*” no se refiere a una explosión en un espacio ya existente, sino que designa la creación conjunta de materia, espacio y tiempo, a partir de lo que se conoce como una singularidad, es decir, un punto al que matemáticamente nos podemos acercar más y más, pero sin llegar a él.

Para entenderlo, uno debe imaginarse el desarrollo del universo en expansión en sentido temporal inverso, retrocediendo hacia el pasado. El universo se va haciendo cada vez más pequeño, pero la cantidad de materia es la misma, de manera que la densidad va aumentando, hasta llegar al punto en el que la densidad de materia y energía se hace infinita y obviamente, superior a la densidad de Planck.

Esto significa que las ecuaciones fallan y el proceso no se puede explicar. En este estado, la teoría de la relatividad general carece de validez; para explicar la situación del universo en ese momento habría que recurrir a una teoría, aún desconocida, de gravedad cuántica. De ahí que la física actual no conozca

[33] <https://es.wikipedia.org/wiki/WMAP>; https://en.wikipedia.org/wiki/Wilkinson_Microwave_Anisotropy_Probe;

[34] https://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Hubble-Lemaître; https://en.wikipedia.org/wiki/Hubble's_law.

[35] En la secuencia que ahora se expone se combinan la de KAKU, *Mundos paralelos...*, cap. 10: “Las 5 fases del universo”, y la de https://en.wikipedia.org/wiki/Chronology_of_the_universe, más clara que la de Kaku.

ninguna teoría generalmente aceptada capaz de explicar el universo en sus inicios ni el propio *Big Bang*.

Transcurrido aproximadamente un microsegundo después del *Big Bang*, el universo ya se había expandido y enfriado lo suficiente como para que su desarrollo posterior estuviera determinado por procesos que podemos observar en la física de partículas.

Las teorías del *Big Bang* se ocupan de la evolución del universo en un rango temporal que abarca desde un tiempo de Planck (aprox. 10^{-43} segundos) después del *Big Bang* hasta entre 300 000 y 400 000 años más tarde, cuando ya se empezaban a formar átomos estables y el universo se hizo transparente. Lo que viene después ya no forma parte del *Big Bang*''^[36].

Primera fase: Era primordial.

En la primera fase, el universo experimentó una rápida expansión (una Gran Explosión), pero también un rápido enfriamiento. Al enfriarse, las distintas fuerzas, que antes estaban unidas en una «superfuerza» fundamental, se fueron separando gradualmente y dieron lugar a las cuatro fuerzas de hoy en día. La gravedad fue la primera que se desprendió, a continuación, la interacción nuclear fuerte y finalmente la débil.

Esta primera fase registra los siguientes acontecimientos:

Durante el primer segundo emergen las primeras partículas subatómicas (neutrinos, protones y neutrones y otras).

En el segundo posterior empiezan a darse las condiciones para la nucleosíntesis: los protones y los neutrones se fusionan y forman deuterio y helio-4.

A los 20 minutos el universo ya no es lo suficientemente caliente para que se dé la fusión nuclear, pero todavía es lo bastante caliente para formar un plasma opaco que impide viajar los fotones.

[36] https://es.wikipedia.org/wiki/Big_Bang

A los 47.000 años, el universo es lo bastante frío para que resulte determinado por la materia más que por la radiación.

Hacia el año 100.000 se forma la primera molécula, hidruro de helio, más tarde el hidrógeno y el hidruro de helio forman hidrógeno molecular, el combustible necesario para las primeras estrellas.

Hacia el año 370.000 el universo se ha enfriado lo suficiente para que los átomos de hidrógeno eléctricamente neutros se recombinen con electrones y protones, y se hace transparente por primera vez. En la "recombinación" las nuevas moléculas emiten fotones, que se pueden detectar actualmente como la radiación de fondo del microondas.

Segunda fase: Era estelífera y de emergencia de las estructuras de gran escala.

Entre 370.000 y mil millones de años, tras la recombinación y emisión libre de las partículas, el universo era transparente, y las nubes de hidrógeno chocan entre sí formando estrellas y galaxias.

El gas hidrógeno se ha comprimido y las estrellas han entrado en ignición e iluminan el cielo. En esta era, encontramos estrellas ricas en hidrógeno que resplandecen durante miles de millones de años hasta que se les agota el combustible nuclear.

Entre 10 y 17 millones de años la temperatura del universo es de 273-373 K (0-100° C), y pueden formarse líquidos (en concreto, agua).

En esta fase, las condiciones son ideales para la creación de ADN y de vida. Dado el enorme número de estrellas en el universo visible, los astrónomos han intentado dar argumentos plausibles, para explicar el surgimiento de vida inteligente en otros sistemas planetarios.

Entre 200 y 500 millones de años se forman las primeras estrellas y galaxias, con masa enorme comparadas a las actuales (de 100 a 300 veces la del sol), que queman todo el hidrógeno y explotan como supere-novas. Estas supernovas crean la mayor

parte de los elementos del sistema periódico conocidos actualmente, y los diseminan por el universo.

Tercera fase: Era actual.

Entre 1.000 y 12.800 millones de años.

Hacia 5.000 millones de años, se forma la Vía Láctea. Hacia 9.200 millones de años se forma el sistema solar. Hacia 10.300 millones de años emerge el planeta Tierra.

Hacia 9.800 millones de años empieza a acelerarse la expansión del universo por influencia de la energía oscura.

Hasta 100.000 millones de años se pueden hacer previsiones y mediciones. Más allá de ese tiempo las previsiones sobre el desarrollo del universo son muy inciertas.

Si en un determinado momento la energía antigravitatoria supera a la gravedad, el universo podría continuar su expansión eternamente y producirse un Gran desgarro (*Big Rip*), como creían los filósofos de la Grecia clásica (desde Leucipo y Empédocles hasta Aristóteles). Si en un determinado momento la gravedad vence, y podría replegarse todo sobre sí mismo de nuevo en una gran implosión (*Big Crunch*).

Cuarta fase: Era de los agujeros negros.

Kaku describe como un escenario posible el de una fase 4, en que la energía de las estrellas en el universo finalmente estará agotada. El proceso aparentemente eterno de quemar hidrógeno y después helio finalmente se detiene, dejando atrás fragmentos inertes de materia nuclear muerta en forma de estrellas enanas, estrellas de neutrones y agujeros negros. La única fuente de energía será la lenta evaporación de energía de los agujeros negros. Como demostraron Jacob Bekenstein y Stephen Hawking, los agujeros negros no son totalmente negros; en realidad, irradian una débil cantidad de energía llamada "evaporación".

Es posible que la vida inteligente, como los vagabundos que se acurrucan junto a las ascuas moribundas de débiles fuegos, se congregate alrededor del débil calor emitido por los agujeros

negros que se evaporan para extraer un poco de calor de ellos, hasta que se evaporen.

Quinta fase: Era oscura.

Finalmente, Kaku describe también como escenario posible el de una fase 5, la era oscura del universo, cuando finalmente todas las fuentes de calor de la Tierra se han agotado. En esta fase, el universo se dirige lentamente hacia su muerte definitiva por ausencia de calor, cuando la temperatura se acerca al cero absoluto. En este punto, los propios átomos casi se detienen. Quizás incluso los propios protones se habrán descompuesto, dejando a la deriva un mar de fotones y una líquida sopa de partículas que interactúan débilmente (neutrinos, electrones y su antipartícula, el positrón).

Michio Kaku dedica una amplia atención a las fases 4 y 5 de su sistemática de la cronología del universo porque su preocupación declara que es la siguiente: «¿puede la vida inteligente utilizar su ingenio para sobrevivir de alguna forma durante estas fases, durante una serie de catástrofes naturales e incluso tras la muerte del universo?»^[37].

Es decir, la preocupación básica de Kaku es épica y teórico-tecnológica. El capítulo 10 de su libro está dedicado a examinar las posibilidades de escapar, de un universo en extinción a otro universo de nueva generación, para poder conservar y seguir desplegando en él la vida orgánica y la vida inteligente.

Las posibilidades son examinadas siguiendo algunas de las creaciones cumbres de la ciencia ficción del siglo XX, es decir, la épica correspondiente a la nueva cosmología.

Asimov y Philip K. Dick, entre otros, relatan las aventuras de unos nuevos Ulises que navegan por esos universos flotantes entre la materia oscura y la energía oscura, comunicados entre sí por gusanos que se abren en los agujeros negros.

[37] KAKU, *Mundos paralelos...*, cap. 10, Quinta fase.

Los gusanos son pasadizos y flujos, análogos a las corrientes de aguas de diversas temperaturas en el interior de los océanos, por las cuales las tortugas navegan miles de kilómetros, y análogos a las corrientes de aire de alta temperatura, que forman chimeneas ascendentes en el interior de la atmósfera, por las que los halcones se elevan unos cuantos kilómetros en poco tiempo y sin esfuerzo.

La estructura y la cronología de este modelo de universo probablemente variará en las próximas décadas^[38], y los recursos tecnológicos para desenvolverse en él, variarán igualmente. Estas variaciones de los recursos tecnológico pueden encontrarse, justamente, en la épica, es decir, en la literatura de ciencia ficción.

§ 34.- Supercuerdas, simetría y formas puras

En la nueva épica de Michio Kaku, Asimov o Philip K. Dick, aparece también el misterio, un misterio igual de omnipresente, pero menos perfilado, que el que encuentra Ulises frecuentemente y con el que trata, a saber, los poderes que están por encima del cosmos y lo dominan, y que el héroe griego agrupa bajo la denominación de los inmortales.

La cosmología del *Big Bang* remite también a poderes que están por encima del cosmos y lo dominan, especialmente a sistemas matemáticos ¿Cómo son esos sistemas matemáticos que podrían explicar el *Big Bang*? ¿Qué hay antes del *Big Bang*? ¿Cómo se llega al *Big Bang*? Y, ¿desde dónde se llega?

Una respuesta a esa pregunta es la teoría de cuerdas, y más especialmente la teoría M, la madre de todas las cuerdas,

[38] También puede verse actualizado periódicamente en las enciclopedias *on line*. Cf. especialmente la voz *Chronology of the universe* de Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Chronology_of_the_universe. Entrada: 25 septiembre 2020.

iniciada en 1995 por Edward Witten^[39] y desarrollada ampliamente desde entonces, y polémicamente. «Un físico de Harvard adujo, con sorna, que la teoría de cuerdas no es en realidad una rama de la física, sino una rama de las matemáticas puras o de la filosofía, si no de la religión»^[40].

En la teoría de cuerdas, los componentes elementales de la materia, bosones y fermiones, se articulan según un tipo de relación denominada supersimetría, en virtud de la cual pueden dar lugar a la gravedad cuántica.

Platón piensa que los cuatro elementos y el éter se corresponden con los poliedros regulares, es decir, con los poliedros en los que se cumple una simetría esférica o simetría $SO(3)$. Pero Platón y la teoría de cuerdas no están solos apoyando la tesis de que los “entes intermedios”, o entes matemáticos, constituyen la matriz de los entes físicos. Hay más filósofos y científicos, y entre ellos, Heisenberg, que retoma la especulación sobre los cinco poliedros de Platón^[41], y Einstein, que cree que la física puede deducirse de la matemática^[42].

Parece como si para todos ellos la simetría fuese la conexión entre la matemática y la física, y, además, entre la física y la química, entre la química y la biología, entre la biología y la psicología, y finalmente entre la psicología y la religión y la teología, que vuelven a conectar con la matemática mediante la simetría.

[39] KAKU, *Mundos paralelos...*, cap. 7: “Teoría M: la madre de todas las cuerdas”; cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_M; y <https://en.wikipedia.org/wiki/M-theory>

[40] KAKU, *Mundos paralelos...*, cap. 7.

[41] H. LANZA GONZÁLEZ, “Matemática y física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales”, en *Praxis Filosófica Nueva* serie 40 (2015) 85-112.

[42] A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones* (Antoni Bosch, Barcelona 1981, reed. 2019), citado según A. RIOJA, “Filosofía, política y religión en Albert Einstein”, en: ARANA, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX*, 33-43.

Una nueva emergencia del platonismo-pitagorismo^[43], pero con el aristotelismo incorporado en una síntesis nueva.

La simetría, es un caso particular de la diferencia de uno respecto de sí mismo, y esa diferencia es quizá el primero de los trascendentales. Es lo que en matemática da lugar, mediante la relación de la unidad consigo misma, o como dice Platón, mediante la díada, a la cantidad. Es lo que en física da lugar, mediante la ruptura de la simetría entre bosones y fermiones, o entre partículas de carga negativa y de carga positiva, o entre los opuestos de que se trate, a una diferencia de potencial que genera el universo.

Algo así creían también Jámblico y Proclo, y también Zósimo de Panópolis, Newton y Mendeléiev, pero con menos información empírica y menos recursos matemáticos.

En este planteamiento emerge nuevamente un tema muy vivo en la Antigüedad. Si la física, que es la descripción del mundo real, puede deducirse de la matemática, entonces, ¿no tendrán también los entes matemáticos algún tipo de realidad y algún tipo de poder?, ¿de dónde sale su capacidad de crear energía física a partir de la nada? ¿Es que los entes matemáticos inteligentes son también sustancias inteligentes activas? ¿Es que el intelecto, que compone los entes matemáticos, puede mover también los entes físicos?^[44]

Platón parece no plantearse si los entes matemáticos tienen poder y actividad, pero Aristóteles, que le critica esa falta de planteamiento al respecto, en *Metafísica* I, 10, sí se lo plantea, y de ahí arranca su rechazo a la teoría de las ideas.

[43] M. GARDNER, *Izquierda y derecha en el Cosmos: Simetría y asimetría frente a la teoría de la inversión del tiempo* (Salvat, Barcelona 1985). La edición original de esta obra, bajo el título *The Ambidextrous Universe*, data de 1964; fue reeditada en 1969, en 1979, en 1990 y en 2005 con las últimas ediciones revisadas.

[44] Ese es el tema de los libros IV y VIII de la *Física* y XII de la *Metafísica* de Aristóteles. Es también el tema de la tesis de habilitación de F. BRENTANO, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente. Seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico* (Ediciones Universidad San Damaso, Madrid 2017).

Los poliedros regulares, en tanto que entidades matemáticas, no son de suyo eficientes, pero si se piensan como esferas celestes, con movimiento eterno, entonces son eficientes y son capaces de generar los movimientos finitos, los movimientos que empiezan y terminan, es decir, el cosmos.

Entonces, «cuando se desciende a la física, hay que comparar estas razones matemáticas con los fenómenos para que quede claro cuáles condiciones de las fuerzas correspondan a cada clase de cuerpos atractivos», como dice Newton en los *Principia*^[45].

Hay que descender de la matemática a la física para ver la correspondencia de fermiones y bosones, que son sustancias en sentido aristotélico^[46], la simetría entre ellos, y la emergencia de la gravedad cuántica. La matemática sólo no es suficiente, porque se le escapa la eficiencia, la gravedad. Por eso Aristóteles dice que «la física no consiente el método matemático»^[47]. Y parece que Newton está de acuerdo con él.

Una síntesis de esas esferas celestes aristotélicas con las ideas y los “entes intermedios” de Platón, llevada a cabo por Plotino, Jámblico y Porfirio, es lo que constituye la fundamentación ontológica del politeísmo, que luego desarrolla ampliamente Proclo^[48].

Esa pluralidad de dioses neoplatónicos, con sus antecedentes en las ideas y entes intermedios platónicos y en las esferas aristotélicas, que explican el origen del cosmos físico, son, en las elaboraciones cristianas de Dionisio y Tomás de Aquino, los órdenes angélicos, que, en números incontables, aparecen en el cristianismo como las primeras criaturas y los primeros auxiliares de Dios en la creación del cosmos físico.

[45] NEWTON, *Principia...*, (ed. de Rada) 588-589.

[46] F. SOLER GIL, *Aristóteles en el mundo cuántico. Una investigación acerca de la aplicabilidad del concepto de sustancia de Aristóteles a los objetos cuánticos* (Editorial Comares, Granada 2003).

[47] ARISTÓTELES, *Metafísica* 2:3, 995a 15-17.

[48] Cf. J. DE GARAY, “Politeísmo y neoplatonismo: Proclo”, en: J. CHOZA - J. DE GARAY - J. J. PADIAL, *Dios en las tres culturas* (Thémata, Sevilla 2012) 77-98.

El tercero de los sentidos que Einstein atribuye a Dios, lo designa con el nombre de “religión” y lo describe como belleza de la armonía del cosmos^[49]. Lo podría haber llamado “lo sagrado”, y tiene la misma función que el coro de los ángeles y sus acciones en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita^[50] y en la de Tomás de Aquino^[51].

Desde este punto de vista, la preocupación de Michio Kaku por la supervivencia de la vida orgánica en otros universos, se articula con el tema de la relación de la vida orgánica, en otros o en cualesquiera universos, con los “entes intermedios”, con los entes matemáticos subsistentes, inteligentes y activos, y con su papel en la actividad de los fermiones y bosones.

En este punto también es posible el tránsito de la ciencia física y la filosofía a la ciencia ficción y a la teología ficción, de la cual hay amplia muestra en el mercado^[52].

[49] Einstein considera que Dios significa, primitivamente en la historia humana, el poder despótico y violento, después, la ley moral que preserva a los hombres, y cuyo mejor ejemplo considera que es la ley mosaica, y finalmente, en tercer lugar, el orden y la belleza sobrecogedores del universo entero. A este último sentido es al que cree que más propiamente le corresponde el nombre de “Religión” (cf. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*).

[50] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste; La jerarquía eclesiástica*, en: *Obras completas*, (BAC, Madrid 2014).

[51] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (BAC, Madrid 1962) Primera parte: “Tratado de la creación del mundo”.

[52] Cf. C.S. LEWIS, *Más Allá del Planeta Silencioso. Trilogía Cósmica I: 1* (Minotauro, Barcelona 2006); *Perelandra Un viaje a Venus. Trilogía cósmica II: 2* (Minotauro, Barcelona 2006); *Esa Horrible Fortaleza. Trilogía cósmica III: 3*, (Minotauro, Barcelona 2006).

CAPÍTULO V

INTERPRETACIONES TEOLÓGICAS DE LOS RELATOS SOBRE EL MAL Y LA REDENCIÓN

§ 35.- *Relato y revelación. Orígenes y la interpretación de la escritura*

§ 36.- *Interpretaciones de los relatos sobre el mal en el cristianismo occidental*

§ 37.- *Paradojas de la interpretación católica. De Trento a Edith Stein*

§ 38.- *Interpretación trascendental del mal en las religiones orientales*

§ 39.- *Los enfoques neoplatónicos y greco-egipcios. Jámblico*

§ 40.- *El pecado primordial según Orígenes y Máximo el Confesor*

§ 41.- *Ontología del pecado, la muerte y el espíritu humano. Kitaro Nishida*

§ 42.- *Espíritu inocente originario, espíritu caído y espíritu restaurado*

§ 35.- Relato y revelación. Orígenes y la interpretación de la escritura

El horizonte de la revelación viene dado por la consideración de los relatos épicos como comunicación de Dios a los hombres del significado y del sentido del mundo y de la vida^[1]. La

[1] La primera versión de este capítulo apareció como artículo: J. CHOZA - A. GUTIÉRREZ AGUILAR, "Ontosociología del pecado y la muerte", en: *Thémata. Revista de Filosofía* 62 (2020). Agradezco a Ananí Gutiérrez Aguilar su autorización para modificarlo y reproducirlo aquí.

teología se define a sí misma como estudio de la palabra revelada en tanto que revelada. La fundamentación de la teología como interpretación de la revelación, o sea, del relato, parece haber quedado establecida por Orígenes en el siglo III dC. Sobre la base establecida por Orígenes, la tarea de las diversas confesiones religiosas institucionales, las iglesias, consiste en determinar el canon de los libros sagrados, y la interpretación adecuada, es decir, la ortodoxia.

En esa interpretación el estudio articula relatos particulares y empíricos, en un plano de representación objetivo universal, científico, o bien en un plano trascendental. Desde este punto de vista, la teología tiene como uno de sus cometidos básicos la articulación entre la revelación recibida en la historia particular de cada pueblo, el orden simbólico de lo sagrado y el orden trascendental de lo divino.

En el Calcolítico y la Antigüedad los grupos humanos ponen por escrito su pasado. En la mayoría de edad los hombres se hacen cargo de su herencia, material y cultural, la ordenan para sí mismos, para saber de ellos mismos, y encaran su relación con el universo de un modo nuevo.

Los relatos que cada pueblo elabora y reelabora de su pasado no son solamente historia de los hombres, son también historia de la relación de cada pueblo con el universo, con los poderes sagrados, y la historia del modo en que esos poderes se les han mostrado y les han favorecido o perjudicado.

De modo análogo a como los hombres obtienen su sabiduría de la reflexión comprensiva sobre sus vidas y mundos propios y sobre los de sus padres, los pueblos alcanzan la suya también de la reflexión sobre su historia, su universo y sus dioses.

Cuando en la época histórica los hombres reflexionan sobre los relatos de la propia historia, elaborados en el Neolítico y puestos por escrito en el Calcolítico y la Antigüedad, cuando reflexionan sobre las propias escrituras y sobre el modo de entenderlas, descubren también los modos de conocimiento de las etapas anteriores. Los poetas, los escribanos y los sacerdotes

reconocen y describen esos modos de saber y comprender, en analogía con los modos de entender de los niños, los jóvenes y los adultos.

Esos modos marcan también los sentidos en que pueden entenderse el universo y las escrituras. Así es como reconocen y describen los sabios de la Antigüedad las historias de sus pueblos, las revelaciones de los dioses a sus pueblos, y los secretos del universo.

La teología de la Antigüedad en Occidente recoge una versión narrativa calcolítica de la caída, y la reelabora e interpreta en clave narrativa empírica. En Oriente la teología no presta mucha atención a las versiones empíricas de la caída, sino que simplemente recoge el hecho y lo reelabora e interpreta en clave ontológica trascendental. Se puede reconocer en ambas versiones una ontología común de fondo, a saber, lo que posteriormente será la ontología neoplatónica.

En Occidente, esas interpretaciones recogen elementos narrativos empíricos, y a veces los trasladan al plano trascendental directamente, dando lugar a paradojas o enigmas incongruentes, que la teología asume como problema a resolver.

En líneas generales se suele aceptar que los libros sagrados tienen cuatro sentidos posibles, que pueden excluirse entre sí pero que también pueden no excluirse. Así lo establece en los albores de la cultura occidental Orígenes, y así se ha mantenido básicamente.

Con arreglo a esos modos de explicar y de comprender, interpretan Filón de Alejandría el *Antiguo Testamento*, Jámblico el *Corpus Herméticum*, Justino y Orígenes el *Nuevo Testamento*, y Proclo la *Iliada* y la *Odisea*.

Esos cuatro sentidos son: 1) *literal*, que bien relata un suceso empírico real, o bien un episodio ficticio para dar un ejemplo moral; 2) *pedagógico moral*; 3) *místico alegórico*, para prefigurar la figura de Cristo y de su Iglesia; y 4) *místico anagógico*, «para tipificar

las cosas de un mundo más alto que tienen en este mundo su antitipo»^[2].

Esos sentidos de la escritura se pueden ejemplificar, por referencia al *Nuevo Testamento*, y siguiendo a Orígenes, con los siguientes textos.

1.- Los relatos sagrados pueden entenderse unas veces en sentido literal solamente, como por ejemplo cuando se dice:

Levántate, toma al Niño y a su madre y huye a Egipto, y quédate allí hasta que yo te diga; porque Herodes va a buscar al Niño para matarle (*Mateo 2, 13*).

2.- Otras veces, pueden entenderse en sentido moral pedagógico solamente. Como dice Orígenes. «En la ley, algunas cosas están para ser literalmente observadas; otras son imposibles o absurdas tomadas literalmente, pero tienen un sentido de enseñanza moral o mística», como por ejemplo cuando se dice:

El que escandalice a uno de estos pequeñuelos que creen, más le valdría que le encajasen en el cuello una piedra de molino y lo echasen al mar. Si tu mano te induce a pecar, córtatela: más te vale entrar manco en la vida, que ir con las dos manos a la gehenna al fuego que no se apaga.

Y, si tu pie te induce a pecar, córtatelo: más te vale entrar cojo en la vida, que ser echado con los dos pies a la “gehenna”.

Y, si tu ojo te induce a pecar, sácatelo: más te vale entrar tuerto en el reino de Dios, que ser echado con los dos ojos a la “gehenna”, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga” (*Marcos 9, 41-50*).

[2] ORÍGENES, *Filocalía*, 1, en: http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C1

3.- Otras veces el libro sagrado tiene solamente un sentido místico alegórico, para prefigurar la persona de Cristo y su Iglesia, como cuando se dice:

4 permaneced en mí, y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permaneceréis en mí.

5 Yo soy la vid, vosotros los sarmientos; el que permanece en mí y yo en él, ese da fruto abundante; porque sin mí no podéis hacer nada.

6 Al que no permanece en mí lo tiran fuera, como el sarmiento, y se seca; luego los recogen y los echan al fuego, y arden. (Juan 15, 4-6).

4.- Otras veces el libro sagrado tiene un sentido místico anagógico solamente, como cuando se dice:

Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste (*Juan 17, 21*).

A veces un mismo texto puede tener dos, tres o los cuatro sentidos a la vez, como por ejemplo cuando se dice

Entonces Moisés extendió su mano sobre el mar, y el Señor hizo retroceder el mar con un fuerte viento del este, que sopló toda la noche y transformó el mar en tierra seca. Las aguas se abrieron, y los israelitas entraron a pie en el cauce del mar, mientras las aguas formaban una muralla a derecha e izquierda (*Éxodo 14, 21-22*).

En esta sistematización de los sentidos de la escritura hay una cierta correspondencia entre esos sentidos y los modos de comprensión de las fases de la infancia, juventud y madurez humana, a la vez que con los modos de comprensión de las épocas de la prehistoria. También Hegel encuentra esas etapas en la historia del pensamiento filosófico.

§ 36.- Interpretaciones de los relatos sobre el mal en el cristianismo occidental

La interpretación occidental del origen del mal, del pecado original, se hace en clave profética y mesiánica, según el sentido profético judaico que Occidente le da al cristianismo, y según el conjunto de metáforas jurídicas romanas que Pablo toma para articular doctrinalmente ese cristianismo.

En ese relato sobre el origen del mal, y en sus interpretaciones, primariamente se acentúa el sentido histórico empírico del pecado original y de su transmisión, y secundariamente se da razón del alcance trascendental de su efecto sobre la naturaleza humana, a saber, la aparición de la muerte.

La exegesis católica de *Genesis*, 3, sostiene que la caída del hombre fue un acontecimiento primordial, que tuvo lugar en el tiempo *posterior a la creación, pero anterior al comienzo de la historia humana*, que se inicia precisamente a partir de la caída.

El *pecado original*, protagonizado por Adán y Eva, se estima que produce “cuatro heridas” en la naturaleza humana, a saber: 1) pérdida de la justicia original y privación de la gracia santificante y del estado de inocencia, 2) pérdida de la integridad original y sometimiento al dominio de las pasiones (“concupiscencia”), 3) pérdida de la inmortalidad original y sometimiento a las enfermedades y a la muerte, 4) pérdida del conocimiento infuso y sometimiento al oscurecimiento de la inteligencia y a la ignorancia^[3].

Este pecado original, cometido por Adán y Eva, en la interpretación católica tiene las peculiaridades siguientes:

[3] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II q. 85, a. 3; CONCILIO DE TRENTO, Sesión V: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>

1.- Afecta a todos los descendientes de Adán y Eva por generación, es decir, afecta a la naturaleza, a la esencia y a todos los individuos de la especie humana^[4].

2.- Se transmite a todos los descendientes, que quedan privados de los bienes de la justicia original y padecen las cuatro heridas. Los descendientes participan de los efectos del pecado, pero no en la responsabilidad de su ejecución.

3.- El bautismo borra el pecado original cuyos efectos están presentes en los recién nacidos, pero no cancela los efectos que tiene sobre la naturaleza, que sólo pueden ser remitidos por Cristo mediante el sacramento del bautismo.

4.- Los descendientes tienen inclinación a pecar, pero no pecan de modo necesario, sino libremente.

Esta es la doctrina que se recoge en la sesión V del Concilio de Trento (17 de junio de 1546), en que se firma el decreto *Ut fides nostra Catholica*, sobre el pecado original^[5].

La exégesis y la enseñanza católica, siguiendo a Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona, a Tomás de Aquino y al concilio de Trento, entiende a Adán y Eva como personas físicas singulares, de cuya unión física desciende la totalidad de los seres humanos existentes.

El estado de justicia original parece entenderse como una situación física empírica, en un espacio geográfico empírico (en algunos casos, interpretado como un territorio especialmente fértil entre el Tigris y el Éufrates) y en un tiempo empírico (en la cronología judía, hace unos 5.000 años).

[4] La interpretación de la Caída del Concilio Vaticano II no es la misma que la del Concilio de Trento, La exégesis del Concilio Vaticano II, recogida en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1993, en algunos aspectos parece una deconstrucción de la de Trento. Reconduce la sistemática tomista y tridentina a las exégesis de *Génesis* 3 que hace la patristica de los primeros siglos (cf. CEC, n. 385-421: en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html).

[5] Dz 787-692. Textos en: <http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/PA.HTM>; <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>.

De esa situación física empírica surge otra situación empírica, que es la de todos los hombres actuales, incluidos los propios cristianos, cuya posibilidad de salvación pasa por una serie de medidas, también empíricas, practicadas desde los tiempos apostólicos, y que se consolidan y sistematizan en el concilio de Trento.

La doctrina y el decreto de Trento sobre el pecado original, se elabora con interpretaciones de los textos del Génesis, realizadas básicamente según los dos primeros sentidos de la escritura, de los cuatro establecidos por Orígenes.

La interpretación según esos dos sentidos, implica una comprensión empírica de lo relatado. En la exégesis católica, la caída y su transmisión, se interpretan en congruencia con el sentido empírico del relato, y eso según la práctica jurídica de las transmisiones hereditarias propias del derecho romano^[6].

En los inicios del cristianismo, y más aún en la Modernidad, cuando se generaliza un sentido trascendental de la conciencia, de la ciencia, del derecho y de la religión, los teólogos, en tanto que doctores privados, empiezan a realizar interpretaciones del relato de *Génesis* 3 según los sentidos de la escritura tercero y cuarto, pero las nuevas interpretaciones no quedan acogidas en la conciencia de la Iglesia institucional ni en la enseñanza común^[7].

[6] Cf. OORA § 34.1.

[7] Con frecuencia hay mucha diferencia entre las formulaciones conciliares y el conocimiento general, popular, de la doctrina. El Concilio Vaticano II, más que reiterar las fórmulas de Trento, se remite a los textos bíblicos y patristicos en que se basan, y con ello se inaugura una nueva etapa de exégesis. La interpretación ya no se clausura en la ortodoxia, sino que se abre a la comprensión existencial y a la exégesis histórica.

§ 37.- Paradojas de la interpretación católica. De Trento a Edith Stein

La elaboración teológica cristiana del pecado original, hasta Trento, recoge la versión narrativa empírica, y trata de entenderla según las claves biológicas, éticas y jurídicas de la Edad Media y la Edad Moderna.

La predicación paulina construye las metáforas teológicas de la transmisión del pecado original, tomando como referente las prácticas jurídicas y económicas de la transmisión hereditaria de bienes en el derecho romano, y sobre esa base elabora Tomás de Aquino la doctrina que luego sistematiza Trento.

Para la mente de la Modernidad, y más aún para del siglo XX, incluso si es la de un católico, resultan paradójicos algunos extremos de esa interpretación.

En líneas generales, esas paradojas son sistematizadas por Edith Stein, muy familiarizada con la ontología tomista y la fenomenología, en los últimos epígrafes de *Ser finito y ser eterno*^[8].

¿Por qué una acción moral, un acto empírico protagonizado por una sola pareja, en un momento histórico muy preciso, puede tener tanta eficacia ontológica, un alcance tan amplio sobre todos los seres humanos posteriores, un efecto tan elevado que alcanza a los rasgos esenciales del hombre y de la mujer, unas repercusiones cósmicas que alteran al universo físico en su propia constitución, quizá desde el primer momento del *big bang*?

Lo que resulta paradójico, para una mente del siglo XX, es cómo una acción que acontece en el plano empírico, como es un pecado de unos individuos concretos, Adán y Eva, puede tener efectos en el plano ontológico trascendental.

No solo resulta paradójico en cuanto que parece injusto, sino también en cuanto que parece desmesurado o inconmensurable. En efecto, una acción empírica como la narrada no puede tener un efecto ontológico trascendental de semejante calibre, a no ser

[8] E. STEIN, *Ser finito y ser eterno* (FCE, México 1994) cap. VII y VIII.

que lo narrado no tenga un sentido literal, sino también y sobre todo un sentido moral, místico alegórico y místico anagógico. El efecto de la acción narrada es que cambia la esencia humana, o al menos rasgos tan esenciales como ser mortal o no serlo.

En la exégesis católica un acto empírico produce una dislocación en la esencia humana, entre su ser espiritual y su ser material. El viviente humano empieza a tener unas características diferentes, a saber, se torna mortal, y su espíritu empieza a ser diferente.

Edith Stein esboza un análisis fenomenológico trascendental del acontecimiento, especialmente en lo que se refiere a la relación del hombre y la mujer, y a la relación de los cónyuges con los hijos. Es decir, inicia un análisis fenomenológico trascendental de la unión conyugal y de la generación y educación de los hijos.

Una exégesis alternativa abierta desde antes, y que podría articularse con el planteamiento de Edith Stein, es la que, prescindiendo del sentido literal de los relatos, los entiende en sentido moral y alegórico y realiza una interpretación fenomenológica trascendental. Edith analiza la asimetría de los sexos y la unidad de ambos, en el pecado y en la procreación.

Eva no puede tener autoconciencia pecadora si no la tiene también Adán, porque una autoconciencia no se constituye como tal más que mediante otra autoconciencia, cualquiera que sea su determinación, como pecadora o como otra cosa. El espíritu puede darse en un viviente material y puede ser inmaterial, pero no puede existir en solitario.

Las exégesis alternativas entienden que Adán y Eva, ellos dos mismos, en el estado de inocencia, y sus actos, incluido el pecado, no son simplemente dos sujetos empíricos que realizan actos empíricos, en tanto que pertenecientes a un momento empírico de la historia, o al menos no son solamente sujetos empíricos, sino que también, y más radicalmente, son sujetos cuya realidad y cuyos actos tienen un sentido moral, alegórico y místico.

Ese parece ser el camino tomado por la exégesis de las culturas y religiones orientales, y por las del Próximo Oriente, de filiación no solo abrahámica, sino también mazdeísta y platónica.

§ 38.- Interpretación trascendental del mal en las religiones orientales

Cuando en Asia central y oriental los protagonistas de los primeros asentamientos, de la agricultura, de la ganadería y de los primeros relatos, conforman las primeras sociedades estatales y se produce el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, el intelecto, que entonces mira al mundo y se mira a sí mismo racional y espiritualmente por vez primera, forma los primeros mitos y lleva a cabo sus primeros balbuceos conceptuales sobre la divinidad y el cosmos.

Pero el intelecto oriental no genera unos procedimientos epistémicos para explicar la consistencia y la dinámica del mundo, del hombre y de la divinidad, como hace el intelecto occidental. No mira hacia afuera, al escenario del mundo ni al drama de la historia humana que transcurre en él. Mira hacia adentro, hacia el fundamento de sí mismo y del mundo, y entonces no encuentra a la divinidad como algo formado, numerable y decible, sino como abismo.

En todas las doctrinas religiosas orientales se puede admitir una presencia operativa del Verbo, según las tesis de Fray Luis de León en *De los nombres de Cristo*, y del humanismo en general, y según la tesis de Raimond Panikkar de que Jesús no es el único modo de acceso al Logos^[9]. Se trata de la presencia del logos en tanto que principio de todo lo creado.

[9] FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo* (BAC, Madrid 1944); R. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso* (Siruela, Madrid 1996).

Es un *logos* mediador entre el mundo y la divinidad suprema, entendida como *Tao*, según se describe en el *Tao te ching*^[10], o como *Brahman*, según se describe en los primeros *Upanishad*^[11].

El intelecto oriental lleva a cabo unas descripciones fenomenológicas y pone en circulación una serie de trucos o ritos para abismarse en el abismo. Para llevar al pensamiento más allá de cualquier contenido inteligible, “toda ciencia trascendiendo”^[12].

Una de las formas de explicar la diferencia entre el enfoque occidental y el oriental, es la tesis de Tetsuro Watsuji sobre la diferencia entre el clima estepario y el clima monzónico señalada anteriormente (§ 17).

En el Calcolítico oriental no hay relatos para descifrar los acontecimientos de la historia sobre la caída y el origen del mal, sino más bien prácticas ascéticas para no pensar en ellos y abismarse en el abismo.

El mal es la pluralidad, la temporalidad, la multiplicidad, la diversidad, las formas, la conciencia, el *logos* diferenciador. No es preciso relatarlo porque relatarlo es abundar en él, prolongarlo más. La meditación, y la salvación a que ella conduce, es el abandono de todo eso.

§ 39.- Los enfoques neoplatónicos y greco-egipcios.

Jámblico

En las religiones medio-orientales, el pecado o más bien la caída originaria no se interpreta como un acto voluntario de rebelión, de sedición. Más bien que un pecado, es eso, una caída.

[10] Hay numerosas ediciones, y buenas, en español. Entre las más accesibles: *Tao te King* (SIRIO, Barcelona 2009).

[11] Sobre el sentido de Brahman y la doctrina budista, cf. PANIKKAR, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*.

[12] El sentido del abismo originario, de los *mantra* y en general de las técnicas de meditación se expone en OORA, cap. 5 y 6.

Una degradación que se produce como el manar de la fuente, como la que produce el paso del tiempo.

En términos muy platónicos, la caída es justo el tiempo mismo, el empezar del tiempo, de la distensión, de la pluralidad. El espíritu es de suyo inespacial e intemporal, y si se distiende, si despliega el orden de la materialidad, de la finitud, desencadena el mal.

El periodo de inocencia original es el periodo en que el espíritu no ha dado lugar al mundo de lo múltiple, en el cual es imposible la armonía originaria del espíritu infinito.

Si se supone que los acontecimientos anteriores a la caída son anteriores al tiempo, y que la caída desencadena el tiempo, entonces la caída afecta a todos los vivientes y a todo el universo. Este punto de vista parece en cierto modo común al Lejano y al Oriente Medio.

Si la caída es un acto que casi forma parte de la creación, y que tiene el mismo alcance que ella, aunque siendo la parte protagonizada por la criatura y no por el creador, entonces puede tener la repercusión ontológica trascendental que le atribuyen las religiones a partir de la Antigüedad, a saber, transformar la esencia humana, hacer que el hombre sea mortal manteniendo su espíritu inmortal, y dislocar la esencia de los vivientes orgánicos y de todo el universo.

En el mazdeísmo clásico, la humanidad es creada para resistir las fuerzas de decadencia y destrucción, mediante buenos pensamientos, palabras y obras. El fallo en su tarea específica es lo que da lugar a la miseria para el individuo y su familia.

Ese es también el sentido de la moral en numerosos relatos del *Shāhnāmé* persa^[13].

En la India y en Egipto, la diferencia que tiene lugar en la emanación de lo múltiple a partir de lo uno es, ya de suyo, la miseria. En concreto, Jámblico utiliza conjuntamente y como sinónimos ambos términos, “emanación” y “miseria”^[14].

El nacimiento y desarrollo de la alquimia, la diversidad de magias, la numerología, nigromancia, etc., son, a partir del Calcolítico, formas en que el saber y las prácticas humanas pretenden cooperar a la restauración de la totalidad del cosmos, es decir, remediar los efectos del pecado original^[15].

Jámblico sintoniza con los planteamientos de Zósimo de Panópolis, y la doctrina de ambos es recogida por Proclo, quien lleva a cabo una síntesis del platonismo y el aristotelismo que lega a la posteridad, tanto islámica como cristiana europea.

§ 40.- El pecado primordial según Orígenes y Máximo el Confesor

Los relatos sobre el pecado original y sobre el origen de la muerte, y más aún sus interpretaciones, suministran claves ontológicas fundamentales para la noción de espíritu que se elabora en Oriente y Occidente.

[13] *Shahnama, Shahnameh, Shahname, Shah-Nama, etc.*, términos que pueden verse al castellano por *El Libro de los Reyes o La Épica de los Reyes*, es una gran obra poética escrita por el poeta persa (iraní) Ferdousi hacia el 1000 y es la epopeya nacional del mundo de habla persa. El *Shāhnāmeh* cuenta la historia y mitología de Irán desde la creación del mundo hasta la conquista de Irán por las fuerzas islámicas en el siglo VII. Cf. HAKIM ABDUL-QASIM FIRDUSI, *El libro de los reyes. Historias de Zal, Rostam y Sohrab*, trad. del persa por Clara Janés Nadal y Ahmad Mohammad Taheri (Alianza, Madrid 2011); <https://es.wikipedia.org/wiki/Shahname>.

[14] JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* (Gredos, Madrid 1997) I, 11-12.

[15] Cf. ELIADE, *Herreros y alquimistas*; G. LUCK, *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* (Gredos, Madrid 1995); J.-P. CORSETTI, *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas* (Lerroux, Buenos Aires, 1993).

El espíritu no es del orden del tiempo, pero se articula con lo temporal al menos de dos modos. Un modo en el que hace posible y causa efectivamente la vida y queda afectado por la finitud y la muerte, en un sentido trascendental, y otro modo en que supera la finitud y la muerte, y puede asumir lo finito en su nivel supratemporal y supraespacial, también en un sentido trascendental.

Eso es lo que parece resultar de las diversas interpretaciones del pecado original, según las variantes históricas más conocidas, en la medida en que se trata de un acontecimiento singular que afecta a la totalidad de la creación, y, en concreto, a la totalidad del universo físico creado.

Desde un punto de vista antropológico y psicológico, la caída es el tránsito de una situación a otra, que se puede describir como la oposición de los binomios que se representa en la siguiente tabla:

Estado originario. Criatura en acto primero y ser en sí	Estado secundario. Criatura en acto segundo y ser por sí
Pre-existencia	Caída
Vida paradisiaca	Expulsión del paraíso
Vida pre-histórica	Existencia histórica
Infancia	Madurez
Minoría de edad	Mayoría de edad
Inocencia	Responsabilidad
Ignorancia	Conocimiento del bien y el mal

La interpretación origenista y la de Máximo el Confesor enfocan la caída desde el punto de vista ontológico y antropológico trascendental como momento anterior al comienzo del tiempo histórico, y como momento constitutivo del acontecer histórico. Con ello dan cuenta del alcance trascendental de su efecto en toda la historia del universo y del hombre.

La interpretación católica enfoca la caída desde el punto de vista narrativo y de las acciones con responsabilidad ético-jurídica, que no solo pertenecen al orden accidental de los actos segundos, sino que además pertenecen al orden histórico empírico. No queda claro de qué modo la acción pueda ser anterior al tiempo histórico y si lo causa. En esa falta de claridad resulta un tanto paradójico que el efecto del pecado sea de tanto alcance.

Las interpretaciones del pecado original de las religiones medio-orientales en general, y del cristianismo oriental en particular, se basan en análisis fenomenológicos y ontológicos, y se realizan más bien desde el punto de vista de la existencia que desde el punto de vista accidental de la esencia, aunque también tienen en cuenta este punto de vista.

El origenismo, en una de sus líneas, es una doctrina elaborada por Evagrio Pónico (345-399) a partir del *Perí Arjón* (*Sobre los principios*) de Orígenes (184-253), que, entre otras cosas, sostiene la eternidad y preexistencia de las almas, la reencarnación posterior a la muerte, y que sitúa el pecado original en la fase de preexistencia anterior a la creación^[16].

Este origenismo es rechazado por la ortodoxia cristiana en el Segundo Concilio de Constantinopla (553), y por la Iglesia Oriental.

El cristianismo de la Iglesia Ortodoxa Oriental rechaza la idea de que la culpa del pecado original se transmite por generación, apoyándose en Ezequiel 18, 20, que declara que el hijo no es culpable del pecado de los padres.

Siguiendo las tesis de Máximo el Confesor (580-662), la ortodoxia oriental enseña que la naturaleza humana tiende al bien con su voluntad natural (θέλημα φυσικόν), pero que, debido a la

[16] El origenismo evagriano sostiene además la inexistencia de un infierno eterno, y otras tesis no mantenidas por Orígenes, no aceptadas por la ortodoxia cristiana en el Segundo Concilio de Constantinopla (553), y rechazadas por Máximo el Confesor (cf. M. ESCOBAR TORRES, "La refutación del origenismo en el *Ambiguum* 7 de Máximo el Confesor", en *Isidorianum* 45-46 (2014-2015) 9-22.

caída, en el hombre y la mujer aparece también una voluntad deliberativa o electiva (θέλημα γνωμικόν)^[17].

Aunque solamente Adán y Eva son culpables del pecado original, la emergencia de la voluntad deliberativa lleva consigo un cambio en la jerarquía de valores del ser humano en general, del teocentrismo al antropocentrismo, un cambio de la dirección en su movimiento de salida de Dios (*kínesis*), que puede electivamente no tender a Dios pero que de suyo tiende a la reunión final con él (*theosis*)^[18].

§ 41.- Ontología del pecado, la muerte y el espíritu humano. Kitaro Nishida

El enfoque de la cultura oriental es más bien fenomenológico existencial, y no remite a una ontología elaborada según el punto de vista del orden accidental, según el punto de vista de las acciones deliberadas concretas, empíricas. Analiza y describe desde el punto de vista sustancial, del acto primero, y propone una interpretación elaborada desde el punto de vista del ser, del ser en el sentido de la escuela de Kioto y de Kitaro Nishida^[19].

En la ontología desarrollada por la escuela de Kioto en el siglo XX, Kitaro Nishida pone de manifiesto, como tantos padres de la Iglesia y teólogos medievales, que la criatura, desde el punto de vista del ser y de la sustancia, en tanto que acto primero, no puede diferenciarse del creador, que no puede dejar

[17] *Ibid.*

[18] Cf. ESCOBAR TORRES, *La persona en Máximo el Confesor. Una perspectiva onto-teológica*, Tesis Doctoral en Filosofía (Universidad de Sevilla, mayo 2018).

[19] Cf. K. NISHIDA, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (Sígueme, Salamanca 2015).

de entenderla ni de amarla, porque eso significaría su extinción. Está presente en ella por presencia, esencia y potencia^[20].

El pecado, el mal y la muerte, no pertenecen al orden del ser sustancial, al orden del acto primero. Pertenecen al orden de los actos segundos, al orden de lo accidental y, precisamente por eso, al orden de lo múltiple, lo temporal, lo material^[21].

Teniendo en cuenta la diversidad de interpretaciones del pecado original y el sentido de cada una de ellas, se puede esbozar un esquema general de sus repercusiones, en lo que se refiere a la relación y efectos de los espíritus pecadores sobre el universo, susceptible de ulteriores precisiones ontológicas, antropológicas y teológicas, que inicialmente no son del caso.

La maduración del intelecto del hombre y el encuentro reflexivo del intelecto consigo mismo en el Calcolítico y en la Antigüedad, lleva al descubrimiento del mundo ideal, de la eternidad y del espíritu, y a concebir el universo todo como resultado de una actividad del supremo espíritu divino, realizada con el auxilio de los demás espíritus, angélicos y humanos. Este universo creado y el hombre sufren un deterioro, del cual deben ser restaurados.

En Occidente el universo se concibe como sacado de la nada, y el espíritu humano como creado con elementos de la tierra y elementos divinos, y como causa del mal y de la muerte mediante sus acciones. El destino del espíritu humano es retornar al supremo espíritu divino mediante su restauración, y llevar al universo consigo en ese proceso.

En Oriente el universo no se concibe como surgido de una actividad deliberada del supremo espíritu divino, sino como emanado de él de modo natural o quizá accidental. En esa emanación

[20] Una descripción de lo que significa esta triple presencia desde el punto de vista fenomenológico, similar al de Nishida, se encuentra en STEIN, *La ciencia de la cruz* (Monte Carmelo, Burgos 2018) 100 ss. La diferencia, más bien nominal, consiste en que las tesis de Edith Stein y la de los padres de la Iglesia se consideran teológicas, mientras que las de Nishida se consideran filosóficas.

[21] Cf. NISHIDA, *Pensar desde la nada*, p. 58

surge en el universo también el espíritu humano, mezclado con la materia y con el mal. El destino del espíritu humano es, igualmente, retornar junto con el cosmos al supremo espíritu divino, mediante un proceso de purificación.

La concepción y la explicación de este ciclo de la vida humana implica, tanto en Oriente como en Occidente, una noción de espíritu con unos requisitos ontológicos que pueden exponerse básicamente en los siguientes puntos.

Adán y Eva pueden ser individuos singulares, empíricos, que constituyen la unidad de la naturaleza humana empírica, y que cumplen el tránsito del ser en sí al ser por sí, de la naturaleza libre a la actividad libre, de un modo empírico, como todos los seres humanos.

Este proceso de creación y de tránsito a la actividad deliberada puede ser objeto de la primatología, la paleoantropología, la genética y la arqueología. Se puede seguir la secuencia de la Eva negra mediante el ADN mitocondrial desde hace 200.000 años hasta la actualidad. Se pueden abandonar esas secuencias y seguir otras, etc. La ciencia puede trabajar con una serie de hipótesis que se suceden y se reemplazan, que se integran y complementan, etc.^[22].

Por otra parte, Adán y Eva son la unidad trascendental de la naturaleza humana, del espíritu humano encarnado y desdoblado en géneros, en cuanto capaz del paso del ser libre en sí al ser libre por sí, de modo semejante a como lo es todo espíritu que consiste en una subjetividad libre, tanto los espíritus puros como los encarnados.

El paso del ser libre en sí al ser libre por sí puede llevarse a cabo de dos modos: 1) afirmando la singularidad del sí mismo desde el fundamento de sí mismo y reconociéndolo; o 2) afirmando tal singularidad prescindiendo del fundamento y de ese

[22] Cf. F. RODRÍGUEZ VALLS, *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano* (Biblioteca Nueva, Madrid 2017).

reconocimiento, y eso es lo que se encuentra en la representación teológica del mal como pecado^[23].

El pecado es la afirmación de sí mismo al margen del fundamento, lo cual, de ser posible, llevaría consigo la aniquilación o la extinción. La autoaniquilación es tan imposible como la autocreación, y el pecado se queda en un conato fallido de aniquilación, que para el hombre y los vivientes orgánicos es la muerte, y para los espíritus puros una condición existencial desgraciada.

El efecto del pecado es la muerte o la existencia desgraciada. Afecta a todos los vivientes si el acto de pecar, de pasar de ser libre en sí a ser libre por sí fallidamente, se da en el orden trascendental. Si pecar es el acto del espíritu encarnado y de los espíritus puros, ministros de la creación, afecta a la totalidad de los seres materiales articulados con ellos y dependientes o derivados de ellos, a la totalidad de los vivientes orgánicos, en su modo de estar referidos al fundamento.

Este tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí, se da igualmente en el hombre y en los espíritus puros. En las versiones narrativas medio-orientales del pecado, la caída y la muerte, el primer pecado no es el de Eva, sino el de Luzbel, que posteriormente arrastra a la mujer. Ambos pecados acontecen quizá a la vez en un orden temporal y supratemporal, cósmico y supracósmico.

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí en los espíritus puros se da individualmente en cada uno de ellos, porque se originan en simultaneidad individualmente a partir del uno o a partir de Dios, según las diferentes versiones teológicas. Aunque convivan organizadamente en órdenes y jerarquías, no parecen ser tan ontológicamente dependientes entre sí como los entes materiales carentes de libertad.

Contando con los espíritus, puros y encarnados, el supremo espíritu divino crea o genera el universo, como enseñan las religiones calcolíticas orientales y occidentales, y según el esquema

[23] Cf. OORA, §§ 60.1 y 60.2.

general de la ontología neoplatónica de la Antigüedad, con sus diversas variantes.

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí de Adán y Eva, parece darse en el orden temporal y en orden pretemporal propio de los espíritus, pero el grado en que el hombre colabora con el supremo espíritu divino en la creación del universo, difiere en el judaísmo, el cristianismo y el islam^[24].

El tránsito del ser libre en sí al ser libre por sí en el hombre, es decir, en el varón y la mujer, en su ontológica unidad dual, tiene lugar en su naturaleza sustancial y también en un momento empírico del desarrollo de sus organismos. La naturaleza humana, el varón y la mujer, quedan sustancialmente afectados por ese tránsito, en el orden trascendental y en el empírico.

El universo físico en su finitud puede desplegarse de dos maneras. Primera, a partir de una afirmación del ser libre por sí angélico y humano “espíritu-céntrica”, “ángelo-céntrica” y antropocéntrica, es decir, a partir de una afirmación del ser libre por sí que no cuenta con el fundamento, a partir de una afirmación de sí pecaminosa, que requiere una reparación ulterior (una redención o una purificación).

Segunda, a partir de una afirmación del ser libre por sí que cuenta con el fundamento, y no pecaminosa. En las diferentes versiones teológicas, esta manera no se da en el ser humano y en los ángeles rebeldes, pero sí en los ángeles leales.

En la afirmación de sí pecaminosa y luego reparada, parece haber mayor semejanza con Dios que en la afirmación de sí no pecaminosa^[25]. En cualquier caso, en el paso del ser libre en sí a las dos modalidades posibles del ser libre por sí, se pone de manifiesto que, en la estructura ontológica del espíritu, hay diferencia

[24] En el islam, el *logos* no es intermediario entre el Padre y Adán. El *logos* del padre es directamente Adán. La admisión de un *logos* como intermediario lleva a un politeísmo rechazado por el islam.

[25] Sobre esa doble posibilidad, cf. OORA, §§ 60.1 y 60.2.

entre su sustancia o naturaleza, su potencia o facultad, y sus actos, como insistentemente señala Edith Stein^[26].

Esa diferencia y articulación entre naturaleza, facultad y acto, entre sustancia y accidente en los espíritus, permite comprender el alcance de su libertad, su fecundidad, su creatividad, su individualidad y su activa concurrencia en la tarea restauradora, tanto en los espíritus puros buenos y malos como en los espíritus encarnados, como también señala Stein.

El análisis de las interpretaciones del pecado original, pone de relieve que los espíritus puros, benéficos y maléficos, y los espíritus encarnados, convergen en la actividad restauradora de la armonía del universo.

Esta concurrencia y colaboración de los espíritus puros y encarnados en la restauración propia, y en la del cosmos, es el fundamento ontológico de las prácticas éticas y religiosas humanas, y, al mismo tiempo, el fundamento del conjunto de las ciencias ocultas tradicionales^[27].

Es decir, a la materia inorgánica y a la orgánica le compete una función en la actividad restauradora, con diferente grado de protagonismo, que se manifiesta en las formas alejandrinas de salvación, en las doctrina herméticas y alquímicas (§ 23) y que reaparece en el transhumanismo actual.

En efecto, a estas ciencias ocultas tradicionales hay que añadir el transhumanismo del siglo XXI, que aglutina diversas ciencias y tecnologías con objetivos que no difieren esencialmente de los de las ciencias ocultas.

[26] STEIN, *Ser finito y ser eterno*, cap. VIII.

[27] Cf. J. GARAY SUÁREZ-LLANO, "Magia y neoplatonismo en Ficino", en: F. DE PAULA RODRÍGUEZ VALLS - J. J. PADIAL BENTICUAGA, *Hombre y cultura: estudios en homenaje a Jacinto Choza* (Thémata, Sevilla 2016).

§ 42.- Espíritu inocente originario, espíritu caído y espíritu restaurado

El pecado permite comprender el estatuto ontológico del espíritu encarnado en la modalidad de inocencia originaria y en la de naturaleza mortal. El espíritu encarnado en la modalidad de restaurado parece requerir un nuevo tipo de relación con el fundamento.

La autoaniquilación inadvertidamente intentada, en que consiste la representación filosófica y teológica del pecado y del mal, no puede tener más alcance que la de un acto fallido cuyo efecto es la muerte. La muerte es la ruptura de un tipo de relación con el fundamento, no en cuanto que da el ser, pero sí en cuanto que da el principio activo unificador de todos los elementos que integrados generan la vida del viviente.

La restauración es la renovación de la fuerza unificadora de los elementos mediante los que se genera la vida. La novedad de la vida así restaurada es que resulta invulnerable por la muerte. Esa renovación tiene que provenir también de ese fundamento, a su vez reconocido como restaurador.

El estatuto ontológico del espíritu restaurado es el de un ser que, habiéndose alienado en la temporalidad, es restituido a sí mismo en su libertad, donado nuevamente a sí mismo, perdonado, y que impera sobre la temporalidad de una manera en la que ya resulta invulnerable a la finitud de esta temporalidad que resulta destructiva.

El espíritu, en la forma de restaurado, difiere de las características que tiene en la forma de espíritu inocente y en la forma de espíritu mortal. En la forma de restaurado tiene una familiaridad y una maestría sobre los infinitos sentidos de la nada, que quizá en los estados anteriores no podía tener, y a la que aspiran algunas de las ciencias ocultas, especialmente la alquimia.

Este es el estatuto ontológico de la redención o restauración, su objetivo, y también, a la vez, el objetivo de las ciencias ocultas

que aparecen como salvadoras o redentoras, y quizá de algunos enfoques del transhumanismo.

CAPÍTULO VI

INTERPRETACIONES POSTHISTÓRICAS DEL MAL, LA MUERTE Y LA SALVACIÓN

§ 43.- *El pecado original y la sanación en la época histórica*

§ 44.- *La caída originaria en la época post-histórica. De Rousseau a Heidegger*

§ 45.- *Muerte, infierno y mal en la época post-histórica. De Dante a Kafka*

§ 46.- *Estructuras de pecado y pecado originario institucional*

§ 47.- *La sanación en la era post-histórica. Utopía, escatología y transhumanismo*

§ 48.- *“Crecimiento hacia sí mismo y el acto” (De anima, II, 5, 417b 6-7). Aristóteles, Heidegger y Edith Stein*

§ 49.- *Ontología de la caída, el mal y la sanación. Léxico ontológico-teológico*

§ 43.- Muerte, pecado original y sanación en la época histórica

Como se ha visto en los capítulos anteriores, la vivencia, comprensión y concepción de la muerte y el mal tienen, en la historia del *homo sapiens*, al menos las siguientes fases:

1.- Ciclo biológico que termina con el tránsito al mundo de los antepasados y, en su caso, la psicopompa, en el Paleolítico.

2.- Expulsión del paraíso, tránsito al estado civil y génesis de la ley. Comprensión de un pecado original, de la muerte y del mal, por motivos elaborados de varios modos en el Neolítico.

3.- Muerte eterna, restauración y salvación, purificación, transmigración o condenación eterna, en la Edad de los Metales.

4.- Comprensión y elaboración intelectual del pecado, la muerte, el mal, la condenación y la salvación en la época histórica.

5.- Nueva comprensión y reinterpretación intelectual del pecado, la muerte, el mal, la condenación y la salvación en la época post-histórica.

En el Paleolítico, el alma, que es el principio de la vida, cumple un ciclo y, a través de la muerte, pasa a otro tipo de vida. La muerte es un rito de paso de un estado a otro, del estatuto de cazador al de antepasado. Este tránsito puede llevarse a cabo sin problemas o con problemas. Si hay problemas, el chamán o la chamana tiene que realizar las tareas de psicopompo, sacar al difunto de su situación de alma en pena, y conducirla a su lugar adecuado para que tenga el descanso y la paz que le corresponde.

En el Neolítico, en la transición del nomadismo al sedentarismo, el rito de paso al más allá puede ser muy variado, y consistir en la inhumación en el subsuelo de la propia casa, la incineración, la comida ritual de los restos del difunto por parte de la familia^[1], y otros.

En el Neolítico, la conducción de almas es imitada en lo que desde entonces pasa a ser un juego infantil, que se mantiene hasta el siglo XXI, con los nombres de juego de la rayuela en lengua española, *il gioco del mondo* en italiano, *hopscotch* en lengua inglesa y de otros modos^[2]. En el Neolítico aparecen las primeras versiones sobre el origen del mal, la muerte y el pecado primordial.

[1] Este rito antropofágico es el que refiere Heródoto de los mesagetas (cf. HERÓDOTO, *Historias* I y II (Gredos, Madrid 1977 y 2016 respectivamente).

[2] Cf. MORN; <https://en.wikipedia.org/wiki/Hopscotch>.

En la Edad de los Metales se descubre la eternidad y la muerte eterna, y aparecen los relatos más elaborados del origen de la muerte, el pecado y el mal, y aparecen las concepciones imaginativas sobre la inmortalidad del alma en los ritos sumerios y egipcios. En Egipto se desarrolla una compleja escatología imaginativa, que se expone de maneras cada vez más complejas en los *Textos de las pirámides*, los *Textos de los Sarcófagos* y el *Libro de los muertos*, de los que se ha hablado anteriormente (§§ 9-10 y 22-23).

En la época histórica, con el nacimiento de la filosofía y el incremento de las comunicaciones culturales, los filósofos recogen y elaboran intelectualmente las doctrinas religiosas explícitas, y las que se encuentran implícitas en el culto de las diferentes comunidades religiosas.

La separación entre filosofía y teología como saberes con fuentes muy diferenciadas, a saber, la “experiencia natural” y la “experiencia sobrenatural”, surge y se consolida a medida que se construye la ortodoxia y, sobre todo, a medida que, con ella, se consolida el monopolio eclesiástico de la religión.

Esta diferencia es un efecto del establecimiento de dicho monopolio, y tiene un fundamento más administrativo y disciplinar, o sea, convencional, que ontológico y epistemológico. Tal diferencia empieza a ser cuestionada y a borrarse al terminar la época histórica.

Debido al monopolio eclesiástico generado por la ortodoxia, las referencias a la escatología y la soteriología de los filósofos precristianos no se encuentran en los tratados de teología de la cristiandad, sino en los tratados profanos, de los estudiosos del mundo antiguo, ya sean filósofos, antropólogos, historiadores, arqueólogos o filólogos. Por su parte, las elaboraciones ontológicas de los filósofos precristianos se encuentran combinadas con descripciones de escuelas y textos religiosos.

En el siglo I AdC Cicerón recoge estas doctrinas sobre la muerte y el más allá:

Unos piensan que la muerte es la separación del alma del cuerpo, otros consideran que no se origina ninguna separación, sino que el alma y el cuerpo perecen juntos y que el alma se extingue con el cuerpo. Entre quienes sostienen que el alma se separa del cuerpo, unos piensan que el alma se disipa al momento [Epicureísmo], otros que permanece mucho tiempo [Estoicos] y otros siempre [Pitagóricos y órficos]^[3].

Las doctrinas de la transmigración de las almas son elaboradas en los medios religiosos e intelectuales pitagóricos y órficos^[4].

Cicerón (*Tusc.* 1. 38) atribuye las ideas de la transmigración de las almas al filósofo Ferécides de Siros y a su obra *Pentemychos* (siglo VI AdC.). La enciclopedia bizantina *Suda* señala como primeros formuladores a los fenicios. Por su parte, Porfirio (*Vita Plotini*, 6. 8. 11), Jámblico (V.P. 13-14) y Diógenes Laercio (8. 3) afirman que los sacerdotes egipcios son quienes enseñan estas doctrinas a los griegos, especialmente a Pitágoras. Esa es también la tesis de Heródoto:

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres no voy a citarlos^[5].

[3] CICERÓN, *Tusculanas*. 1. 18. (Gredos, Madrid,1990).

[4] A. FREAN CAMPO, “La visión del Más Allá en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza”, en *Forma Breve* 15 (2018) *passim*.

[5] HERÓDOTO, *Historias* II, 123. 2. Cf. FREAN CAMPO, “La visión del Más Allá en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza”, *passim*.

Como se ha visto ya, antes de ser formuladas como enseñanzas ortodoxas, las doctrinas teológicas, son relatos y versiones del ciclo mitológico de Osiris, y prácticas rituales de embalsamamientos.

Una versión completa del proceso la elabora Platón en el mito de Er^[6]. Las almas caen desde su principio en las esferas celestes a unos cuerpos terrenales que son sus prisiones. Con la muerte, el alma viaja al Inframundo caracterizado con los mismos rasgos que el Hades homérico, y antes de emigrar a un nuevo cuerpo tiene que beber del río Leteo. Eso le hace olvidar y le impide un regreso prematuro a su morada propia. Para recuperar su esencia y volver lo antes posible a las esferas celestes, debe rememorar todo lo visto en su caída para reconstruir el camino de vuelta, lo que llega a durar unos mil años.

En otras versiones, como el discurso de Diotima^[7] o el mito de la caverna^[8], Platón repite que, para volver a la eternidad originaria, el alma tiene que actualizar su conocimiento preexistente y connatural a ella^[9].

La época histórica se inicia con el acontecimiento del encuentro del intelecto, del *nous*, consigo mismo, después de haberse encontrado con su expresión, el *logos* del lenguaje ordinario y de la matemática, en la Edad de los Metales.

Este encuentro consigo mismo acontece según diversos enfoques, bien desde el intelecto en la filosofía y la ciencia, bien desde la imaginación intelectual y creativa en el arte, o bien desde el corazón en la religión, durante la llamada era axial. Ese es el momento de aparición del cristianismo, de formación de la cristiandad y de la ortodoxia^[10].

[6] PLATÓN, *República*, 10, 614b-621d.

[7] *Id.*, *Simposio*, 210a-211b.

[8] *Id.*, *República*, 7, 514a-521d.

[9] FREAN CAMPO, "La visión del Más Allá en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza", *passim*.

[10] Cf. OORA, §§ 64-67.4.

En la época histórica se desarrolla la ontología, y, según sus instrumentos conceptuales, se llevan a cabo las interpretaciones ontológicas y teológicas de la caída y la redención, de las que ya se ha hablado también.

§ 44.- La caída originaria en la época post-histórica. De Rousseau a Heidegger

La ilustración griega, en concreto las escuelas órficas y pitagóricas, y sobre todo Platón, no pueden asumir la versión imaginativa de la caída y del mal suministrada por los mitos dionisiacos, y sienten la necesidad de realizar otra más conceptual, más aceptable para su nivel de maduración intelectual.

De la misma forma, la Ilustración europea necesita elaborar una nueva versión del mismo episodio de la caída y la sanación, con numerosas variantes. De entre ellas, la que tiene mayor continuidad y difusión es la que se elabora con base en los estudios de Rousseau y de Heidegger. Con ellos la caída deja de ser básicamente un episodio cosmológico, y pasa a ser un acontecimiento psicológico, o, más propiamente, psicosociológico.

En concreto, para Rousseau el mal aparece porque el ámbito existencial, el mundo del sí mismo, queda escindido del mundo de la atención a la vida ordinaria, del mundo del yo (§ 31).

Rousseau y Vico perciben y describen el origen del mal y el pecado primordial como abandono del orden de la naturaleza y establecimiento del orden de la complejidad social y la abstracción intelectual (§ 32), y posteriormente los románticos abundan en versiones de ese tipo, manteniendo las mismas claves interpretativas.

Por eso el individuo acaba despersonalizado y dispersado en la frivolidad, en la satisfacción de los afanes generados por la complejidad de la vida social, que Agustín de Hipona describe como la triple concupiscencia.

Después de Agustín, quienes describen esa situación en unos términos más modernos, más comprensibles para su época y para nosotros, son Rousseau y Kant.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau explica que los hombres viven preocupados, sobre todo, del triunfo social, que reclaman siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso, como se ha dicho antes (§ 31) no tienen más que “un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha”^[11].

Estos análisis los recoge y glosa Kant cuando describe las tres pasiones de la vida social: tener, poder y valer. La preocupación por el éxito social, y su logro, lleva al individuo a olvidarse con facilidad de ser sí mismo, de ser honesto^[12].

La descripción psicológica y moral de Rousseau y Kant la llevan al plano ontológico los discípulos de Franz Brentano, especialmente Freud^[13] por una parte, y la escuela fenomenológica, por otra. Husserl, Edith Stein y Heidegger describen y analizan esa escisión entre el sí mismo y el yo, ese alejamiento y extrañamiento mutuo, que interpretan como un tipo de alienación.

Heidegger le llama “la caída en el *se* impersonal”, en el hacer lo que *se* hace, decir lo que *se* dice, y vivir como *se* vive, al margen del sí mismo personal. Y dedica buena parte de su obra más emblemática, *El ser y el tiempo*, a describir las formas de ser sí mismo de un modo impropio y las de ser sí mismo de un modo propio, a describir los modos de ser inauténtico y de ser auténtico^[14].

[11] J.J. ROUSSEAU, “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *Id.*, *Del contrato social. Discursos*, (Alianza, Madrid 1985) 286. Cf. supra. pag. 79.

[12] I. KANT, *Antropología en sentido pragmático* (Alianza, Madrid 1991).

[13] El magisterio de Brentano es uno de los pocos que menciona y agradece Freud, generalmente reacio a reconocer influjos en la originalidad de su concepción del psicoanálisis.

[14] Cf. U. FERRER - S. SANCHEZ-MIGALLÓN, *La ética de Edmund Husserl* (Thémata, Sevilla 2018); M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (FCE, México 1993) §§ 35-38 y 54-60.

Ser auténtico, o lo que es lo mismo, actuar de un modo personal y libre, es la articulación congruente y adecuada del sí mismo y el yo, la acogida plena del sí mismo en el yo y del yo en el sí mismo.

Ser inauténtico es la caída, y la estudia en correlación con lo que Agustín llama la triple concupiscencia en el libro X de las *Confesiones*^[15].

La *caída* es caída en el pecado y en la muerte, y se describe como una fractura entre el yo y su fundamento, que en clave aristotélica es fractura entre el sí mismo, la sustancialidad de la sustancia primera, y el fundamento del sí mismo, que es el motor inmóvil (en clave tomista, el ser).

La caída o el pecado implica la muerte porque significa el abandono por parte del yo del fundamento de su ser, de esa sustancialidad que unifica los factores integrados en el viviente. La muerte significa la disgregación de esos elementos que componen la unidad del viviente, los elementos que componen el cuerpo, y, en alguna medida, los elementos y factores de la forma sustancial, del alma, que causa dicha composición.

Así es como había entendido también Kierkegaard las doctrinas y demostraciones de la inmoralidad, a partir de la concepción griega del alma. Kierkegaard toma la escisión producida por el pecado como único argumento válido sobre la inmortalidad del alma. En efecto, si el pecado, que es lo único que vulnera profundamente al alma, no la destruye, entonces es que es inmortal.

A partir de Rousseau, Kant y Kierkegaard, la muerte producida por el pecado deja de ser una metáfora de la muerte producida por la desmembración del cuerpo. En ambos casos se trata de la desmembración de la unidad del ser vivo.

En los pensadores más modernos, esa desmembración se entiende a unos niveles ontológicamente más profundos, y sin

[15] Cf. HEIDEGGER, *Lecciones de mística medieval*, semestre de invierno de 1920/1921, trad. de Jacobo Muñoz (Siruela, Madrid 1997).

referencia a la cosmología. Ese es el caso también de la teología oficial de las iglesias cristianas, católicas y protestantes, aunque no es el caso de pensadores singulares como Newton o Mendeleiev, ni de algunas corrientes ajenas a la ortodoxia como la teosofía, la alquimia o algunas formas de la mística^[16].

§ 45.- El infierno y la muerte en la época post-histórica. De Dante a Kafka

Junto a las versiones psicológicas y morales de la caída y el mal, y junto a las versiones ontológicas y teológicas, se dan, también y sobre todo, las descripciones de lo que es el mal para la gente corriente, que quedan recogidas en el arte y la literatura, y que son las que alcanzan más difusión y obtienen una mayor comprensión por parte de la sociedad.

Las antiguas versiones imaginativa y ontológica de la caída y la redención, pertenecientes al ciclo mitológico de Dionisos y elaboradas por las comunidades que celebran sus cultos, se mantienen hasta la época alejandrina, y van desapareciendo con la instauración del cristianismo como religión oficial.

Con el nacimiento de la cristiandad, los poetas y los predicadores, como hicieron a comienzos del Calcolítico, elaboran un nuevo imaginario escatológico, con elementos provenientes del mazdeísmo, el judaísmo, las culturas semitas y las tradiciones grecorromanas, que precipita en uno de los relatos culminantes del arte y la literatura universales, a saber, la *Divina Comedia* de Dante^[17].

La *Divina Comedia* es un imaginario que articula la religión y la moral de las sociedades urbanas con la cosmología ptolemaica,

[16] J. A. ANTÓN PACHECO, *El Profeta del Norte. Un libro sobre Swedemborg* (Letra Áurea, Sevilla 2009).

[17] *Id.*, *El Hermetismo cristiano y las transformaciones del Logos* (Almuzara, Córdoba 2017).

y que proporciona una formalización de la totalidad de lo real, de todos los tiempos y todos los espacios, adecuada a la mentalidad del hombre europeo hasta el final de la época histórica.

En el siglo XVIII la cosmología ptolemaica queda desplazada por la cosmología newtoniana, como se ha señalado. La escatología cristiana se queda sin apoyo cosmológico y sin escenario imaginativo, y la acción dramática de la *Divina Comedia* pierde su contexto, su actualidad y su vigencia. Queda despojada de verosimilitud, de legitimación ontológica.

Sin apoyo cosmológico ni imaginativo, los teólogos de la cristiandad elaboran la escatología con el único apoyo de la ontología. Esa es la tarea y ese es el empeño de Barth, Bultmann, y otros, cuya escatología resulta difícilmente asimilable por el sentido común de la sociedad civil del siglo XX^[18].

Esa situación de inverosimilitud de la doctrina y las creencias transmitidas lleva a teólogos como Yves Congar^[19], al Concilio Vaticano II^[20] y a otras autoridades doctrinales de la Iglesia católica, a referirse al demonio y a los infiernos como construcciones simbólicas de algo real. Este replanteamiento de la escatología cristiana es considerado por los teólogos más tradicionales, entre ellos Marcel Lefévre, como una renuncia a o una traición a la genuina doctrina cristiana, pero la mayoría de los teólogos y pastores enfocan el problema más bien como una actualización de la doctrina originaria.

[18] Cf. J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea* (Amazon-edición del autor, Sevilla 2019). Tillich y Pieper recurren a los símbolos de la antropología y a los mitos platónicos, respectivamente, y dan una cobertura menos abstracta a la escatología. En este estudio, las obras de Teilhard de Chardin y de Josep Pieper aparecen como más adecuadas a la mente de los occidentales del siglo XX y XXI, más en consonancia con la ciencia moderna y los mitos antiguos.

[19] B. SESBOUË, "Hors de l'Église, pas de salut 'Cet axiome faussement clair (Y. Congar)", en *Études* 401 (2004) 65-75.

[20] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 15-16 (edición: BAC, Madrid 1965, p. 33-35), citado por G. MINOIS, *Historia de los infiernos* (Paidós, Barcelona 1994).

Monseñor Lefebvre se equivocaba. El infierno no ha muerto. Está ‘cerrado por reformas’. Se está rehaciendo la decoración interior. Hay equipos de teólogos que se dedican a ello. Aún se discute sobre el mobiliario, pero lo cierto es que un infierno teológico completamente nuevo está gestándose para el siglo XXI^[21].

En la Ilustración apenas se ensayan versiones de la caída y el mal proporcionadas a la conciencia del hombre moderno, pero con el romanticismo, y sobre todo en el siglo XX, en la literatura y el arte, se alcanzan versiones aceptables para el sentido común, y concordantes con los relatos neolíticos del *Génesis*, la *Teogonía*, el *Enûma Elish*, etc., a saber, las anti-utopías. El trabajo de los artistas es la avanzadilla de la tarea de remodelación del más allá, que realizan los teólogos inscritos en los cuadros de las religiones institucionalizadas.

Las obras de Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (1932), Albert Camus, *La peste* (1947), Georges Orwell, *1984* (1949), y, sobre todo, la obra completa de Kafka (1883-1918) abren los escenarios y las escenas de la nueva concepción de la caída, la muerte y el infierno.

Son obras en las que lo narrado es precisamente la alienación del hombre tomado por la *hybris*^[22], que se propone alcanzar el conocimiento del bien y del mal, y que, como resultado de ello, se encuentra expulsado de la inocencia, de una existencia apacible, y condenado a la completa desesperación existencial, o sea, al infierno. Ese mundo infernal de las anti-utopías del siglo XX, está

[21] MINOIS, *Historia de los infiernos*, 459. El declive en la doctrina y las creencias sobre el demonio y el infierno tiene un reflejo práctico administrativo en la no provisión de puestos de sacerdotes exorcistas en las diócesis europeas de la Iglesia católica (cf. *The Economist*, Print Edition, Bussines, Jul 20th, 2017. PARIS, «Demand for exorcism is soaring in France. The Catholic church has left a big gap in the market»).

[22] Ese es el modo de designar el pecado original en la Grecia clásica. “Hubris often indicates a loss of contact with reality and an overestimation of one’s own competence, accomplishments or capabilities” (<https://en.wikipedia.org/wiki/Hubris>).

descrito y analizado ya por autores del XIX, como Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche.

El mundo de Huxley, de Camus y de Orwell es un mundo infernal, pero la más completa y realista expresión del carácter infernal de ese mundo se encuentra, probablemente, en la obra de Kafka, donde se toman las configuraciones de la burocracia como la metáfora más perceptible y significativa del pecado, de la caída, del mal y de la muerte.

En el orden sociológico la complejidad organizativa es descrita por Max Weber como clave del proceso civilizatorio. En Weber y en Kafka la alienación producida por la burocracia parece que genera una escisión más alienante que la generada por la dinámica del capital^[23].

Borges declara que el *Libro de Job* prefigura la obra de Kafka, y Max Brod, su amigo y albacea, insiste en que toda su obra es una relectura de Job, que hay que entender en clave teológica. Esa es también la tesis que desarrollan Gershom Scholem y Walter Benjamin^[24].

La muerte como mal no es solo la separación del cuerpo y el alma, es también, y como un daño más grave, la escisión entre el sí mismo y el yo, la inautenticidad, el auto-falseamiento. Esa es la forma más grave de auto-amputación, de autodestrucción, que es justamente en lo que consiste el pecado.

En la época histórica la muerte se entiende principalmente como separación del cuerpo y el alma, como se ha dicho. Su expresión más visual es la desmembración, y la forma más visible del sufrimiento son los castigos corporales, la tortura, que es lo que más detenidamente describe la *Divina Comedia*, aunque sus descripciones tienen tanto poder como los mitos griegos para

[23] Más tarde, y en tono humorístico moral, C.S. Lewis describe el infierno como un sistema burocrático, cf. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino* (Espasa Calpe, Madrid 1983).

[24] Cf. J. ALONSO BURGOS, *La llamada al testigo. Sobre el "Libro de Job" y "El proceso" de Franz Kafka* (Thémata, Sevilla 2014).

expresar imaginativamente la unidad de lo físico, lo psíquico, lo moral y lo espiritual.

En la época post-histórica la muerte se puede entender también como desmembración del alma y del espíritu. El alma es inmortal, y tiene una vida eterna que puede ser muerte eterna, una vida de “honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha”, de escisión entre el sí mismo y el yo, de desesperación interminable e infinita, y eso es precisamente el infierno. Ese es el infierno creíble para el hombre del siglo XX y XXI. Y no solo creíble. Conocido por experiencia.

El término Dios puede designar algo lejano e increíble, y lo mismo puede ocurrir con el término Demonio, pero no con el término “mal”. «Se puede no creer en Dios, pero es imposible no creer en el demonio»^[25]. «No hay nada mejor repartido en este mundo que el mal», y eso sí que es una experiencia universal^[26].

En el siglo XXI como quizá se visualiza mejor el pecado es como inautenticidad, y la manera en que se experimenta el mal de un modo más común es como injusticia y como absurdo. El afán insaciable de poder, de tener y de valer, de triunfo social, es la *hybris*, la caída, y su efecto, el mal, el absurdo.

En el siglo XX y XXI no hacen falta explicaciones para percibir la relación entre la escisión del yo y el sí mismo —o sea, la inautenticidad— y la caída en el mal como absurdo, dicho de otro modo, en el mal como existencia sin sentido. Esta existencia en la escisión, en el absurdo, separada de todo sentido, resulta más infernal que el fuego eterno o que una eternidad a la temperatura del cero absoluto, un daño más perceptible y una pena más creíble para una mente de la era post-histórica.

[25] Así lo declaraba Jacobo Muñoz, profesor de la Universidad Complutense, colega y amigo.

[26] En esto insiste Antonio Hermosa Andújar, profesor de la Universidad de Sevilla, igualmente colega y amigo.

§ 46.- Estructuras de pecado y pecado originario institucional

En el siglo XX y XXI lo infernal, más que dantesco, es kafkiano. «Si Kafka hubiera nacido en México pasaría por ser un escritor costumbrista» decía un mexicano ilustre. También los autores de 1984 y de *Archipiélago Gulag*, en la era de las *Fake News*, podrían pasar por escritores costumbristas.

Kafka es especialmente ilustrativo de lo infernal para el siglo XXI, porque no sólo muestra el pecado original como escisión de la persona en el absurdo, sino también, y especialmente, como escisión de las instituciones y, producida por ellas, como escisión en los individuos. La teología del siglo XX acuña, en relación con ese fenómeno, la expresión “pecado estructural”.

Heidegger, como se acaba de indicar, describe la “caída” como olvido del sí mismo auténtico por parte de las personas singulares, para proceder siguiendo unas corrientes de actuación dirigidas por las modas, las habladurías y una especie de superego global impersonal^[27].

Aunque Heidegger desarrolla la fenomenología de la caída desde el punto de vista del individuo y no desde el de la comunidad, el desarrollo desde este segundo punto de vista también se puede hacer, y de hecho en parte lo hace Hannah Arendt.

Del mismo modo que la subjetividad se olvida de su sí mismo auténtico, la subjetualidad religiosa y política, la Iglesia y el Estado, también se olvidan del sí mismo auténtico de la comunidad, que es también el sí mismo auténtico de ambas instituciones. Entonces, proceden también siguiendo unas corrientes de actuación dirigidas por modas, habladurías, por ficciones sobre la propia grandeza, o por otros tipos de superego. Son las formas de totalitarismo, despotismo, etc.^[28].

[27] HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §§ 35-38 y 54-60.

[28] H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza, Madrid 2006).

¿Por qué el individuo cae en la despersonalización tan frecuentemente?, ¿por qué es tan fácil que persiga el poder, los honores, los placeres, las riquezas, cosas todas que de suyo no le llevan a ser sí mismo, y se olvida de procurar ser sí mismo?^[29].

La respuesta de Heidegger es porque el tener, poder y valer, que efectivamente le pueden llevar a olvidarse de sí mismo, es lo que necesita para sobrevivir en la organización social. En la infancia, y en el estado de naturaleza paleolítico, no se necesita eso para vivir, pero en las comunidades humanas, en las organizaciones humanas, sí se necesita, y por eso hay que dedicarle esfuerzo, tiempo y atención, hay que prepararse para ello.

Prepararse para la vida, para ganarse la vida, puede no ser, de suyo, prepararse para triunfar. Es prepararse para sobrevivir, prepararse para alcanzar un cierto grado de poder, tener y valer, y no hay opción, porque solamente si uno se gana la vida puede sobrevivir y puede ser sí mismo.

En un sentido, perseguir la plena realización existencial y perseguir el triunfo son una y la misma cosa. En el Calcolítico, y sobre todo a partir de la Antigüedad, el triunfo es lo propio del vencedor de los juegos, del campeón, del héroe, cuyo estatuto ontológico es intermedio entre los dioses y los hombres^[30]. Pero en otro sentido no, y sucede que a veces, incluso frecuentemente, se persigue el triunfo, y se alcanza, sin alcanzar la realización existencial, o bien a costa de ella, llegando a un fracaso existencial.

[29] Se recogen aquí tesis y textos contenidos en RORPEH, § 74.

[30] Cf. H. MARÍN, *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia humana* (Nuevo Inicio, Granada 2019). El estatuto ontológico del héroe como intermedio entre los dioses y los hombres es establecido por Porfirio y Jámblico (cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*). Este estatuto ontológico del héroe queda reconocido y expresado en el culto que se le rinde, que es la expresión a su vez de la autonomía y legitimidad de lo finito en el ámbito litúrgico. Ese reconocimiento, esa autonomía y esa legitimidad nunca desaparece. En la era digital, se expresa en el reconocimiento a las *celebrities*. La aspiración al triunfo y a la fama es la aspiración a ser como los dioses, de un modo aceptado y celebrado por ellos (los modos no aceptados son las formas del pecado, como ya quedó señalado).

¿Por qué sucede así? Porque no siempre es fácil diferenciar cuándo se persigue la plena realización existencial y el triunfo, y cuándo se persigue el triunfo a costa de la realización existencial. No es fácil diferenciarlo, ni en tanto que individuo ni en tanto que comunidad, ciudad o nación.

Cuando se trata de comunidades, la autoridad sabe que, para la realización esencial y existencial de la comunidad, debe contar con un aparato que también aspire a poder, tener y valer, y con un jefe que también aspire a lo mismo.

La caída, en el caso de la comunidad, se produce cuando las autoridades directivas y gestoras, se olvidan de capacitar a la comunidad, a todos y cada uno de los individuos, para poder, tener y valer, y se concentran en capacitar para eso al aparato o a sí mismos, o a las dos cosas.

Es muy fácil confundir los medios con los fines porque los medios son necesarios para los fines, y porque la obtención de los medios suele ser suficientemente gratificante. Y, en no menor medida, porque a la tesis aristotélica de que todos los hombres desean por naturaleza saber, se le puede oponer la tesis ciceroniana, con una cuantificación más amplia, de que todos los hombres desean por naturaleza mandar^[31]. Cicerón cree que mandar hace a los hombres más semejantes a los dioses que saber, y les permite beneficiar más a sus amigos y a todo el mundo.

Desde esta perspectiva, se puede trazar un cuadro de las formas de caída más propias del individuo y de la comunidad en cada una de las esferas de la cultura^[32], las más fáciles y las más frecuentes.

En el orden de la religión, la caída del individuo es el pecado. El pecado lo define Agustín como una omisión de la tarea de ser sí mismo afirmando el fundamento que le es propio, para buscar el

[31] La tesis de Aristóteles se encuentra como comienzo en la *Metafísica*, I, 1, 980a 21; la de Cicerón en “El sueño de Escipión” (cf. CICERÓN, *Sobre la república* [Gredos, Madrid 2002] lib. VI, 9-29).

[32] CHOZA, *Filosofía de la cultura*, §§ 40-42.

ser sí mismo al margen del fundamento propio, para afirmarse a sí mismo exclusivamente en el orden operativo mediante el poder, tener y valer de un yo vacío de sí mismo^[33].

En lo que se refiere a las instituciones religiosas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y las propias herramientas (liturgia, normativa y ortodoxia), antes que la conducción de la comunidad a la relación salvífica con lo sagrado. A esa fijación de los medios olvidando los fines, minusvalorados a su vez como “tarea pastoral”, se le puede llamar clericalismo, empecinamiento en la ortodoxia objetivista o de otras maneras.

Este proceso de caída institucional en el ámbito religioso, es lo más frecuente y lo más fácil, porque es la buena forma de las autoridades y de los instrumentos o medios, lo que permite alcanzar el fin. En la historia de la Cristiandad se encuentran diversos ejemplos de ese tipo de caída, difíciles de ver en otras formas de cristianismo que no se han desarrollado en sociedades complejas.

En el orden de la política, la caída del individuo es la traición, el anarquismo, la insolidaridad, el aislamiento de la comunidad, abandono del bien común. Querer vivir como algo más que un hombre, como un Dios, o como algo menos que un hombre, como una bestia, como dice Aristóteles^[34].

En lo que se refiere a las instituciones políticas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y las propias herramientas (el poder político en todas sus formas), antes que la conducción de la comunidad a su propia realización esencial y existencial, es decir, histórica.

A esa fijación de los medios olvidando los fines, se le puede llamar despotismo, absolutismo estatalista, totalitarismo,

[33] Agustín de Hipona define el pecado como «aversión a Dios y conversión a las criaturas» (*Aversio a Deo et conversio ad creaturas*), y señala que hay pecado «cuando la soberbia personal ama una parte del todo haciendo de ella un falso todo» (AGUSTÍN DE HIPOONA, *Confesiones* [BAC, Madrid 2013] lib. III, 6).

[34] ARISTÓTELES, *Política* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970) I, 2, 1253a 29.

empecinamiento objetivista en la constitución, en el sistema legal, en el sistema económico, o de otras maneras. También es frecuente y fácil, porque es el poder del estado y del gobierno, y del instrumental político, lo que permite alcanzar el fin. Los dos casos estudiados por Hannah Arendt, Hitler y Stalin, son quizá los mejores ejemplos de obsesión con la grandeza del Estado hasta llevar a la destrucción casi completa a la nación.

En la historia de la Cristiandad y de la cultura occidental se encuentran también diversas formas de ese tipo de caída, que tampoco pueden encontrarse en otras formas políticas propias de sociedades de menor complejidad.

En el orden del derecho, la caída del individuo es el delito, la delincuencia, la ilegalidad personal en toda la amplia gama de posibilidades.

En lo que se refiere a las instituciones jurídicas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y de los sistemas normativos (el derecho positivo en sus diversas formas), antes que la justicia, el orden y la armonía de la comunidad, antes que la vida y el orden social.

Si se trata de afirmación de los gestores del sistema se le llama corporativismo administrativo, judicial, etc. Si se trata de afirmación de los sistemas normativo en sí, en algunos ambientes jurídicos se le juridicismo. Tiene sus expresiones en las fórmulas bien conocidas por los juristas “*summum ius, suma iniuria*” y “*fiat iustitia et pereat mundus*”, “el derecho en extremo es la injusticia en extremo”, y “hágase justicia y perezca el mundo”.

En la historia de la Cristiandad se encuentran igualmente formas de ese tipo de caída, que no pueden encontrarse en otras formas del ordenamiento jurídico propias de sociedades menos complejas.

En el orden de la economía, la caída del individuo es el latrocinio, la avaricia, la tacañería, y algunas formas de consumismo.

En lo que se refiere a las instituciones económica, la caída más fácil y frecuente por parte de los gestores de los sistemas económicos, es la afirmación de ellos mismos y de los sistemas

económicos (industriales, comerciales, financieros, fiscales, etc.), antes que la utilidad y el bienestar públicos.

En la historia de la Cristiandad se encuentran diversas formas de ese tipo de caída, como algunas formas de capitalismo y otras configuraciones económicas, que no pueden encontrarse en otras sociedades menos complejas.

Estas cuatro formas de la caída personal y de la caída institucional, de pecado y del mal original de los individuos y las instituciones, se pueden representar en el siguiente cuadro.

Esferas de la cultura	Caída y mal personal	Caída y mal institucional
Sistemas religiosos	Pecado. Abandono de sí mismo preferencia por ficciones vacías	Clericalismo Ortodoxia objetivista
Sistemas políticos	Traición, anarquismo. Preferencia por el poder para sí	Despotismo, totalitarismo Absolutismo estatista
Sistemas jurídicos	Delito, delincuencia Las formas de ilegalidad	Juridicismo Corporativismo administrativo
Sistemas económicos	Latrocinio, avaricia, tacañería Algunas formas de consumismo	Capitalismo Corporativismo empresarial

El enmarañamiento de las instituciones en la acumulación de sus medios y el extravío del individuo en esas marañas institucionales son lo que Weber y Kafka describen respectivamente en el orden sociológico y en el orden personal.

Cada una de estas formas de vulneración de la esencia humana, en esas esferas en las cuales se realiza, tiene su modo de reparación. Algunas de las reparaciones pueden ser definitivas, si se trata de fallas que se producen fácilmente en algunos tipos de sociedades, y difícilmente en otros. Hay caídas y reparaciones

que no se pueden producir en unas sociedades, según su grado de complejidad y según su configuración, y sí en otras.

Pero las pasiones de poder, tener y valer, del individuo y de la comunidad, y la confusión entre lo que es persecución del triunfo inútil y lo que es el interés legítimo y la realización de la propia esencia, parecen factores constantes en el despliegue temporal y realización social de la esencia humana. Es decir, el pecado y el mal, personales e institucionales, y la muerte espiritual parecen factores constantes, si no de la esencia humana, al menos sí de la condición humana, del ser en la historia.

El pecado, el perdón y la redención tienen sus figuras arquetípicas en la esfera de la religión, pero tienen sus factores análogos en todas las demás esferas de la cultura. Por eso puede darse una universalización del sacerdocio en relación con todas las profesiones. La relación entre oficio, profesión, vocación y misión (religiosa y civil), que en la lengua alemana lo proporciona la polisemia del término *Beruf* (vocación, profesión), tiene su propio fundamento ontológico.

§ 47.- La sanación en la era post-histórica. Utopía, escatología y transhumanismo

Cada una de estas formas de vulneración de la esencia humana, en esas esferas en las cuales se realiza, tiene su modo de reparación. En realidad, la expectativa de la realización de la esencia humana, o sea el humanismo, y la expectativa de superación de todos los obstáculos implicados en ella, o sea, el mesianismo, se perfilan y se expresan narrativamente y por escrito, en el mismo momento en que aparecen las sociedades estatales complejas, y con ellas la escritura y la conciencia histórica, es decir, justo en el momento en que empieza el Calcolítico^[35].

[35] Cf. ROREM, §§ 16-17,20, 43.1-43-2.

El humanismo y el mesianismo se inauguran a la vez que se produce la diversificación de las esferas de la cultura, y tienen su propia modalidad en cada una de ellas. También, en cada una de ellas, el mesianismo se presenta en las dos modalidades de inmanente y trascendente, como realización intrahistórica de la plenitud humana, y como realización transhistórica o escatológica.

En las esferas primarias de la cultura, el mesianismo se presenta en la época histórica como superación del mal mediante la razón práctica, gracias a la actividad del poder político, económico y religioso. Después de la época histórica, en el siglo XX y XXI, pasa a designarse con el nombre de utopía, y se concibe unas veces como intrahistórica y otras como escatológica.

En las esferas secundarias de la cultura, el mesianismo aparece en la época histórica como superación del mal mediante la razón teórica, mediante la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría. En el Calcolítico, y a lo largo de toda la época histórica, los saberes teóricos en sus diversas formas tienen un valor soteriológico, en la medida en que todos son modalidades de una sabiduría que se integra en la religión.

En efecto, las técnicas de la alquimia, las artes de la magia, y las ciencias de la astrología están integradas en la sabiduría. A su vez, la sabiduría es siempre saber de salvación, y así aparece claramente en la era axial, como dimensión teórica del culto, de la religión. La religión es el saber originario, un saber y una praxis que forman una unidad anterior a la bifurcación de las actividades del espíritu entre teóricas y prácticas.

Ese es el carácter que tienen la ingeniería y la pintura para Leonardo, la física y la química para Newton y Mendeléiev, como se ha dicho antes (§§ 26-30) y la filosofía para Heidegger^[36].

[36] Ese es el carácter que tiene para Heidegger el “pensar” a partir del siglo XX, el de la sabiduría originaria (cf. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000).

Después de la época histórica, y especialmente después del paréntesis de la Modernidad, los saberes teóricos vuelven a asumir su antigua dimensión humanista y mesiánica, y, en calidad de tecnociencias, afrontan de manera deliberada y consciente la tarea de realización de la esencia humana en un horizonte denominado genéricamente transhumanismo.

El horizonte de realización de la esencia humana recibe el nombre de transhumanismo, más que el de humanismo, porque no afronta como tarea solamente la plena realización de la esencia humana, de lo que es el hombre, sino la transformación de esa esencia más allá de sus límites ontológicos, supuestamente conocidos, consagrados y tutelados por la ortodoxia religiosa y la ética civil de los derechos humanos^[37].

La tecnociencia dispone de los recursos de la antigua alquimia y la antigua magia, a través de la nanotecnología, las tecnologías cuánticas, las biotecnologías, las neurotecnologías, la robótica, la Inteligencia Artificial (IA) y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC y Big Data), y apunta a los mismos objetivos, a saber, la sanación del mal (mesianismo) y realización plena de la esencia humana (humanismo)^[38].

El transhumanismo lleva de nuevo a replantear el análisis del horizonte de realización de la esencia humana, establecido en la era axial por las grandes religiones, y en el nacimiento de la filosofía por la escuela de Atenas, especialmente Platón y Aristóteles.

Ese horizonte, esbozado en el Paleolítico y configurado de manera consistente en la época histórica, requiere un nuevo

[37] Cf. A. DIEGUEZ, *Transhumanismo* (Herder, Barcelona 2017); F. RODRÍGUEZ VALLS, "Humanismo, antropotecnias y transhumanismo", en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 58 (2019) 101-115; V. H. GÓMEZ YEPES, *La técnica: el umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia* (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2020); U. Beck, *La metamorfosis del mundo* (Paidós, Barcelona 2017).

[38] Cf. ECHEVERRÍA, *La revolución tecnocientífica* (FCE, Madrid 2003); C. BEORLEGUI, *Nuevas tecnologías, trans/post-humanismo y naturaleza humana* (Comares, Granada 2021).

análisis en función de las posibilidades abiertas en la era digital precisamente por el saber, por un saber que al parecer se sitúa en una unidad anterior a la diversificación de la actividad del intelecto entre teoría y praxis.

Se trata, pues, de pensar de nuevo los límites y el alcance de la creación, la caída, el mal, la muerte, la salvación y el destino eterno del hombre.

§ 48.- “Crecimiento hacia sí mismo y el acto” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7). Aristóteles, Heidegger y Edith Stein

La elaboración ontológica del horizonte de la creación, la caída y la sanación se lleva a cabo con el instrumental suministrado al comienzo de la época histórica por la escuela de Atenas, y con ese instrumental se sigue reelaborando en las diversas etapas de la historia del espíritu en la cultura occidental.

Entre las últimas reelaboraciones se encuentran las de la escuela fenomenológica de Husserl, Scheler, Edith Stein, Heidegger y otros, las de Nishida y la escuela de Kioto, las de Wittgenstein y la escuela analítica, y otras.

La dinámica propia de los entes finitos es descrita por Aristóteles en términos de alteraciones o movimientos que tienden a aproximarse al movimiento perfecto y eterno, que es el movimiento circular.

Los seres finitos se pueden ordenar en una escala que va desde los inferiores, que son los seres inorgánicos, hasta los orgánicos vegetales y luego los animales, que distribuidos en especies imitan en sus alteraciones la perfección que les es posible. Esa escala de los seres de la Antigüedad, representa un universo estable, y ese es el carácter que Newton toma para su universo, aunque encuentra motivos suficientes para dudar de esa estabilidad.

Cuando después de examinar la escala de los seres Aristóteles se encuentra con el espíritu humano, le parece que su modo

de tender a la perfección no es mediante un movimiento de alteración, de cambio hacia otra cosa o hacia otro estado, sino mediante un movimiento hacia sí mismo.

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto una alteración, puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia, o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar. Así pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que “enseña”, sino que habrá que utilizar otra palabra. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse, como queda explicado, que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural^[39].

El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquel los agentes del acto, lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles, son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y estos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible^[40].

[39] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 417b 5-15.

[40] *Ibid.*, 417b 15-25.

La asimilación del proceso hacia el sí mismo que describe Aristóteles con la honestidad, la autenticidad, la lleva a cabo Heidegger recogiendo una tradición de pensamiento que va de Agustín a Rousseau y Kant, como se ha dicho anteriormente (§§ 32 y 44).

A su vez, la asimilación entre lo que Heidegger denomina autenticidad y aquello que se llama unión con Dios a partir de la era axial, la lleva a cabo Edith Stein cuando establece la identidad entre lo que Teresa de Jesús llama matrimonio espiritual y lo que Heidegger llama autenticidad^[41].

Como muchos otros filósofos, Edith Stein cree que el hombre vive ordinariamente en su conciencia, en su atención, en su yo, y que normalmente está lejos de sí mismo. Agustín describe el fondo del sí mismo como el lugar desde el que Dios convoca al hombre, y como el lugar que queda sepultado y oculto por la triple concupiscencia, efecto del pecado original: por la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida^[42].

La tarea filosófica de Edith Stein consiste, sobre todo, en analizar cómo es la experiencia que tiene cada hombre de la persona, en averiguar de qué es de lo que tiene experiencia cuando tiene experiencia del sí mismo propio y del sí mismo de los demás^[43].

E. Stein dedica su libro *La estructura de la persona*, a completar, a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una psicología filosófica fenomenológica, para poner en claro qué es el yo, el sí mismo, el intelecto, los sentimientos, la voluntad, la libertad, y qué experiencia tenemos de su funcionamiento^[44].

[41] Cf. STEIN, *La ciencia de la cruz*. Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1988.

[42] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (BAC, Madrid 1979) lib. X.

[43] Cf. GUTIÉRREZ AGUILAR, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein* (Thémata, Sevilla 2018).

[44] Cf. STEIN, *La estructura de la persona humana* (BAC, Madrid 1998).

En su libro *Ser finito y ser eterno*, E. Stein perfila, también a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una ontología fenomenológica de los vivientes intelectuales, para poner en claro qué es, en ellos, lo sustancial y lo accidental, lo permanentemente en acto (acto primero) y lo operativo en diversos momentos (acto segundo), lo esencial y lo existencial, lo ontológicamente fundamentante y lo fundamentado.

Finalmente, poco antes de ser apresada en el carmelo de Echt, en Holanda y llevada a Auschwitz en 1942, E. Stein termina de escribir *La ciencia de la cruz*, donde pone en claro la relación entre autoconciencia, voluntad, libertad y sí mismo^[45].

Su tesis es que cuando un hombre quiere sobre todo ser honesto y lo es (ella no emplea el término “ser auténtico”, sino “ser honesto”), lo que quiere es ser sí mismo, y lo es, y lo que alcanza es su grado máximo de libertad. La persona se posee plenamente a sí misma, el yo posee al sí mismo y el sí mismo acoge plenamente al yo. La persona llega a la sustancia del alma, se encuentra con su fundamento, lo asume, lo acoge y lo posee, a la vez que es asumida, acogida y poseída por su fundamento, es decir, por Dios, independientemente de la confesión religiosa y de la adscripción religiosa institucional de la persona.

Stein entiende que la experiencia del sí mismo propio, o del sí mismo de otra persona, es experiencia, en el fondo, de Dios. Esto de algún modo está presente a lo largo de toda su obra, pero donde aparece explícitamente perfilado, de modo máximamente claro y distinto es en el epígrafe “Alma, yo y libertad” de *La ciencia de la cruz*, tras los análisis fenomenológicos de los comentarios de Juan de la Cruz a los poemas, *La noche oscura*, *Subida al monte Carmelo*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, contrastados con el texto de *Las moradas* de Teresa de Jesús.

La tesis de que la experiencia del sí mismo de otra persona es la experiencia de Dios, aparece también como el motivo fundamental de la obra de Emmanuel Lévinas (1906-1996), que se

[45] Cf. *Id.*, *La ciencia de la cruz*, 212-221 (epígrafe: “Alma, yo y libertad”).

expone de modo paradigmático en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicado en 1974^[46].

La tesis de Edith Stein se recoge y se expresa en clave teológica pastoral en la constitución *Lumen Gentium* 16, del Concilio Vaticano II:

Pero el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero. Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Hch 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tm 2,4). Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero *y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia*, pueden conseguir la salvación eterna^[47].

§ 49.- Ontología de la caída, el mal y la sanación. Léxico ontológico-teológico

Las interpretaciones filosóficas y teológicas del pecado, la muerte y el mal, se elaboran desde los conceptos fundamentales de la ontología clásica, formulados en la Grecia antigua, a partir del descubrimiento del *logos* y del intelecto (*Nous*, espíritu).

Cuando el intelecto se encuentra con el *logos* como su propia expresión, y luego con la presencia de sí mismo ante sí mismo y con la de su fundamento, alcanza una comprensión de sí mismo

[46] E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Sígueme, Salamanca 1995).

[47] Texto consultado en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

como ente existente, con una estructura ontológica con la que mide la totalidad de lo real.

La nueva estructura ontológica se toma como punto de partida para reelaborar las versiones narrativas, mitológicas e intelectuales, de la caída, la muerte y el mal, y también de la redención y la escatología.

Desde el punto de vista ontológico, la creación es la constitución de los entes finitos por parte del creador, que opera como fundamento de ellos, y los mantiene en el ser a través de criaturas espirituales, como el demiurgo, los ángeles, etc., que son también *formas* y *esencias* creadas, pero en todo caso carentes de materia, es decir, de extensión espacial y de duración temporal^[48]. Estas criaturas espirituales se describen por primera vez en la religión sumeria, reciben el nombre de ángeles en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y el de dáimones y dioses en las formas del neoplatonismo pagano^[49].

Cuando a partir de la escuela de Atenas se consolida el léxico filosófico-teológico, los entes creados se designan como *formas* o *esencias*, que tienen una *existencia*, o sea un determinado tipo de temporalidad, de duración, en virtud de una sustancialidad, individualidad, unidad o en virtud de un *acto de ser* que los hace ser. Estos entes existen en sí y por sí mismos, son entidades a las que se denomina *sustancias* a partir de Aristóteles, y que subsisten en virtud del acto que los fundamenta (acto creador en las versiones cristianas), o se denominan *accidentes*, y son las entidades accidentales que subsisten en esas otras sustancias creadas.

“Creación a partir de la nada” quiere decir creación de los entes según los múltiples sentidos del ser, a partir de los múltiples sentidos de la nada. Las versiones narrativas de la creación refieren que, en un primer momento, el creador ordena a la nada con

[48] En este epígrafe se recogen textos y tesis expuestos en OORA § 60.1: “Caída y pecado. Léxico ontológico y teológico”.

[49] Cf. ROREM §§ 53.1-54.2; OORA §§ 30-32.2.

su palabra y convoca a la existencia a las realidades, que quedan constituidas a su imagen y semejanza, aparecen e interactúan con él.

En el primer momento de la creación, las versiones narrativas del proceso refieren que los entes, preexistentes en la mente del creador como posibilidades, por un acto de la voluntad divina reciben existencia efectiva como criaturas diferenciadas. Una vez que reciben existencia diferenciada, en un segundo momento, tiene lugar la caída y la aparición del mal.

En este segundo momento, las versiones narrativas distinguen dos fases. Una primera de inocencia, y una segunda de acción y culpa. En las versiones ontológicas, la primera fase de inocencia se corresponde con el momento en que el yo, la subjetividad libre, no ha diferenciado su sustancialidad, su *acto de ser* en tanto que *acto primero*, de su *actuar*, de su ser en tanto que *acto segundo* o actividad protagonizada por la subjetividad libre. En las versiones psicológico-morales, la primera fase se denomina minoría de edad y edad de la inocencia, y la segunda fase, se denomina mayoría de edad, y edad de la responsabilidad.

El segundo momento de la creación, el paso de la primera fase del ser *en sí* mismo, de ser como *acto primero*, a la segunda fase, al ser *por sí* mismo, al ser como *acto segundo*, a ser responsable de las propias actividades, acontece en forma de lo que se denomina caída, pecado original o pérdida de la inocencia, en lenguaje teológico y en lenguaje psicológico-moral.

La caída originaria o paso de la inocencia a la responsabilidad personal, es común a todo el género humano, y la responsabilidad de los actos personales y el pecado personal, también es común a todos los individuos del género humano. En clave ontológica, puede describirse de modo más preciso, y de modo que resulta comprensible generando el punto de vista epistémico, generador justamente del léxico ontológico, que permite descripciones más minuciosas.

La criatura es, de suyo, pretensión de ser en sí y por sí. Es pretensión de ser en sí y por sí de dos modos. En primer lugar,

pretende asemejarse al ser de Dios siguiendo una vía positiva, que es la imitación de Dios que todos los entes llevan a cabo. Esta vía positiva consiste en la afirmación de sí y por sí en el nivel de acto primero y de acto segundo, en la afirmación desde el acto segundo del acto primero en tanto que fundamentado en el creador.

En segundo lugar, la criatura también pretende asemejarse al ser de Dios siguiendo una vía negativa, por la cual se alcanza quizá una mayor semejanza al ser de Dios, y que es el pecado. El pecado es la pretensión de constituirse como acto primero, de fundamentarse a sí mismo desde sí mismo, mediante actos segundos, mediante actividades propias.

Todo ente tiene tendencia a conservar su propio ser, a imitar a Dios, de las dos maneras. Todo ente lleva en el centro de su *acto de ser* lo que Spinoza llama el *conatus suum esse conservandi*, el impulso a conservar su ser, a mantenerse en el ser, a afirmar su ser. Ese impulso, hay que insistir, lo lleva a cabo de dos maneras, 1) afirmando el fundamento de su ser desde sus actividades, y esa afirmación es la adoración y la glorificación del creador, y 2) afirmando su ser desde sus actividades mismas prescindiendo de su fundamento, y esa afirmación es el pecado.

Afirmar la propia subsistencia desde el propio fundamento es afirmar a Dios, mientras que afirmar la propia subsistencia desde las propias actividades exclusivamente es afirmarse desde una instancia incapaz de alcanzar ese objetivo. Esto último es, desde un punto de vista fenomenológico, auto-glorificación, es lo contrario de la autoconciencia de ser nada, lo contrario de la *humildad*, o sea, justamente *soberbia*; es una autoconciencia falsa, y, en general, es la forma esencial del pecado, la forma de todos los pecados.

La soberbia o el pecado, es, desde el punto de vista ontológico, la autoafirmación de la parte relativa de un todo, y su pretensión de constituirse como absoluto. En eso consiste el pecado entre las criaturas espirituales, en eso consiste el cáncer y las enfermedades de cualquier tipo en los vivientes orgánicos, en

eso consiste el “desmadre” de los procesos geológicos, y eso es el errante y vertiginoso “vagar” y las explosiones de los cuerpos siderales^[50].

Tomando metafóricamente conceptos de la física, el pecado, el mal y la muerte pueden describirse como una fisión del núcleo ontológico de la accidentalidad y la sustancialidad de las criaturas, como la liberación de un poder infinito destinado a generar vida, que dislocado de su gozne se expande como energía destructiva en todas direcciones.

Los pecados son, desde el punto de vista ontológico, los intentos, siempre infructuosos e imposibles, de subvertir el orden constitutivo de la creación, por parte de las criaturas, según su grado de autonomía o libertad.

En las versiones narrativas, el momento de la caída es el momento en que la criatura entra en una relación intersubjetiva con el creador, y se produce un desencuentro o un conflicto entre ellos. A resultas de ese conflicto, las criaturas caen en un proceso destructivo.

La tendencia al pecado es una modalidad de la tendencia a la afirmación de sí mismo, que es aquello en lo que consiste la plenitud de cada ser, y que por eso es quizá el motivo fundamental por el que acontecen los pecados y sucesos ontológicamente equivalentes.

En un tercer momento, el creador rescata a las criaturas del proceso autodestructivo en el que caen, para constituir las de nuevo en su consistencia inicial o en una superior. Es lo que se denomina proceso de redención en las religiones occidentales y de purificación en las orientales. Tomando nuevamente otra vez metafóricamente conceptos de la física, la redención puede describirse como una fusión del núcleo ontológico de la accidentalidad con la sustancialidad y con su fundamento. Esta reconstitución de la integridad ontológica sitúa ya a los entes finitos a

[50] Esto implica esto, como diría Levinas, el imperio de una totalidad en disolución.

cubierto de posibles escisiones, los redime o los salva, y, consiguiendo los pone en una situación de consistencia ontológica que en los vivientes puede llamarse beatitud eterna.

Estos tres momentos de la dinámica y la dramática religiosa, de la creación, la caída y la redención, con las representaciones conceptuales e imaginativas propias de las fases del despliegue de la esencia humana, o lo que es lo mismo, según las expresiones de los mundo-lenguajes correspondientes a esas fases, pueden representarse en una tabla, que permite comprender la unidad, la evolución y la diversidad de la religión y las religiones.

El ser humano se entiende a sí mismo en el orden constitutivo, (columna A), en el operativo (columna B), en el sociocultural (columna C) y en el orden religioso teológico (columna D); y estos órdenes y modos de entenderse son propios de las etapas del desarrollo psicológico, moral, social y cultural de la especie en las distintas fases de su evolución.

Los modos de percibir y entender la diferencia entre los órdenes constitutivo y operativo, de expresarla en lenguaje conceptual, y de expresar en ese lenguaje la caída y la redención, son propios de la ontología, que nace y se desarrolla en la época histórica, y se señalan en las filas 1 y 2.

Los modos de entender lo que el hombre es y lo que el hombre hace, según su identidad colectiva, como individuo y como pueblo, así como el acontecimiento de la caída y la redención, según una concepción intelectual del hombre, son propios del Calcolítico, y se expone en la fila 3.

Los modos de entender la vida humana en clave narrativa y en clave psicológica y moral, su desgracia y su salvación según su responsabilidad, y de expresarla narrativamente, pertenecen al Calcolítico y al Neolítico, al intelecto y a la imaginación, y se exponen en la fila 4 y 5.

Finalmente, el modo en que originariamente el hombre se entiende a sí mismo, comprende su vida, y su destino, y se expresa en ritos y en comportamientos, pertenece al Paleolítico, y se expone en la fila 6.

Léxicos y épocas	A.- Orden constitutivo	B.- Orden operativo	C.- Orden sociocultural	D.- Orden de re-constitución
1.- Ontológico trascendental (época histórica)	acto primero sustancialidad sí mismo		escatología recapitulación	beatitud vida eterna
2.- Ontológico categorial (época histórica)	actos segundos accidentes	facultades, hábitos, pasiones	pueblos, historia	reino de Dios reino de los fines
3. Antropológico (Calcolítico)	actor, acciones responsables	yo, elección responsabilidad	identidad colectiva	salvación reparación
4. Narrativo religioso (Neolítico-Calcolítico)	inocencia caída, salvación	inocencia / responsabilidad	plagas, guerras/ riqueza, paz	mesianismo promesa, redención
5. Psicológico-moral (Neolítico-Calcolítico)	infancia, culpa penitencia	culpa, penitencia, perdón	culpa, virtudes, vicios	caída, muerte, pecado, perdón
6. Simbólico ritual (Paleolítico)	sol, luz, agua, sangre, semen	ritos, tabúes, magia	fiestas penitencias	integración en el circuito vital

Dado que la caída consiste en una especie de proclamación soberanista del yo, y solo de él, la caída no implica una aniquilación, es decir una muerte ontológica, como Kierkegaard percibe. Afecta por tanto al yo, pero no al acto primero ni a su relación con el fundamento, todo lo cual pertenece al orden del ser y no del obrar.

Esta perspectiva ontológica permite pensar la redención como tal, es decir, como restauración de entes que son idénticamente

los mismos que los dañados, y no recreación repetida de otros nuevos completamente idénticos^[51].

Por otra parte, esta perspectiva de los niveles ontológicos y gnoseológicos permite también delimitar el horizonte de comprensión de cada nivel, lo que se puede y no se puede establecer en cada uno de ellos, y cómo se articulan entre sí.

[51] Una exposición detenida de estas tesis se encuentra en OORA, § 60.2 “El mal y la redención”, § 62 “Lógica del acto primero y del acto segundo. Ontología de la meditación”, § 63 “Primacía de la sustancia. Legitimidad de lo finito y distinción real”.

CAPÍTULO VII

ESCATOLOGÍA

§ 50.- *Cosmología post-histórica. Refracción del espíritu y mundos paralelos*

§ 51.- *Órdenes de superación del mal, de humanismo y de mesianismo*

§ 52.- *La muerte como mal y como don. Pandemia, noosfera y escatología*

§ 53.- *¿Por qué levitar es algo que les ocurre a los místicos y a los astronautas?*

§ 50.- Cosmología post-histórica. Refracción del espíritu y mundos paralelos

En el siglo XVII hay dos poetas, en parte contemporáneos de Newton, que perciben la refracción del espíritu a través de los diversos medios en que se sitúa y opera, son John Milton (1608-1674) y Calderón de la Barca (1600-1681).

En la cultura española resulta más familiar la refracción del espíritu entre el mundo de la vigilia y los mundos de los sueños, gracias a la obra de Calderón, en cambio, entre el mundo del sentido común y el de los desvaríos trastornados, gracias a la obra de Cervantes (1547-1616).

En el mundo anglosajón resulta más familiar la refracción del espíritu en los ámbitos del imaginario pasional, gracias a la obra de Shakespeare (1564-1616), y en los imaginarios del bien y del mal, gracias a la obra de Milton:

El espíritu es su propia morada, en ella puede hacer
De los infiernos el cielo y del cielo un infierno^[1].

Desde el siglo XVI las descripciones de la refracción del espíritu proliferan en la literatura de la cultura occidental, pero no llegan a invadir el territorio del sentido común, o lo que es lo mismo, la ontología del lenguaje ordinario.

En el siglo XX y XXI la refracción del espíritu pasa a ser tema de la pintura, del cine, de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), de la matemática, incluso de la física moderna, última línea de defensa del realismo unívoco, y alcanza de lleno a la ontología^[2].

Los términos *refracción* y *polarización*, provienen de la física y se aplican, en primer lugar, a la luz, y a las ondas electromagnéticas, para designar las formas en que sus rayos pueden expandirse en varias direcciones divergentes o paralelas, con o sin interferencias entre ellos. También se aplican a las ondas mecánicas, y en general a todo tipo de ondas. En matemáticas se aplica a las formas de desarrollo de un polinomio simple por adición de variables. En ciencias sociales se aplica a la formación de grupos con tendencias referidas a polos diversos^[3].

El espíritu pasa de una etapa de su desarrollo a otra, tanto individual como colectivamente, y por eso hay una psique humana paleolítica, neolítica, etc., y, análogamente, una psique infantil, juvenil, etc. Estas etapas son sucesivas en el desarrollo de la psique misma; pero en el desarrollo de la historia y de las

[1] J. MILTON, *Paraíso Perdido*, V, 247, citado según MINOIS, *Historia de los infiernos*, 476.

[2] En el campo de la física, una de las obras emblemáticas es la de MICHIO, *Mundos paralelos*. En el campo de la ontología entre las obras más representativas están la de G. DELEUZE, *Diferencia y repetición* (Ammortu, Buenos Aires 2002), y la de NISHIDA, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*.

[3] Cf. al respecto: <https://es.wikipedia.org/wiki/Polarización>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Polarization>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Refraction>

personas, unos pueblos pueden permanecer en condiciones de vida paleolíticas y con una psique paleolítica, cuando otros han pasado a otra fase, y lo mismo ocurre con los individuos. De este modo, las series sucesivas pasan a convertirse en series paralelas, como si se diera una especie de refracción o de polarización de la psique a partir del inicio puntual de su constitución.

Además, aunque una población haya pasado por todas las fases de desarrollo de la psique humana, y se encuentre en su fase de madurez, puede contener grupos que se encuentren en una fase del desarrollo de la psique propio del estadio infantil o juvenil. De este modo puede darse una especie de refracción del espíritu no solo entre grupos sociales alejados, sino dentro de un mismo grupo.

A su vez, y por lo que se refiere al desarrollo de un mismo individuo, el mismo sujeto puede pasar etapas en que su espíritu y su vida vuelvan a las características de una psique más infantil o juvenil, correspondiente a una etapa del pasado. Y aunque no se produzca ese fenómeno así, el sujeto puede en cualquier caso instalarse en el recuerdo de vivencias del mismo tipo y polarizarse en ellas formando, por ejemplo, series de rencor, gratitud, audacia, etc., y puede recordar y revivir en la memoria diversas etapas anteriores de su vida y de su psique.

Así es como parece suceder realmente en la vida de los hombres. Todo lo que acontece y todo lo que se vive en las distintas fase o etapas sucesivamente queda fijado en cada una de ellas. De esa manera, una pluralidad de elementos sucesivos compone una unidad lineal, sin embargo, a la vez, esos elementos constituyen también una pluralidad de líneas paralelas, que pueden interferir entre sí o no. Por ejemplo, se puede recordar en paralelo, a la vez, la infancia, la juventud, la madurez, etc., o bien el amor, el rencor, la gratitud, etc.

Esto, que resulta obvio en el mundo de las representaciones, de la matemática o de la literatura, es posible también en el ámbito de la vida psíquica misma, y, a lo que parece, también en el de los entes físicos. En la física del siglo XXI, el tiempo se puede

entender, entre otros modos, como una actividad subjetiva que recorre un trayecto fijado de modo permanente en un espacio real y objetivo.

Pero, independientemente de los modos de concebir el tiempo desde el punto de vista de la física del siglo XXI, desde el punto de vista de la ontología, el tiempo no es del orden de la sustancia o del acto primero, sino del orden del accidente, del acto segundo o de la acción. El tiempo no es el ser absoluto, ni el ser primordial. Es un modo de ser derivado.

El tiempo es el modo de ser de algunos cuerpos cambiantes, de algunos procesos y movimientos, que acontecen con diverso grado de rapidez, o sea, de duración, según su grado de sustancialidad o según el grado de ser de su forma sustancial. Los entes inorgánicos y los astros, empiezan y terminan, o sea son temporales, de una manera; los vivientes orgánicos lo son de otra; los vivientes inorgánicos, los espíritus, los entes matemáticos, las formas puras objetivas (la información), no empiezan en un punto, cambian y desaparecen, mas no son afectados por el tiempo. Cada uno tiene un modo, o varios modos propios, de acumular o de capitalizar su pasado en su sí mismo y de extinguirse, y uno o varios modos de permanecer siempre idénticos a sí mismos.

El tiempo es una región del ser, una dimensión de algunos entes, un determinado campo de realidad, y obviamente puede tomarse como uno de los ámbitos en los que tiene lugar la refracción o la polarización del ser, del ser en tanto que acto primero o sustancialidad creada, en cualesquiera líneas y series en que se produzca.

La duración de la existencia humana y de la historia humana, se polariza en diferentes líneas y series de las que se han señalado. Se polarizan las esferas de la cultura, se polariza cada una de ellas, y se polariza la religión, cada uno de sus subsistemas: el culto, la moral, la revelación y la plegaria.

En el Calcolítico y en la época histórica, y no antes, es cuando parece producirse, en los diferentes ámbitos socioculturales, la

polarización diferenciada de la religión, en tanto que proceso dramático, con toda su coreografía y escenografía, es decir, el proceso de inocencia originaria, caída, muerte, mal, redención y vida eterna.

En el Calcolítico y en la época histórica es cuando el intelecto se da de un modo pleno para sí mismo, se captan y se integran los diferentes sentidos del tiempo, y entonces es cuando la religión, a tenor de esos sentidos del tiempo, se refracta y se polariza en religión profética y mística.

La religión, entendida desde el orden del ser, consiste solamente en la actividad creadora por parte de Dios y en la unión amorosa de la criatura con él. Lo que pertenece al orden del tiempo, particularmente la muerte y el mal, no se perciben y no se mencionan, o si se perciben y se mencionan es para describirlos y desearlos como un rápido tránsito, como un episodio temporal que, justamente por ser temporal, resulta irrelevante desde ese punto de vista. Así es como sucede en las religiones orientales en general, y así es la experiencia religiosa de los místicos, como Buda, Ibn Arabi o Teresa de Jesús.

Por otra parte, la religión, entendida desde el punto de vista del actuar, de los procesos sucesivos, históricos, astronómicos y físicos, es un proceso dramático en el que se suceden estado de inocencia, caída, muerte, mal, redención, escatología y vida eterna. Este proceso temporal se entiende como referido a un final, que se desglosa en felicidad eterna, compartiendo la intimidad divina, y en condenación, compartiendo la sociedad infernal, en la eternidad o quizá más bien en un tiempo infinito. En el orden de la religión profética y del tiempo, es donde aparece con más claridad y distinción la caída, el mal, la muerte, la condenación y el infierno.

La temporalidad propia de la cultura occidental, su duración, viene determinada por la centralidad axial del tiempo y la acción humana; está dada para sí misma como memoria épica, como relato y como historia. La forma de la religión propia de esta

cultura occidental es la religión profética, abrahámica, y su figura central es el profeta, que amonesta, amenaza y exhorta.

En esta cultura, la elección humana, el acto segundo, aparece como la única clave decisiva, casi tan absoluta como el acto primero. En la forma de religión que le es propia, no puede superarse el mal ni el infierno, porque no se puede superar el horizonte del tiempo, que es el de la acción y la elección, y por eso son infinitos. Superarlos es salir del orden de la acción, que es el de lo creado.

Las religiones occidentales, abrahámicas y proféticas, perciben la salvación y la condenación como destinos universales, eternos, paralelos, alternativos e incompatibles.

Por su parte, las religiones orientales, budistas y místicas en general, perciben la unión con Dios, a través de la purificación, como destino universal. Tienen como figura central el guía espiritual, el maestro de oración, que es paciente con el discípulo, le deja equivocarse y aprender por escarmiento.

La oración entendida como contemplación, tanto en las religiones occidentales como en las orientales, no pertenece al orden de la elección, del acto segundo, que es soteriológicamente ineficaz, sino al del acto primero, y es directamente el encaramiento con él. La salvación es un destino universal, es el destino de la creación como un todo, que también queda al margen de la acción humana. Hay condenación y purificación en las religiones orientales, pero no es frecuente que sean de duración infinita, ni eternas.

En el cristianismo se integran la tradición mística oriental y la profética occidental, la perspectiva del acto primero o del ser, y la del acto segundo o del actuar. Aunque Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso son profetas, que se entienden y se definen a sí mismos por su misión profética, también son místicos. Generalmente hablan desde la perspectiva del tiempo y de la acción, pero también, y no infrecuentemente, desde la perspectiva de la unión y del ser.

Orígenes se sitúa con frecuencia en esas dos perspectivas, desglosadas a su vez en cuatro, que son los cuatro sentidos de la escritura sistematizados por él mismo. Quizá por eso se resiste a concebir el infierno y la condenación como eternas. Por su parte, la ortodoxia, quizá porque está situada de suyo en la perspectiva del tiempo y del actuar, percibe como sospechosa y como una su cuádruple posición, y quizá por eso lo acoge con reservas o lo rechaza.

§ 51.- Órdenes de superación del mal, de humanismo y de mesianismo

Las perspectivas del ser y del actuar son mundos paralelos, polarizados, permanentes y con interferencias de diversos tipos y órdenes, desde el punto de vista físico, psíquico, eidético y ontológico.

Desde el punto de vista del ser, la muerte, el mal, la condenación eterna y el infierno aparecen como inexistentes, porque no pertenecen a ese orden y no pueden definirse en él. Ese es el punto de vista de las religiones orientales y de los místicos.

Desde el punto de vista del actuar, de la elección y del tiempo, la vida y salvación eternas aparecen también como inexistentes, porque no pueden definirse en él. Lo que puede definirse en ese orden es el fin del tiempo y la imposibilidad de la acción, y así es como se define el Éschatos, el final (de los tiempos). Ese es el punto de vista de los occidentales, de la religión de la época histórica y del cristianismo de la cristiandad, en general.

La vida eterna es, justamente, objeto de fe, de certeza de que se cumplirán unas promesas, y de tomar como verdaderas las pruebas que se aportan de ese cumplimiento. Por eso el eje y la esencia del cristianismo es la resurrección de Jesús, cifra de la superación del mal y de la muerte, de la nueva vida después del final.

Desde el punto de vista de la representación eidética, de la teoría, tanto el mal, la muerte y el infierno, como la vida eterna y el cielo pertenecen al orden atemporal de las ideas.

El valor gnoseológico y existencial de la muerte, el mal y el infierno, y de la redención y la vida eterna, según las diferentes perspectivas, según los diversos “mundos paralelos”, se puede representar en la siguiente tabla.

	muerte/mal/infierno	redención/cielo
Orden del ser	inexistente	real, eterno
Orden del actuar	infinito, interminable	<i>éschatos</i> /final del tiempo
Orden representativo	atemporales	atemporales

Si se adopta un punto de vista temporal, histórico, ético o científico, desde la perspectiva de la física, la psicología y la metafísica, se pueden formar y puede haber infinitos universos, en correspondencia con los infinitos puntos de vista en que se puede poner el yo. Esos puntos de vista se pueden agrupar por formas de vida, por épocas, tipos de existencia, etc., y formar innumerables paraísos terrenales e infiernos personales interminables.

La inmortalidad, la salvación, la eternidad, etc., son imperceptibles, o débilmente perceptibles, desde el punto de vista ético, científico, histórico, y, en general, desde los puntos de vista temporales, y se pueden percibir como algo prometido, algo lógico demostrable, algo lógico plausible, como algo relatado por los antepasados, como algo asegurado por los padres u otros testigos, etc., y también como increíble, fantástico, etc.

Si se adopta un punto de vista atemporal, matemático, por ejemplo, o se adopta un punto de vista sustancial y eterno, por ejemplo, estético o místico, todos los episodios históricos, científicos, éticos, etc., resultan superfluos, y también pueden formarse infinitos universos estéticos y místicos.

Hay un punto de vista común, participado básicamente por todos los miembros de las diferentes comunidades sociales, y, en general, por los miembros de la comunidad humana, que es el de la interpretación pública de la realidad.

En la era posthistórica, el punto de vista de la unidad de la comunidad humana es el punto de vista temporal, que al final de la época histórica deja de ser el de la cultura occidental y pasa a ser el de la humanidad global. Puede ser también el de la cultura occidental, pero proyectado sobre toda la comunidad humana, es decir, globalizado o des-localizado del ámbito europeo^[4].

En este punto de vista global se recoge también el humanismo y el mesianismo de las etapas anteriores, y se inicia a partir de ellos una nueva etapa de la realización de la esencia humana. Este humanismo y este mesianismo se articulan de un modo nuevo en la nueva sociedad humana global y en la autoconciencia propia de ella.

En la cultura occidental, especialmente desde la teoría de Agustín sobre las dos ciudades^[5], el humanismo y el mesianismo tienen una entidad y autonomía propiamente religiosa, y otra autonomía y entidad política, así como una articulación entre ambas.

Estas formas de humanismo y mesianismo, dan lugar a un par de vectores de la existencia humana individual, un par de vectores de la comunidad humana particular, y un par de vectores de la comunidad humana global, referidos a sus respectivos fines^[6].

1. Fin trascendente eterno del sujeto individual
2. Fin inmanente histórico del sujeto individual

[4] Agradezco esta última observación a mi editor, Santiago García Acuña, de la Universidad San Dámaso.

[5] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios* (BAC, Madrid 2019).

[6] Cf. CHOZA, *La realización del hombre en la cultura* (Thémata, Sevilla 2020) epígrafe: "La tripleteleología del sujeto humano".

3. Fin trascendente eterno de la comunidad humana particular
4. Fin inmanente histórico de la comunidad humana particular
5. Fin trascendente eterno de la humanidad global
6. Fin inmanente histórico de la humanidad global

Las teleologías de los vectores 1, 3 y 5 consisten en un “crecimiento hacia sí mismo y el acto” que desembocan en la relación intersubjetiva directa con el motor inmóvil, que Aristóteles duda si es posible, y que las religiones de la era axial proponen como el *telos* propio del hombre y del universo.

Las teleologías de los vectores 2, 4 y 6 consisten también en un “crecimiento hacia sí mismo y el acto”, pero de una forma asintótica, como crecimiento de suyo indefinido, porque el ente finito y relativo no puede transmutarse de suyo en absoluto. Ahora bien, una cierta convergencia debe haber entre las teleologías trascendentes y las inmanentes, por diversas razones:

En primer lugar, debe haber una convergencia entre ambas, porque en las dos se trata de un crecimiento de la esencia humana.

En segundo lugar, debe haber una convergencia entre ambas, porque ese crecimiento en ambos tipos de teleología es natural, y no electivo.

En tercer lugar, debe haber una convergencia entre ambas, porque además de natural, el crecimiento tiene una dimensión electiva, y lo que se elige en ella no puede ser algo diferente de la finalidad natural.

En cuarto lugar, debe haber una convergencia entre ambas, porque no hay solución de continuidad entre creación y redención, y la redención no se frustra. Así lo señala Ireneo de Lyon primero, y otros padres después, especialmente Agustín de Hipona.

Así se entiende la “unidad” de creación y redención, o la falta de diferenciación entre ellas, en las religiones orientales, y

la unidad de creación y redención en las abrahámicas, con excepción de algunas escuelas gnósticas^[7].

Esta teleología, en tanto que humanismo y en tanto que mesianismo, se encuentra presente y operativa en todas las esferas de la cultura, desde que éstas se diferencian en el Calcolítico, hasta el final de la época histórica, en que la religión deja de tener explícitamente poder efectivo y funciones de protagonismo en la gestión de la sociedad global.

Entonces las sociedades civiles y las instituciones de la sociedad global, especialmente la ONU, asumen la tarea del humanismo y el mesianismo, integrándolas en sus sistemas administrativos.

Como es obvio, la inclinación al mal, el mal mismo y el pecado original no desaparecen, sino que se hacen presentes en las instituciones, como se ha indicado antes (§ 46), y el mal institucional se incrementa al incrementarse la complejidad de la sociedad y del Estado.

En la época posthistóricas, las guerras son más terribles que en épocas anteriores, y también las exclusiones, las formas de explotación, las alienaciones y opresiones, etc., en la misma medida en que la muerte y el mal se representan, más que por desmembraciones físicas, por escisiones psíquicas y espirituales.

También, y como igualmente se ha indicado, las representaciones del mal se basan, más que en el sufrimiento físico, como se advierte en las ilustraciones clásicas de la *Divina Comedia*, en el sufrimiento espiritual, que es lo que se advierte en las ilustraciones contemporáneas del *Fausto* de Goethe o de la *Metamorfosis* de Kafka realizadas por Barceló^[8].

Barceló ha ilustrado también la *Divina Comedia*, pero las descripciones poéticas de Dante se corresponden mejor con las representaciones de los condenados que Miguel Ángel pone en los

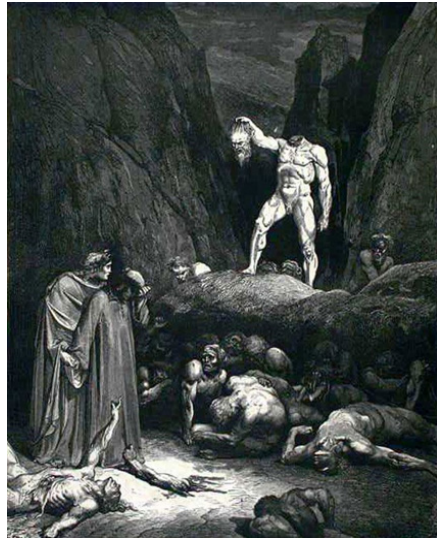
[7] Cf. IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses* (Verbum, Madrid 2019).

[8] Cf. F. KAFKA, *La transformación: con acuarelas de Miquel Barceló* (Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020).

frescos de la Capilla Sixtina o con las ilustraciones de Dorée para su Comedia, que con las de Barceló.



Miguel Ángel, *Juicio final*,
Capilla Sixtina



Dorée, *Divina comedia*, Infierno

Barceló tiene una visión del mal posthistórica, esto es, más que como desmembración física, como desmembración psíquica y social, como vaciamiento interior, como descomposición de la identidad, como desquiciamiento espiritual, como difuminación en la nada, como corrosión por el ácido del odio violento, etc.

El estilo de las ilustraciones de Barceló es muy del siglo XX, y concuerda mejor con la narrativa de Kafka o la poesía de Pessoa, que con la de Dante.



Fotograma de *Fausto* de Murnau.



Fotograma de *El Infierno blanco de Piz Palü* de A. Fank y G.W Pabst

El imaginario de Barceló se corresponde con la visión del mal y del infierno que expresa una alienación de la esencia humana como la descrita en el orden teórico por Marx y Weber, que es la de Kafka ofrece en modo narrativo, los fotogramas de Fausto de Murnau, los de El Infierno blanco de Piz Palü de A. Fank y G.W Pabst, o la que expresa en su Réquiem Ligeti en clave musical

Aunque las representaciones del mal, la muerte y lo infernal, del arte y la literatura del siglo XX y del XXI, registran quizá el mayor grado de perversión históricamente conocido, eso no significa que el mal de la era posthistórica sea ya apocalíptico y escatológico, en el sentido de que preludiven el fin de los tiempos, del cosmos y de la historia.

El siglo XX y el XXI registran también, en los sujetos individuales, en las comunidades particulares y de la sociedad global, un crecimiento hacia sí mismo y el acto en sentido aristotélico.

Independientemente de que se aporten pruebas empíricas de ese crecimiento, como los informes de la ONU y otros documentos socioeconómicos sobre grados de disminución de la pobreza, el analfabetismo, la violencia, o bien sobre el aumento de la esperanza de vida, de la población urbana, del comercio y de

las formas de comunicación^[9], e independientemente de que se acepten esas pruebas, los individuos, las familias, las comunidades particulares y la comunidad global, siguen apuntando a los objetivos del humanismo y el mesianismo, y además con los recursos propios del siglo XXI.

La esperanza y la salvación del hombre del siglo XXI de una sociedad kafkiana son las vías del humanismo y el mesianismo inmanentes, que se expresan en el transhumanismo, como una migración de la vida en las ciudades de la biosfera a la vida en la noosfera.

El término noosfera parece haberlo acuñado Teilhard de Chardin y lo describe como un ámbito intermedio entre una esfera biológica, a la que llama biosfera, y otra esfera teológica o divina^[10]. Se acepta ese término a falta de otro mejor, porque, tal como lo describe Teilhard, está acuñado para integrar la ciencia unitaria, desde la física cuántica a la biología, e integra igualmente bien las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y el repertorio tecnocientífico del transhumanismo^[11].

Quizá solamente mediante los *cyborg*, los robots y la Inteligencia Artificial, sea posible gestionar la burocracia requerida para reciclar los desechos planetarios, limpiar los océanos, repoblar los bosques, salvar especies vivientes, regular el tráfico interplanetario, distribuir una renta mínima universal, mantener actualizados los registros de una ciudadanía global, etc. Esas tareas son procedimientos de supervivencia en curso de generalización y de perfeccionamiento. Ante ellas, elegir la inteligencia de una promoción de ingenieros, ver como los azores, hibernarse 200 años para volver a reactivarse luego, o las diversas ofertas de

[9] Cf. S. PINKER, *Los ángeles que llevamos dentro* (Paidós, Barcelona 2012); J. RIFKIN, *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era* (Planeta, Barcelona 2014); BECK, *Metamorfosis del mundo*, (Barcelona, Paidós, 2017)

[10] P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano* (Taurus, Madrid 1967, orig. 1955).

[11] Cf. BEORLEGUI, *Nuevas tecnologías, trans/post-humanismo y naturaleza humana*, en prensa.

turismo espacial, son proyectos de minorías, en parte inevitables, en parte irrelevantes, y quizá en parte beneficiosos^[12].

No ha sido posible para el hombre mantenerse en el planeta, configurado según los medios y parámetros calcolíticos y de la época histórica, no ha sido posible quedarse en la ciudad, como si la urbanización fuera la etapa final y definitiva, por mucho que la *polis* pertenezca a la naturaleza humana.

El hombre es también por naturaleza un nómada, un trashumante, desde unos estadios o niveles de desarrollo de su esencia a otros, sin que podamos decir cuántos van a ser. Emigra primero de la vida nómada en el medio natural, a la vida sedentaria en el medio urbano, de ahí toca ahora emigrar a la noosfera, y después, no sabemos.

En la vida en la noosfera hay un mayor grado de convergencia con la escatología trascendente que en las etapas anteriores, pues la nueva forma de vida es una nueva etapa en el trayecto hacia la escatología inmanente. Así está enunciado en algunos documentos religiosos, especialmente en un pasaje de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, muy repetido en algunos medios católicos:

Creando el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo.

Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte

[12] La tesis de T. B. VEBLEN, *Teoría de la clase ociosa* (FCE, México 32004) sobre la utilidad económica y social de los caprichos de los ricos, que se cumple en el Paleolítico y en la época histórica, seguramente se cumple también en la era espacial. Obviamente, todo eso no dispensa, y no facilita, el trabajo de los comités de ética que velan por evitar las violaciones de los derechos y la dignidad humana.

provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia.

Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio^[13].

Esta perspectiva quizá levanta ilusión y esperanza en los países menos desarrollados, y a la vez, recelos, desconfianza e incluso pánico en los países de vanguardia cultural y económica. Las artes y los diferentes medios humanos de expresión y comunicación registran las diversas modalidades de ilusión y de recelo, y las investigaciones sociológicas también. Independientemente de esas expresiones, aquí se propone la tesis de que esa perspectiva está ontológicamente fundada, que corresponde a la tesis aristotélica de que en la especie humana se da un “crecimiento hacia sí mismo y el acto”.

§ 52.- La muerte como mal y como don. Pandemia, noosfera y escatología

René Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* de 1641, junto a la *res cogitans* y a Dios, establece como tercera sustancia la *res extensa*. En la filosofía posterior se llama dualismo cartesiano la descripción de la extensión y el pensamiento como dos sustancias incomunicables y opuestas.

Como es natural, ni Descartes ni ningún otro intelectual en el mundo tiene bastantes dotes persuasivas como para convencer

[13] CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 34. «Llenad la tierra y sometedla» (Gn 1, 28).

de sus tesis a todos sus contemporáneos, y a sus congéneres de siglos posteriores. Si Platón, Maquiavelo, Descartes o Marx convirtieron en idealistas, pragmáticos, dualistas o socialistas a tantos de sus contemporáneos y de sus congéneres posteriores, es porque las descripciones que hicieron en sus momentos históricos, y las versiones que se reactualizaron en periodos posteriores de sus visiones del mundo, ayudaban a los hombres a entender el mundo en que vivían y a manejarse en él, o al menos a interpretarlo.

La disociación entre materia y espíritu, y la de los lenguajes con que se describían esos ámbitos, hace eclosión de manera un tanto brusca, revolucionaria podría decirse, en el siglo XVII, con Descartes y Newton. En el siglo XXI esa disociación empieza a restañarse, también por buenas razones culturales, la más fuerte de las cuales es el desarrollo de la física del siglo XX.

Luc Ferry, en sus debates sobre la religión y en su reflexión sobre *La revolución transhumanista*, declara que estaría encantado de tener una vida de 150 o 300 años en buenas condiciones^[14]. Por su parte, al comienzo de su obra *Silmarilion*, Tolkien expone su peculiar mitología de la creación del universo, y refiere que, después de crear a los Ainur (seres espirituales), en un momento del proceso, la divinidad suprema, Illúvatar, creó a los hombres y les obsequió con el don de poder morir^[15].

En su obra *Mundus: una arqueología filosófica de la existencia*^[16], Higinio Marín describe el proceso de la vida humana actual, desde el inmediato y reducido mundo familiar hasta el inabarcable horizonte de la globalización, mediante el análisis, entre otras cosas, del medio que el hombre habita, y que separa y une a unos individuos de otros y a unos grupos de otros.

[14] Cf. FERRY, *La revolución transhumanista* (Alianza, Madrid 2017); L. FERRY - M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión* (Anthropos, Barcelona 2007).

[15] Cf. J.R.R. TOLKIEN, *El Silmarilion* (Minotauro, Barcelona 2002).

[16] Cf. H. MARÍN, *Mundus: una arqueología filosófica de la existencia* (Nuevo Inicio, Granada 2019).

Inicialmente la tierra es el lugar de residencia, lo que separa a los hombres y lo que hay que transitar para encontrarse unos con otros. Ese medio terreno marca distancias, tiempos y modos de reunión y comunicación.

Posteriormente el agua es lo que separa a los hombres, lo que hay que transitar para encontrarse unos con otros, el medio que determina quiénes son los vecinos, y los tiempos y modos de comunicación. Eso es lo que ocurre durante parte de la prehistoria y en la época histórica.

Después, en el siglo XX, el aire y la luz son lo que separa a los hombres, lo que hay que transitar para reunirse unos con otros. A través de del aire y de las ondas electromagnéticas, los hombres se congregan y conversan, a mucha más velocidad que antes y en mucho mayor número que antes.

En cada una de esas fases, según el predominio de cada uno de los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, el espacio permanece constante pero el tiempo se va anulando, y los hombres se acercan cada vez más a una relación inmediata e instantánea entre ellos.

Como se ha indicado a lo largo de este libro, la muerte y el mal van tomando forma y fuerza desde comienzos del Calcolítico, y la pierden al final de la época histórica.

En la era posthistórica la muerte ha perdido su centralidad en el horizonte de la vida humana. Aquella maldición de la muerte, que emerge en el *Génesis*, el *Enuma Elish* y en el ciclo de Osiris, y no antes, parece que se pone en sordina y que va difuminándose. Y eso a pesar de los esfuerzos de Heidegger, que intenta establecer la centralidad de la finitud en la existencia humana, estableciendo la centralidad de la muerte en ella. Pero la finitud y la muerte no son lo mismo, y la muerte puede significar también una superación completa de la finitud. Basta con leer a Rilke para darse cuenta.

Entre las aspiraciones que forman el horizonte del transhumanismo, aparece la superación de las enfermedades, de las formas sociopolíticas de deshumanización y de injusticia, y la

prolongación de la vida indefinidamente. Incluso parece que la muerte resulta cada vez más disponible, tanto para ejecutarla como para diferirla a voluntad o incluso para dilatarla indefinidamente. Las cuestiones e inquietudes que levanta inmediatamente ese panorama, aunque acuciantes y candentes, no son del caso ahora ni su tratamiento pertenece a este lugar. Aquí es suficiente señalar que, aunque se prescindiera de la muerte, la finitud de la existencia humana se mantiene en muchas de sus dimensiones.

Los ideales del transhumanismo no constituyen, de suyo, un “crecimiento hacia sí mismo y el acto” directo e inmediato; no son referencia a una escatología trascendente, sino un crecimiento indefinido, la referencia a una escatología inmanente que, aunque en convergencia con la anterior, es de duración indefinida o quizá infinita.

El transhumanismo es un modo del humanismo y del mesianismo que se despliega en las esferas secundarias de la cultura, los saberes de índole teórico, especialmente la técnica, el arte y la ciencia, que obviamente tienen sus repercusiones, en buena parte imprevisibles, sobre las esferas primarias (religión, política, derecho y economía).

Se trata de un progreso de horizonte indefinido como el señalado por Norbert Elías. Si la humanidad no se aniquila a sí misma, cosa que es perfectamente posible, y, en ocasiones, parece probable, el planeta tierra y sus habitantes parecen estar diseñados para tener una duración de cientos de miles de años. De hecho, la preocupación de algunos científicos, entre ellos el citado Michio Kaku, es lo que podría hacer la humanidad para sobrevivir en otro universo cuando colapse el actual, transcurridos al menos 100.000 millones de años (§ 33).

Ese progreso, aunque sea indefinido, no es y no puede ser, linealmente homogéneo. Actualmente la vida individual, con una duración media de 70 u 80 años, se desglosa en infancia, juventud, madurez y ancianidad, la vida social se desglosa en familia, comunidad local, nacional y global, y la historia se desglosa

según las formas de vida nómada en medio natural, vida sedentaria en medio urbano, y... vida seminómada en un medio artificial.

No cabe esperar que, si se duplica la duración media de vida humana, a 140 años, por ejemplo, todo lo demás aumente proporcionalmente y homogéneamente en los diversos niveles. La cultura y la sociedad son sistemas de sistemas interdependientes, y el crecimiento, en cualquiera de los niveles, no mantiene constantes ni homogéneas las formas de las etapas y las fases, sobre todo si se trata de formas vivas, biológicas, culturales, o bioculturales^[17].

Desde la segunda guerra mundial hasta la pandemia de 2020 se ha consolidado algo que se puede denominar la noosfera, como se ha dicho antes (§ 51), que es el ámbito en el que transcurre la vida de los seres humanos, de un modo cada vez más predominante. En efecto, lo que hay después de la vida sedentaria en un medio urbano es el tránsito desde ese medio a un medio comunicativo aéreo y lumínico o electromagnético, al que se le denomina noosfera: esfera del conocimiento, de la información y la comunicación.

No cabe esperar que en la noosfera se mantengan las fases de la vida humana con las mismas características, ni las esferas primarias y secundarias de la cultura con las formas y subsistemas que han mostrado en el Calcolítico y en la época histórica. Y no cabe esperar que la religión, el bien, el mal y la muerte se mantengan con las mismas características, como también se ha señalado.

La filosofía no habla del futuro ni tiene carácter profético, pero sí puede esbozar rasgos ontológicos de los cuatro elementos (agua, tierra, fuego y aire), y especialmente del aire y el fuego,

[17] Probablemente mantiene toda su actualidad el libro de D'ARCY THOMPSON, *Sobre el crecimiento y la forma* (Akal, Madrid 2011). Cf. M. DU SAUTOY, *Simetría: un viaje por los patrones de la naturaleza* (Acantilado, Barcelona 2009).

que es el medio donde, en medida creciente, se desarrolla la existencia humana en lo que llevamos de siglo XXI.

§ 53.- ¿Por qué levitar es algo que les ocurre a los místicos y a los astronautas?

Se ha dicho que la disociación entre la materia o extensión y el Espíritu o pensamiento, abierta por buenas razones en la modernidad, empieza a restañarse con la Posmodernidad en el siglo XXI, y esto también por buenas razones, especialmente por el desarrollo de la física de la relatividad y la física cuántica.

Las criaturas de la biosfera, que viven en el medio terrestre y acuático, a saber, las plantas, los animales y los hombres, están hechas de tierra y de agua. Las criaturas de la noosfera, la Inteligencia Artificial, los *Big Data*, Internet, las redes sociales, la computación cuántica, están hechas de aire y de luz, de *bits* y ondas electromagnéticas. Frente a la tierra y el agua, elementos en los que tiene máxima vigencia la extensión, el aire y la luz parecen ser los dos elementos que superan el tiempo, como el pensamiento, y despliegan su señorío en el orden de la extensión.

En señorío sobre el espacio mediante la anulación del tiempo es lo propio de la magia en el sentido popular del término, pero también en el sentido histórico y académico del término. La magia es lo que hacían los magos, especialmente los magos persas y egipcios. O bien ellos eran magos porque tenían esos poderes.

En sentido popular, magia es superar el espacio mediante la anulación del tiempo, como ocurre cuando se saca un conejo de una chistera simplemente chascando los dedos, cuando se hace aparecer un gato donde antes no había nada, o se adivina la figura de una carta sin haberse desplazado a mirarla. En todos los casos, lo llamativo es la instantaneidad, la desproporción temporal, la inconmensurabilidad, la cancelación de todo que

comúnmente se entiende como causalidad, como sucesión temporal de episodios espaciados y distendidos espacialmente.

En el Calcolítico el dominio del espacio mediante la rapidez, la velocidad, la instantaneidad, es decir en virtud de la superación del tiempo, se expresaba mediante el elemento aire y el elemento fuego o luz. En la Antigüedad, la ontología y la matemática pasan a lenguaje conceptual, cada una a su manera, lo vertido previamente en ese lenguaje imaginativo, suministrando así dos nuevas versiones de un mismo fenómeno. Es la familiarmente llamada duplicación platónica del mundo.

En la Antigüedad, los querubines son luz y los ángeles tienen alas para indicar con lenguaje imaginativo que son tan veloces que dominan el espacio, que la extensión no les puede poner barreras. El universo antiguo, como el moderno, está distendido espacialmente, y se puede describir mediante esferas celestes u otros sistemas de cónicas como las elipses y otras curvas.

Pero ocurre que las actividades de coordinación y sincronización de las órbitas, macroscópicas y microscópicas, que son en sí mismas temporales, se realizan desde un centro de control que no orbita y que no es medido, como observaba Wittgenstein con su pregunta ¿qué hora es en el sol? El sol en el sistema solar, y el alma en los organismos biológicos, miden y sincronizan las órbitas.

El universo está distendido espacial y temporalmente, pero en él se dan fenómenos que no están distendidos temporalmente, en los que tiene lugar una comunicación instantánea, como es la actividad y la comunicación de los querubines y los ángeles en la Antigüedad, y como es en la era posthistórica la computación cuántica, los *Geographical Positioning Systems* o los *Global Positioning System* (GPS), los fenómenos de sincronización del tipo EPR^[18], y otros.

[18] Fenómenos del tipo de EPR – siglas de Einstein, Podolski, Rosen – con el que se designa un experimento de sincronía de la física cuántica, cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_EPR

En la Antigüedad, la alquimia, que nace antes que la ontología, es el tipo de saber que busca el tránsito de unos elementos a otros, e incluso de la extensión al pensamiento y viceversa.

Esa pretensión, que por primera vez teoriza Zósimo de Panópolis, y que continúan Newton y Mendeliev, alcanza su objetivo cuando, en el siglo XX, la cosmología del *Big Bang* se articula con la física cuántica para describir la historia del cosmos, y cuando ambas apelan a la matemática, a una especie de punto cero del universo, para entender el comienzo.

Pero además y sobre todo, la antigua pretensión de Zósimo, que no es solamente teórica sino también práctica (§ 25-26), alcanza su pretensión cuando la cosmología del *Big Bang* y la física cuántica enlazan con el transhumanismo. El conjunto de recursos tecnocientíficos englobados en el transhumanismo supera la alquimia, la magia y una buena parte de las llamadas ciencia ocultas, que pierden su carácter de ocultas, o sea, de saberes esotéricos y clandestinos. Permanecen como ocultas y como clandestinas solamente las actividades referidas al orden de la escatología trascendente, como las relacionadas con las almas de los difuntos, la nigromancia y otras ramas de la adivinación.

La apelación de la cosmología del *Big Bang* y de la física a la matemática es la referencia a lo que Platón y Aristóteles llaman los “entes intermedios”, los entes matemáticos, que no son seres espirituales sin más y tampoco son seres materiales^[19].

Aristóteles y los aristotélicos sostienen que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de las partes, porque es lo que hace vivo al viviente, y en el viviente no hay unas partes más viva que otras^[20]. El alma está distendida espacialmente pero no temporalmente. Se puede decir que el alma es mágica, porque está en todas partes a la vez, o que es cuántica.

Situados en esta perspectiva se puede decir que los entes materiales dominan completamente el espacio, como lo dominan

[19] Cf. especialmente: ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 5; IV, 3; X, 4 y 7; XII, 8 y XIV, 3 y 5

[20] Cf. *Id.*, *De anima*, 2, 1, 412b17-27; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 8.

los entes espirituales, cuando sus actividades se desarrollan de modo instantáneo, sin tiempo, cuando la extensión y el pensamiento dejan de oponerse y excluirse, y se unen mediante la unidad del espacio-tiempo en la que se anula el tiempo. Por eso los místicos y los astronautas levitan.

Es posible que en el siglo XXI se dé una convergencia de esos lenguajes de la extensión y del pensamiento, que antes, en la Modernidad, se separaron como en los tiempos de Babel. Pero eso es ya tema de un estudio diferente del presente.

Sin duda la magia, la física cuántica y la mística abren posibilidades de enfocar el mal y de remediarlo de modos diferentes a como se ha hecho en la prehistoria y en la época histórica. También ese es un tema que va más allá de este estudio. Es el tema de un estudio posterior.

BIBLIOGRAFÍA

“The Story of Corn and Medicine», en: *Creation Stories from around the World* (University of Georgia): https://en.wikipedia.org/wiki/Cherokee_spiritual_beliefs.

AGUSTÍ TORRES, R., *Textos funerarios del antiguo Egipto* (Sociedad española de egiptología, edición digital).

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (BAC, Madrid 2013).

– *La ciudad de Dios* (BAC, Madrid 2019).

ALGUACIL, F. J., “El refinado del oro”, en *Rev. Metal* 31 (1995) 183-191.

ALONSO BURGOS, J., *La llamada al testigo. Sobre el “Libro de Job” y “El proceso” de Franz Kafka* (Thémata, Sevilla 2014).

ANTÓN PACHECO, J. A., *El Hermetismo cristiano y las transformaciones del Logos* (Almuzara, Córdoba 2017).

– *El Profeta del Norte. Un libro sobre Swedenborg* (Letra Áurea, Sevilla 2009);

APOLODORO, *Biblioteca mitológica* (Gredos, Madrid 1985).

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J., *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de PLM. de Maupertuis (1698-1759)* (Charcas, Buenos Aires 1990).

– *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX* (Tecnos, Madrid 2020).

ARENDE, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza, Madrid 2006).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (Gredos, Madrid 1978).

– *Metafísica* (Gredos, Madrid 2018).

- *Política* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970).
- ASÍN PALACIOS, M., *Dante y el islam* (Urgoiti, Pamplona 2007; ed. original, 1927).
- BECK, U., *La metamorfosis del mundo* (Paidós, Barcelona 2017).
- BEEKES, R. S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (Brill, 2009), en «Online Etymology Dictionary»: <https://www.britannica.com/topic/paradise-religion>.
- BEORLEGUI, C., *Nuevas tecnologías, trans/post-humanismo y naturaleza humana* (Comares, Granada 2021).
- BERNSTEIN, H. R., “Leibniz and the Sensorium Dei”, *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977) 171-182.
- BONGIOANNI, A., “Modalità dello spirito nell’antico Egitto”, en: M. PAGANO, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (Mimesis, Milano 2011).
- BRENTANO, F., *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente. Seguida de un apéndice sobre la actividad del Dios aristotélico* (Ediciones Universidad San Damaso, Madrid 2017).
- BULL, C. H., “Wicked Angels and the Good Demon: The Origins of Alchemy According to the Physica of Hermes”, en *Journal of Gnostic Studies* 3 (2018) 3-33.
- CEC: en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html.
- CHOZA, J. - GUTIÉRREZ AGUILAR, A., “Antropología del pecado, la muerte y los espíritus”, en *Thémata. Revista de Filosofía* 60 (2019) 133-151.
- “Ontosociología del pecado y la muerte”, en *Thémata. Revista de Filosofía* 62 (2020).
- CHOZA, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, (CORP), (Thémata, Sevilla 2016);
- *La moral originaria: la religión neolítica*, (MORN), (Thémata, Sevilla 2017);
- *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*, (RO-REM), (Thémata, Sevilla 2018);

- *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*, (OORA), (Thémata, Sevilla 2019);
- *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, (RORPEH), (Thémata, Sevilla 2020).
- *Filosofía de la Cultura*, (FC), (Thémata, Sevilla 2014).
- *La realización del hombre en la cultura* (Thémata, Sevilla 2020).
- “Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico”, en *Anuario filosófico* 14 (1981) 23-48.
- CICERÓN, *Sobre la república* (Gredos, Madrid 2002).
- *Disputaciones tusculanas*, (Gredos, Madrid,1990).
- CONCILIO DE TRENTO, Sesión V: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>
- CONCILIO VATICANO II (BAC, Madrid 1965).
- CORSETTI, J.-P. *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas* (Lerroux, Buenos Aires, 1993).
- D’ARCY THOMPSON, *Sobre el crecimiento y la forma* (Akal, Madrid 2011).
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A., “Wright, Z.: «Living Knowledge» in West African Islam”, en *Thémata: Revista de filosofía* 51 (2015) 495-499.
- DE GARAY, J., “Politeísmo y neoplatonismo: Proclo”, en: J. CHOZA - J. DE GARAY - J. J. PADIAL, *Dios en las tres culturas* (Thémata, Sevilla 2012) 77-98.
- DE SAHAGÚN, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Historia 16, Madrid 1992).
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, (Amorrortu, Buenos Aires 2002).
- Diccionario Qéchuá-Español Runasimi on line*: <https://aulex.org/qu-es/>
- Diccionario español - náhuatl en línea*: AULEX, <https://aulex.org/es-nah/>
- DIEGUEZ, A., *Transhumanismo* (Herder, Barcelona 2017).
- DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial; la jerarquía eclesiástica; la teología mística; “Epístola”* (Losada, Buenos Aires 2008).

- DU SAUTOY, M., *Simetría: un viaje por los patrones de la naturaleza* (Acantilado, Barcelona 2009).
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa* (Alianza, Madrid 2012)
- ECHVERRÍA, J., *La revolución tecnocientífica* (FCE, Madrid 2003).
- EINSTEIN, A., *Mis ideas y opiniones* (Antoni Bosch, Barcelona 1981, reed. 2019).
- ELIADE, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (FCE, México 1976).
- *Herreros y alquimistas* (Alianza, Madrid 1959).
- Enuma Elish*, ed. de F. Lara Peinado (Trotta, Madrid 1994).
- ESCOBAR TORRES, M., *La persona en Máximo el Confesor. Una perspectiva onto-teológica*, Tesis Doctoral en Filosofía (Universidad de Sevilla, mayo 2018).
- “La refutación del origenismo en el *Ambiguum* 7 de Máximo el Confesor”, en *Isidorianum* 45-46 (2014-2015) 9-22.
- ESPINOSA RUBIO, L., “Lynn Margulis y la fuerza de la vida”, en: J. ARANA, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX* (Tecnos, Madrid 2020).
- FERRER, U. - SANCHEZ-MIGALLÓN, S., *La ética de Edmund Husserl* (Thémata, Sevilla 2018).
- FERRY, L. - GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión* (Anthropos, Barcelona 2007).
- FERRY, L., *El nuevo orden ecológico* (Tusquets, Barcelona 1994).
- *La revolución transhumanista* (Alianza, Madrid 2017).
- FRASER, K. A., “Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as forbidden knowledge”, en *Aries* 4 (2004) 125-147.
- FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo* (BAC, Madrid 1944).
- FREAN CAMPO, A., “La visión del Más Allá en la religiosidad romana: la transmigración de las almas como mensaje de esperanza”, en *Forma Breve* 15 (2018)
- GARAY SUÁREZ-LLANO, J., “Magia y neoplatonismo en Ficino”, en: F. DE PAULA RODRÍGUEZ VALLS - J. J. PADIAL BENTICUAGA, *Hombre y cultura: estudios en homenaje a Jacinto Choza* (Thémata, Sevilla 2016).

- GARDNER, M., *Izquierda y derecha en el Cosmos: Simetría y asimetría frente a la teoría de la inversión del tiempo* (Salvat, Barcelona 1985).
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas* (Gedisa, Barcelona 1987)
- *Conocimiento local* (Paidós, Barcelona 1983).
- GÓMEZ YEPES, V. H., *La técnica: el umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia* (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2020).
- GRIMES, S. L., *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in late Antiquity* (University of Syracuse, Disertación para el grado de Doctor en Filosofía 2006).
- GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política* (Rialp, Madrid 1956).
- GUTIÉRREZ AGUILAR, A., *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein* (Thémata, Sevilla 2018).
- HAKIM ABDUL-QASIM FIRDUSI, *El libro de los reyes. Historias de Zal, Rostam y Sohrab*, trad. del persa por Clara Janés Nadal y Ahmad Mohammad Taherí (Alianza, Madrid 2011).
- HANEGRAAFF, W. J., *Dictionary of gnosis and western exotericism* (Brill, Leiden 2006).
- HARRIS, M., *Nuestra especie* (Alianza, Madrid 1991).
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000).
- *Lecciones de mística medieval*, semestre de invierno de 1920/1921, trad. de Jacobo Muñoz (Siruela, Madrid 1997).
- *El ser y el tiempo* (FCE, México 1993).
- HENRY, J., “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, en *Estudios filosóficos* 38 (2008) 69-101.
- HERMES TRISMEGISTOS, *Corpo ermetico e Asclepio*, ed. B. M. Tordini Portogalli (Boringhieri, Torino 1965, reimpr. 1997).
- *Tabla de la esmeralda*, ed. M. Á. Muñoz Moya (Mestas, Madrid 2011).

- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Fundamento o abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea* (Amazon-edición del autor, Sevilla 2019).
- HERÓDOTO, *Historias I y II* (Gredos, Madrid 1977 y 2016 respectivamente).
- HESÍODO, *Obras y fragmentos* (Gredos, Madrid 1978).
- Hombres y dioses de Huarochirí*, texto Quéchua y traducción al castellano (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2008).
- IBN ARABI, *El secreto de los nombres divinos*, ed. de Pablo Beneito (Ediciones Tres Fronteras, Murcia 2012).
- IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses* (Verbum, Madrid 2019).
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, Madrid 1977).
- JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* (Gredos, Madrid 1997).
- Ceremonial de la Iglesia Católica*, 1993.
- JUNG, C. G., “The vision of Zósimo”, *Alchemical Studies*, en: *The Collected Works of C. G. Jung*, XIII (Princeton University Press - Routledge & Kegan Paul, Princeton 1970).
- *Obra completa*, VIII. *La dinámica de lo inconsciente: Sincronicidad como principio de conexiones acausales* (Trotta, Madrid 2004).
- KAFKA, F., *La transformación: con acuarelas de Miquel Barceló* (Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020).
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático* (Alianza, Madrid 1991).
- KILPATRICK, J. F. - KILPATRICK, A. G., *Notebook of a Cherokee Shaman* (Smithsonian Institution Press, Washington 1970).
- KOHLER, K. - BLAU, L., “Gehenna (Hebr.; Greek, Γέεννα)”, en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6558-gehenna>; <https://es.wikipedia.org/wiki/Gehena>.
- LANZA GONZÁLEZ, H., “Matemática y física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales”, en *Praxis Filosófica Nueva* serie 40 (2015) 85-112.
- LARA PEINADO, F., “estudio introductorio”, en: *Libro de los muertos*, ed. de F. Lara Peinado (Tecnos, Madrid 1993).

- LE QUELLEC, J.-L., *Arts rupestres et mythologies en Afrique* (Flammarion, Paris 2004);
- “Les mythes d’origine de la mort”, en *La grande oreille*, 67-68 (2017).
- LE QUELLEC, J.-L. - SERGENT, B., *Dictionnaire critique de mythologie* (Éditions du CNRS, 2017).
- Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, collection: «Les classiques des sciences sociales», Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec à Chicoutimi: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Sígueme, Salamanca 1995).
- LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje* (FCE, México 1964).
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, trad. Eugenio Trías (Península, Barcelona 1985).
- LEWIS, C.S., *Más Allá del Planeta Silencioso. Trilogía Cósmica I: 1* (Minotauro, Barcelona 2006);
- *Perelandra Un viaje a Venus. Trilogía cósmica II: 2* (Minotauro, Barcelona 2006);
- *Esa Horrible Fortaleza. Trilogía cósmica III: 3*, (Minotauro, Barcelona 2006);
- *Cartas del diablo a su sobrino* (Espasa Calpe, Madrid 1983).
- Libro de Enoch*, traducción y versión *on line* de M. Florentino García, según la edición de J. T. MILIK - M. BLACK (ed. y tr.), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford University Press, 1976).
- Libro de los muertos*, ed. de F. Lara Peinado (Tecnos, Madrid 1993).
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Etnología del Istmo Veracruzano* (UNAM, México 1983).
- LÓPEZ FERNÁNDEZ, A., “Metales preciosos: el oro”, en *Repositorio Institucional de la Universidad de Córdoba*: helvia.uco.es/bitstream/handle/braco152_2007_11
- LUCK, G., *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* (Gredos, Madrid 1995).

- MARÍN, H., *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia humana* (Nuevo Inicio, Granada 2019).
- MECCI, S., “Il demone di Socrate nel medioplatonismo”, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 97 (2018) 56-75.
- MEIER, C. A., *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung: un intercambio epistolar, 1932-1958* (Alianza, Madrid 1996).
- MENARD, A., “Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete”, en: Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (Chile, 2018).
- MESA, P. J. - ROMERO COLOMA, A. M^a., *El Bosco. Los enigmas de su obra y su personalidad* (Editorial Universidad de Sevilla-Secretariado de Publicaciones, Sevilla 2020).
- MILTON, J., *Paraíso Perdido* (Cátedra, Madrid, 2006).
- MINOIS, G., *Historia de los infiernos* (Paidós, Barcelona 1994).
- MORA PENROZ, Z., *El arte de sanar de la medicina mapuche* (Uqbar editores, Santiago de Chile 2013).
- MUÑOZ GRIJALBO, E., *Himnos a Isis* (Trotta, Madrid 2006).
- NEGUERUELA, J., *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna* (Thémata, Sevilla 2018).
- NEWTON, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ed. E. Rada (edición digital, casc).
- *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Query 31, London, 1717 (Dover Publications Inc., New York 1979).
- NISHIDA, K., *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (Sígueme, Salamanca 2015).
- NORTON, T. L., *Cherokee Myths and Legends: Thirty Tales Retold*. Jefferson (McFarland, North Carolina 2016).
- Oráculos caldeos* (Gredos, Madrid 1991).
- ORÍGENES, *Filocalía*, 1, en: http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C1
- *Sobre la oración* (Rialp, Madrid 1994).
- ORTEGA MARTÍNEZ, F., *La matriz prehistórica de la Semana Santa de Sevilla*, en preparación, *pro manu scripto*.

- OVIDIO, *Las metamorfosis* (Gredos, Madrid 2008).
- PACHOUMI, E., "The religious-philosophical concept of personal *daimon* and the magico-theurgic ritual of *systasis* in the greek magical papyri", en *Philologus, Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption* 157 (2013) 46-69.
- PAGANO, M., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture* (Mimesis, Milano-Udine 2011).
- PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso* (Siruela, Madrid 1996).
- PFIZENMAIER, T. C., "Was Isaac Newton an Arian?", en *Journal of the History of Ideas* 58 (1997) 57-80.
- PIGEAUD, R. - LE BRUNE, É., *Néandertal versus Cro-Magnon* (Éditions Ouest-France, 2019).
- PINKER, S., *Los ángeles que llevamos dentro* (Paidós, Barcelona 2012).
- PIÑERO, A. - MONTERRAT, J. - GARCÍA BAZÁN, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (Trotta, Madrid 2018).
- PIULATS, O., "El mito de Osiris", en *Raphisa*, 7 (2020)
- PIULATS, O., *Egiptosophia. Relectura del mito al logos* (Kairós, Barcelona 2005).
- PLATÓN, *República* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1949).
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete Fedro* (Gredos, Madrid 1988).
- Poema de Gilgamesh*, ed. de F. Lara Peinado (Tecnos, Madrid 2010)137ss.
- PONZA, M., "Isaacus Neuutonu. Jehova Sanctus Unus", en *Ciencias* 78 (2006).
- Popol Vuh. Las antiguas historia del Quiché*, trad. Adrián Recinos (FCE, México 2012)
- PRIGOGINE, I., *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (Tusquets, Barcelona 1983).
- PROCLO, *Teologia platonica* (Bompiani, Milan 2012).

- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste; La jerarquía eclesiástica*, en: *Obras completas*, (BAC, Madrid 2014).
- RAGAZZI, G., “La danza perpetua. Gesto, spazio sacro, rappresentazione e linguaggio nell’arte rupestre della Valcamonica”, en: *The Importance of Place. The Site, the Message, the Spirit* (Symposium ’92, Valcamonica 1992).
- LAUTH, R., *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau* (Thémata, Sevilla 2012).
- RIFKIN, J., *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era* (Planeta, Barcelona 2014).
- RIOJA, A., “Filosofía, política y religión en Albert Einstein”, en: ARANA, *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX*.
- RODRÍGUEZ VALLS, F., “Humanismo, antropotecnias y transhumanismo”, en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 58 (2019) 101-115.
- *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano* (Biblioteca Nueva, Madrid 2017).
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Alianza, Madrid 1985) 286.
- “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *Id.*, *Del contrato social. Discursos* (Alianza, Madrid 1985) 286 ss.
- SEBOÛÉ, B., “Hors de l’Eglise, pas de salut ‘Cet axiome faussement clair (Y. Congar)’”, en *Études* 401 (2004) 65-75.
- SOLER GIL, F., *Aristóteles en el mundo cuántico. Una investigación acerca de la aplicabilidad del concepto de sustancia de Aristóteles a los objetos cuánticos* (Editorial Comares, Granada 2003).
- STEIN, E., *Ser finito y ser eterno* (FCE, México 1994).
- *La ciencia de la cruz* (Monte Carmelo, Burgos 2018).
- *La estructura de la persona humana* (BAC, Madrid 1998).
- STRATHERN, P., *Mendeleyev’s Dream: The Quest for the Elements* (St. Martin’s Press, New York 2001).
- Tao te King* (SIRIO, Barcelona 2009).
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano* (Taurus, Madrid 1967).
- TOLKIEN, J.R.R., *El Silmarilion* (Minotauro, Barcelona 2002).

- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I* (BAC, Madrid 1962).
- VALIENTE CONTRERAS, F. L., *Popol-Vuh. O libro del consejo de los indios Quichés* (FCE, México, 1993) y (Edición del autor, Nicaragua 2013): <https://circuloliterarioaqoya.files.wordpress.com/2017/07/el-popol-vuh-ensayo-de-fredy-leonel-valiente-contreras.pdf>.
- VEBLEN, T. B., *Teoría de la clase ociosa* (FCE, México (FCE, México 32004).
- VICO, J.-B., *Ciencia Nueva* (Tecnos, Madrid 2006).
- VILLAGRANA, C. - VIDELA, M. A., "El mito del origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: una reflexión en torno a las imágenes de *filu - filoko - piru*", en *Magallania* (Chile) 46 (2018) 249-266.
- WATSUJI, T., *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones* (Sígueme, Salamanca 2006).
- WINCH, P., *Comprender una sociedad primitiva* (Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona 1994).
- ZAFIROPULO, J. - MONOD, C., *Sensorium dei, dans l'hermetisme et la science* (Belles Lettres, Paris 1982).
- KAKU, M., *Universos paralelos. La ciencia de los universos alternativos y nuestro futuro en el cosmos* (Atalanta, Vilahur 2008).
- ZÓSIMO DE PANÓPOLIS, *Lecciones de alquimia* (Biblioteca de Mirasala, Las Heras-Santa Cruz, Argentina), en: <https://dokumen.tips/download/link/zosimo-de-panopolis-lecciones-de-alquimiapdf>.

Sitios web

<http://revistademetalurgia.revistas.csic.es>; https://en.wikipedia.org/wiki/Gold_mining
<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffp.htm>
http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PA.HTM
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5773-enoch-books-of-ethiopic-and-slavonic>
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6558-gehenna>;
http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C1
http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, *Lumen Gentium*, 16,
<https://dokumen.tips/download/link/zosimo-de-panopolis-lecciones-de-alquimiapdf>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Baetylus>; <https://es.wikipedia.org/wiki/Betilo>
https://en.wikipedia.org/wiki/Cherokee_spiritual_beliefs
https://en.wikipedia.org/wiki/Chronology_of_the_universe
https://en.wikipedia.org/wiki/Emerald_Tablet
<https://en.wikipedia.org/wiki/Hopscotch>
https://en.wikipedia.org/wiki/Hubble's_law
<https://en.wikipedia.org/wiki/Paradise>
https://en.wikipedia.org/wiki/Pepi_II_Neferkare
<https://en.wikipedia.org/wiki/Refraction>
https://en.wikipedia.org/wiki/Wilkinson_Microwave_Anisotropy_Probe

<https://es.wikipedia.org/wiki/Átomo>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Atom>
https://es.wikipedia.org/wiki/Big_Bang
<https://es.wikipedia.org/wiki/Galaxia>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Gehena>
https://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Hubble-Lemaître
https://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_EPR
<https://es.wikipedia.org/wiki/Polarización>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Shahname>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Sincronicidad>
https://es.wikipedia.org/wiki/Tabla_de_Esmeralda
<https://es.wikipedia.org/wiki/WMAP>
https://fr.wikipedia.org/wiki/Table_d'émeraude
https://pt.wikipedia.org/wiki/Civilização_Minoica
<https://www.britannica.com/topic/paradise-religion>

Obras de Jacinto Choza

Antropologías positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Manual de Antropología Filosófica. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.

La Realización del hombre en la cultura. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Antropología de la Sexualidad. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.

Los Otros Humanismos. Pamplona. EUN SA. 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona. Ariel. 1996.
Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla. Fundación San Pablo
Andalucía
CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo. Madrid: Bi-
blioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

*Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y
cultura.*

Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Théma-
mata, 2018.

Heidegger: 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex.
2003.

Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote. Madrid,
España.
You & US, S.A. 2005.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla.
Themata.
2006, (2), 2015.

La Danza de los Árboles. Sevilla, España. Themata. 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de
Ahorros del Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y
Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata- Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.

El culto originario: la religión paleolítica, Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales. Sevilla: Thémata, 2018.

La oración originaria: la religión de la Antigüedad. Sevilla: Thémata, 2019.

Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica. Sevilla: Thémata, 2020.

El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots, Sevilla: Thémata, 2020

Religión oficial y religión personal en la época histórica, Sevilla: Thémata, 2020

Religión para Irene, Sevilla: Thémata, 2021

Historia del mal, Madrid; Universidad San Dámaso, Sevilla: Thémata, 2021

Volúmenes editados por Jacinto Choza

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y bárbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.

Orden religioso y orden político en las tres culturas, Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

La Antropología en el Cine (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y Comportamiento. Murcia. Universidad Católica San Antonio. 2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid, Biblioteca Nueva. 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla: Thémata, 2008.

Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid. Plaza y Valdes. 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

Narrativas fundacionales de América Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012.

La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo, Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.

Fibromialgia. Un diálogo terapéutico. Sevilla: Thémata, 2016.

Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019.

Colecciones y títulos de Editorial Thémata

1. Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete.

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza.
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls.
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls.
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.).
5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls.
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls.
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza.

9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante.

11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante.

12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña.

13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes.

14. *Ficciones para vivir*. Ana López Vega.

15. *Filosofía y cine 2: Naturaleza*. Alberto Ciria y Alejandro J.G. Peña (eds.)

2. Colección Cielo Abierto

Directores: Francisco Rodríguez Valls, José Julio Cabanillas, Jesús Cotta.

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018*. José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.).

3. Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulterio-

res investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Sonia París e Irene Comins (eds).
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género*. Sonia París e Irene Comins (eds).
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Aymé Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.).
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.).
5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.).
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses*. Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.).
7. *Afectividad y subjetividad*. Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds.).
8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología*. Jaime Araos San Martín (ed.).
9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*. Jacinto Choza.
10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*. Jacinto Choza.
11. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana I*. Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.)

12. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana II*. Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.)

**4.- Colección GNOMON. En coedición con Apeadero de aforistas
Directores: José Luis Trullo y Manuel Neila.**

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI*. José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.).

2. *La ignorancia. Las siete bestias, I*. Emilio López Medina.

3. *Dos por la tarde*. Juan Manuel Uría Iriarte.

4. *Meandros. En torno a Heráclito*. José Luis Trullo y Ander Mayora.

5. *Orfandad de Orfeo*. Antonio Rivero Taravillo.

6. *Escritos en el aire*. Ángel Crespo.

7. *La lógica del fósforo. Claves de la aforística española*. Demetrio Fernández Muñoz.

8. *La diversión. Las siete bestias, III*. Emilio López Medina.

9. *Palabras en curso*. Manuel Neila

10. *Fragua íntima*. Rafael Dieste

5.- Colección Historias Privadas.

Directores: Jacinto Choza, José Choza e Higinio Marín.

Textos de la vida personal y familiar, marginales al protagonismo de las actividades institucionales de diverso tipo.

1. *Necrológicas. Historia privada del nacional catolicismo.* Jacinto Choza
2. *El clan familiar Olmedo-Rivero 1931-1985.* Jesús Olmedo Rivero
3. *Cartas de la España pobre (1940-1960).* Jacinto Choza

6.- Colección HUMANITAS. Director: José Luis Trullo

Directores: Juan José Padiá y Alberto Ciria.

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *El desprecio del mundo.* Erasmo de Rotterdam.
2. *Filosofía y religión en el Renacimiento. De Gemisto Pletón a Galileo.* Miguel Á. Granada.

7. Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padiá y Alberto Ciria.

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth.

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth.

3. *Metrópolis.* Thea von Harbou.

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth.

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup.

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología.* G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

En preparación.

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

8.- Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls.

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya

a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa.
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza.
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay.
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza.
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz.
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro.
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez.
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla.
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos.
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón.

14. *Celosías del pensamiento*. Jesús Portillo Fernández.
15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza.
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna.
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza.
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anruba.
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza.
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos.
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza.
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls.
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores).
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza.
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Ilíada*. Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle.
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza.

29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza.
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza.
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza.
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve.
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López.
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar.
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y Pilar Choza.
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Jacinto Choza.
37. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Jacinto Choza.
38. *La realización del hombre en la cultura*. Jacinto Choza.
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Jacinto Choza.
40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Jorge Montesó Ventura.
41. *Palabras ante el suicidio*. Ana López Vega.
42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Mauricio Beuchot.

43. *Philosophy of culture*. Jacinto Choza.
44. *Philosophy for Irene*. Jacinto Choza.
45. *Los otros humanismos*. Jacinto Choza.
46. *La nostalgia de Ciorán*. Catalina Elena Dobre.
47. *La perspectiva nostálgica*. Jorge Montesó-Ventura.

9.- Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial.

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jesús de Garay y Alejandro Colete.

6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.

7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial.

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial.

10. *Humanismo Latinoamericano*, Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.).

11. *Los ideales educativos de América Latina*, J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

10.- Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay.

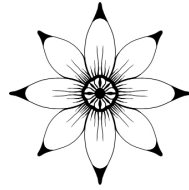
Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica*. Jacinto Choza.

2. *La religión de la sociedad secular*. Javier Álvarez Perea.

3. *La moral originaria: La religión neolítica*. Jacinto Choza.

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.* Jacinto Choza.
6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.* Ana Salto Sánchez del Corral.
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.* José María Garrido Luceño.
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.* José María Garrido Luceño.
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad.* Jacinto Choza.
10. *Religión oficial y religión personal en la época histórica.* Jacinto Choza.
11. *Evangelio de Marcos. Historia cultural.* Jacobo Negueruela y Álvaro Berrocal.
12. *Religión para Irene.* Jacinto Choza.
13. *La Iglesia de Jesús en el mundo posmoderno.* Jesús Olmedo
14. *Secularización.* Jacinto Choza
15. *Historia del mal.* Jacinto Choza



Este libro se terminó de imprimir
el día 30 de marzo de 2022,
festividad de San Zósimo de Siracusa.