

**SELECCIÓN DE TEXTOS
REPRESENTATIVOS**

CARLOS BLANCO

ÍNDICE DE TEXTOS

Fundamentos de filosofía:

Racionalidad e integración del conocimiento

Verdad y totalidad

Postulates of a theory of knowledge

Los sentidos del ser

La mismidad del mundo y el “comparecer no-compareciendo”

Subjetividad, límite y conciencia

De la molécula al pensamiento

La parte y el todo

Teoría de la cohesión cósmica

Proyecto de *Summa Universalis*

Esbozo de la teoría de la superforma

El problema mente-cerebro

Mathematics as “rationalized imagination”

¿Categorías *a priori* de la mente humana?

Los presupuestos de toda indagación en las disciplinas sociales y humanísticas

Principios de una teoría social

La creatividad de la naturaleza y del ser humano

La mente del futuro

Diálogos filosóficos y teológicos

El Buda y el Crucificado

Fragmento, *Diálogo sobre la verdad*

Diálogo con San Anselmo

Diálogo con Leibniz

Diálogo con Kant

Fragmento sobre arte y ciencia, *Logos y Sofos*

Fragmento sobre nihilismo, *Logos y Sofos*

Ética y acción

Hacia una cultura de la fraternidad

La tecnología, el conocimiento y los universales de la cultura

Lévi-Strauss, el estructuralismo y la comunicación como esencia del ser humano

El concepto de libertad

La posibilidad de una determinación racional de los principios de la acción con arreglo a un límite asintótico

El cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí

Religión y sentido

Dios como pregunta

La idea de Dios como límite asintótico

Dios, resto siempre pendiente

Dios y la teoría de conjuntos

El mal en la historia

El dilema del cristianismo

Dificultades metafísicas de las grandes religiones

La rebelión contra la muerte

El horizonte infinito del cuestionamiento

Historia cultural

El Sahara

Nubia

El Gerzeense

La escritura

La IV dinastía egipcia

La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán

Muerte e historia en el helenismo y el zoroastrismo

El lenguaje apocalíptico y su dimensión sociopolítica

El problema de la historicidad del relato del Éxodo

La controversia sobre la composición del Pentateuco

Historia de la ciencia

Euclides y la axiomática

Un libro que hizo época

Galileo y el telescopio

Leibniz: el filósofo, el matemático, la mente universal

Grandes etapas en la historia de la neurociencia

Hacia una síntesis entre los enfoques reduccionista y holista en neurociencia

Estética y apreciación del arte

El arte y la redención creadora de la humanidad

¿Por qué existe el arte?

Escuchar y valorar la música clásica

Ver las cosas con perspectiva: el Renacimiento

Fragmentos del *Réquiem*

A Wagner y Mendelssohn

Hegel y el arte

Poesía

Canto a lo desconocido

Fragmento de *Athanasius*

Totalidad libre, *Athanasius*

Amor místico, *Athanasius*

Finale, *Athanasius*

Si me anegaran las olas de tu amor

Intacta claridad de espíritu libre

Veo el amor

Relatos

Sapientia universalis

La noche en Florencia

El amor, *Leonardo*

Urlil, o el arte de pensar lo impensable

El reino perdido de Aclum

Adi Sankara y la inteligencia infinita

El sufí y las gacelas de Alá

Rahotep y la sagrada proporción

Referencias bibliográficas del autor

FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA

RACIONALIDAD E INTEGRACIÓN DEL CONOCIMIENTO¹

a) El concepto general de racionalidad

Aunque el conocimiento racionalmente adquirido representa una de las características más distintivas de la especie humana, la comprensión de su naturaleza y de su alcance aún hoy suscita desafíos científicos y filosóficos fundamentales.

Podemos definir la racionalidad como el proceso general del pensamiento en el que los presupuestos adquieren un valor mínimo; o, en otras palabras, la racionalidad puede contemplarse como una manifestación de simetría intelectual, donde “simetría” se concibe como una operación de la forma $(\in G): K \rightarrow K$. En ella, ningún presupuesto ostenta una preeminencia injustificada sobre los demás. Al reducir de manera drástica el número de presupuestos, se consigue maximizar la eficiencia organizativa de la información disponible. El pensamiento racional conduce así a la minimización de los presupuestos: a la eliminación de privilegios epistémicos, por mucho que el estado completamente desprovisto de asunciones resulte inasequible en el curso de un proceso racional, necesariamente guiado por premisas que en último término se encuentran infundadas y han de postularse axiomáticamente. De este modo, si escogemos, de entre cualquier conjunto posible de premisas y reglas de inferencia válidas, aquél que ofrece el mayor potencial explicativo a partir del menor número de asunciones, habremos conquistado el más alto grado de racionalidad.

Es importante recalcar que la racionalidad no tiene por qué implicar una ausencia absoluta de premisas. La idea de que es preciso excluir cualquier tipo de presupuesto constituye, ella misma, un presupuesto. Si bien es cierto que no es posible liberar la racionalidad de cualquier premisa, también lo es que todas las premisas pueden ser continuamente aquilatadas. Así, parece razonable admitir un conjunto mínimo de presupuestos eficientes y flexibles, porque la carencia de presupuestos condenaría el pensamiento humano a la ambigüedad y la oscuridad, mientras que un exceso de presupuestos sucumbiría ante el dogmatismo. Sólo un sistema perfectible, capaz de ajustar progresivamente nuestras asunciones iniciales mediante un mecanismo de creación y selección, puede resolver esta paradoja que discurre entre la Escala de la hipertrofia de presupuestos y la Caribdis de la atrofia argumentativa.

Cabe trazar una interesante analogía entre el proceso que acabamos de describir y algunas proposiciones básicas de la termodinámica. Como es bien sabido, la entropía es una función de estado, es decir, una cantidad que no depende del trayecto que siga el sistema para transitar de un estado A hasta otro estado B. Si una de las identidades termodinámicas fundamentales establece que la entropía (que aquí podemos interpretar, con cierta licencia metafórica, como la medida del número de “asunciones inútiles”) de un proceso termodinámico es proporcional al número de estados posibles adoptables por el sistema, es legítimo sostener que la racionalidad involucra la minimización de la entropía en el seno de un “sistema intelectual”, o la prevalencia de un estado –aquél que minimiza el número de presupuestos- sobre otros.

¹ Extraído de *La integración del conocimiento* (Evoché, 2018), primer capítulo.

De acuerdo con la fórmula de Boltzmann para la entropía, $S=k\ln W$, donde k es la constante de Boltzmann, expresada en unidades de Julios por segundo, y W es el número de microestados correspondientes al macroestado del sistema (tal que W puede representarse en términos de n estados α_n : $W = \int_0^n \alpha_n dn$). Cualquier proceso natural puede entenderse como un cambio en el valor de la entropía. En un proceso racional, un estado se halla claramente privilegiado frente a otros por motivos de simetría, y por tanto en aras de la conservación de ciertas variables en el transcurso de una serie de transformaciones. Si $W=1$, $\ln W$ debe ser nulo, por lo que no puede existir entropía. Desde esta perspectiva, la racionalidad plena puede interpretarse como el límite en el que la entropía de un proceso intelectual tiende a cero ($R = \lim_{S \rightarrow 0} e^{\frac{\Delta S}{k}}$).

Todo proceso termodinámico conlleva un cambio en una magnitud escalar llamada entropía, pero a diferencia de lo que postula una ley fundamental de la naturaleza –la del incremento inexorable de la entropía en un sistema aislado–, la racionalidad humana exige maximizar el orden y minimizar el desorden: elegir un estado concreto y descartar otros. Podemos discutir si cualquier tipo de racionalidad entrañaría un proceso similar, pero en el caso que nos compete, que es el de la racionalidad humana, semejante acción puede concebirse como la primacía de la objetividad sobre la subjetividad. Así pues, la racionalidad es un estado altamente improbable del pensamiento, si por probabilidad nos referimos al descubrimiento, de entre los estados posibles que puede asumir la mente humana, de aquél que maximizaría el grado de simetría intelectual. De esta forma, la racionalidad demanda más “energía” que cualquier otro proceso intelectual, al igual que genera el mayor grado de simetría imaginable en el uso de nuestras facultades mentales.

Podemos reconocer algo como “objetivo” si posee valor intrínseco, con independencia de cómo lo juzgue nuestra conciencia. No es de extrañar, por tanto, que la categoría de objetividad goce de una importancia capital para una teoría del conocimiento y de la ciencia. También es indudable que la idea de información posee una enorme relevancia a estos efectos, porque la objetividad de nuestras explicaciones suele depender de la cantidad y de la calidad de la información disponible. No obstante, subsiste un problema inherente al concepto de información, porque una realidad concreta puede resultar informativa para una especie y no ser epistemológicamente útil para otra. Es, por ello, difícil creer que la información es una categoría explicativa del mismo rango que la de objetividad. Si algo no comporta valor intrínseco (independiente del juicio esgrimido por una especie particular o un sujeto determinado), ¿cómo sentirnos legitimados para asignarle un rol más prominente en nuestra visión científica del mundo? En cualquier caso, esta insuficiencia no debe impedirnos incorporar a nuestro análisis algunas indicaciones interesantes que puedan discernirse en el estudio teórico de la información, como intentaremos mostrar.

La independencia ontológica a la que aludimos comporta la imposibilidad de deducir sus predicados sin establecer una relación extrasubjetiva con esa entidad en cuestión. Ciertamente, este modo de comprender la objetividad se encuentra estrechamente unido a la idea de minimización de presupuestos. Pero cuando nos disponemos a estudiar la esfera propiamente humana, e incluso el reino de la biología, la subjetividad es insoslayable, y su examen no puede despacharse como “anticientífico”. En estos escenarios, la subjetividad se yergue como un elemento de la propia realidad objetiva, como un constituyente esencial e ineludible del mundo altamente evolucionado de muchas criaturas. Uno de los grandes desafíos teóricos de nuestro tiempo reside,

precisamente, en tender puentes entre lo objetivo y lo subjetivo, es decir, en buscar explicaciones objetivas de la subjetividad que, sin embargo, no violenten su naturaleza más íntima.

Así, y en consonancia con lo anterior, la objetividad apunta a la búsqueda de grados más profundos de orden y simetría en nuestras explicaciones del mundo. Semejante concepción no exige que los estados previos del pensamiento humano, cuya solidez aparentemente inquebrantable había propiciado que fueran considerados como “bien ordenados y simétricos” durante bastante tiempo, no necesitasen ser refinados y mejorados. La noción de racionalidad que hemos expuesto se limita a señalar la naturaleza consistente o inconsistente de ciertas proposiciones, y no tiene por qué pronunciarse sobre la referencia efectiva que aduzcan. La aproximación más racional al mundo se afana en extraer, de manera sostenida, las máximas ventajas de la elasticidad potencial de un proceso mental, para adaptarse a las complejidades de la realidad y tratar de discernir “nuevas consistencias”. Lo hace desde una maquinaria inferencial básica, susceptible de tolerar diversos sistemas conceptuales, como una sintaxis auspiciadora de un número virtualmente infinito de semánticas. Por ejemplo, sería irracional depender de asunciones que se demostrasen patentemente falsas, incluso si se nos antojasen perfectamente racionales en un contexto intelectual concreto; lo racional sería, por el contrario, refinar esas asunciones para alcanzar nuevos estados consistentes.

De acuerdo con este esquema interpretativo, la racionalidad concierne a la forma del enunciado más que a su contenido material. Por ello, nuestra definición de racionalidad no puede implicar que una proposición considerada racional deba ser también verdadera. Aunque cabe sostener que lo racional equivale a lo adecuadamente fundamentado, a la articulación de unos contenidos según reglas y presupuestos dotados de la máxima simetría concebible, no existe una conexión directa entre la racionalidad y las verdades obtenidas empíricamente. Para una mentalidad platónica, embriagada por la perfección y la armonía, las órbitas circulares –preservadas por el propio Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium*- eran más racionales que las órbitas elípticas de Kepler, pilar de su primera ley del movimiento planetario.

De nuevo, es preciso insistir en la falta de reciprocidad estricta entre el modelo mental juzgado como racional y la realidad a la que pueda referirse. La racionalidad únicamente apela a la correspondencia del pensamiento puro consigo mismo, a su consistencia interna. Por supuesto, esta asunción no implica que una órbita elíptica haya de ser tenida como intrínsecamente irracional (dado que es un concepto perfectamente consistente: Newton probó que es tan estable físicamente como una órbita circular), sino que se conforma con mostrar preferencia por aquellos principios que exijan un menor número de “prejuicios”.

De esta manera, resulta innegable que la consistencia interna constituye sólo uno de los términos del binomio, porque los “hechos” añaden nueva información cuyo valor contribuye a reformular la expresión o aplicación inicial de la racionalidad, mediante el refinamiento de nuestros modelos lógicamente consistentes. Hipotéticamente, la racionalidad como consistencia interna, como método inferencial, siempre podría adaptarse a la nueva información suministrada por el estudio de la realidad. Así, una explicación será menos racional si, ante la misma información, requiere un mayor número de presupuestos para justificarla, dado que reduce la coherencia intrínseca del sistema. Por el contrario, será más racional si, desde un menor número de presupuestos, es capaz de abarcar más información. Fieles a esta perspectiva, será más racional la explicación que no demande *a priori* la aceptación de órbitas circulares, mas contemple otras

posibilidades igualmente alcanzables desde principios compartidos. De las incontables explicaciones potenciales, la racional es la que logra un óptimo tanto en el sentido (la consistencia interna de la explicación, o la oportuna conexión entre premisas y consecuencias) como en la referencia (la información sobre la que versa), tanto en la forma como en la materia, al elucidar el fundamento suficiente que justifica la especificidad de un fenómeno.

La racionalidad, en suma, puede entonces definirse como un ejercicio de fundamentación, según premisas y reglas adecuadamente formuladas que nos conducen a conclusiones irrevocables. Caben, empero, distintos grados de racionalidad, según la calidad de la fundamentación propuesta. La forma más pura y elevada será la que goce de mayor universalidad: aquella que maximice el poder inferencial del sistema, desde un número mínimo de presupuestos y unas reglas operativas flexibles pero constantes y certeras.

La razón nos permite así descubrir regularidades que vinculan distintos dominios del pensamiento y de la realidad. Al hilvanar correctamente premisas y consecuencias, establece enlaces lógicos, que pueden interpretarse como los caminos más eficientes para transitar mentalmente de un estado a otro. Resplandece, por tanto, como el método por antonomasia para relacionar lo distinto sobre la base de las propiedades compartidas. Es el poder de la abstracción o generalización, que capacita a la mente para remontarse hasta propiedades comunes, aplicables a un mayor número de casos (más “extensas”) o dotadas de un carácter más fundamental (más “intensas”); y tiene sentido pensar que cuanto más fundamental es un principio, también es más extenso. Abstractar implica separarse de la realidad para sondear posibilidades; es entonces una forma de anticipación. Aunque conlleve riesgos, como la indecisión y la inseguridad, es lógico suponer que esta habilidad representa una de las ventajas evolutivas más sobresalientes de la especie humana.

Según distintas fuentes clásicas, ya en el siglo VI a.C. Tales de Mileto habría conseguido medir la altura de la Gran Pirámide de Giza inspirado en su famoso teorema sobre triángulos semejantes. En uno de los episodios más bellos de la historia intelectual humana, este sabio pionero demostró cómo la grandeza de la mente compensa con creces nuestra pequeñez física, pues sirviéndose de la fuerza incontenible de la deducción lógica, del vigor amplificativo de la racionalidad, resolvió con facilidad un problema que habría exigido un trabajo material ímprobo.

b) *Pensamiento, conocimiento y demostración*

1. *Formas fundamentales del pensar y del conocer*

Nuestras habilidades mentales más señeras pueden contemplarse como instrumentos de asimilación del mundo. Incluso la creación de mundos imaginarios esboza una tentativa de aprehender parcelas del mundo externo. Pero ¿cómo definir exactamente el pensamiento? ¿Qué es, en suma, pensar?

Si intentamos identificar las características más universales de cualquier forma de pensamiento, podemos concluir, sin pérdida de generalidad, que el acto de pensar consiste en la asociación de ideas. Al pensar, establecemos un conjunto de relaciones entre contenidos mentales, mediadas por un lenguaje específico. Manipulamos, así, contenidos mentales que se nos dan como presentes y que pueden entenderse como expresiones simbólicas referidas a objetos reales o posibles. Aunque mi pensamiento se concentre en un único objeto, me resultará inevitable representármelo de manera secuencial, por lo que superpondré imágenes sucesivas y relaciones distintas del objeto sobre sí mismo y en lo que afecta a mi forma de concebirlo. Un pensamiento unitario, eterno, exento de cualquier servidumbre discursiva –secuencia lógica- y cronológica –sucesión temporal de pensamientos-, quizás podría verse emancipado de semejante pluralidad de relaciones e imágenes, pero toda especulación al respecto adolece de inexorable oscuridad conceptual.

Por ejemplo, la frase “pienso que el mundo es injusto” implica una relación entre contenidos mentales (“mundo”, “injusto”) a través de reglas lógicas y gramaticales que les imprimen consistencia. Si dijera “pienso que un círculo es cuadrado”, no debería preocuparme demasiado por la ausencia de referente real o posible en el objeto de mi pensamiento, dado que esta expresión no viola las reglas generadoras de fórmulas bien formadas en mi lenguaje. Pese a ser un pensamiento oscuro, e incluso irracional y carente de sentido, no deja de ser un pensamiento, pues asocia –equivocamente- contenidos mentales. Al invocar la disyuntiva entre “posibilidad” e “imposibilidad” nos referimos a aquellas situaciones en las que el pensamiento desemboca en una contradicción. Un “círculo cuadrado” es imposible porque las definiciones de “cuadrado” y de “círculo” son esencialmente incompatibles; es decir, si aceptamos una de ellas, la otra queda automáticamente excluida en una potencial conjunción de ambos objetos². Lo imposible ha de distinguirse de lo inimaginable. Podemos ser incapaces de imaginar “la máxima velocidad del universo”, pero la teoría especial de la relatividad nos enseña que existe. La imposibilidad señala los límites intrínsecos en la relación entre objetos, mientras que la

² Desde el punto de vista de la lógica clásica, una contradicción implica una oposición en la que, dada la verdad de uno de los elementos, la falsedad del otro viene garantizada (como sucede entre las proposiciones universales afirmativas y las proposiciones particulares negativas, o entre las proposiciones universales negativas y las particulares positivas; si “todos los hombres son mamíferos” es verdadero, puedo inferir, analíticamente, que la proposición “algunos hombres no son mamíferos” es falsa).

incapacidad de imaginar es deudora de la pobreza de nuestra fantasía, no de la inexistencia lógica de un cierto objeto³.

Sin embargo, la oración “noche pienso es que de” no cumple las reglas lógicas y gramaticales que nos permiten construir fórmulas bien formadas en castellano; por tanto, no puede considerarse un pensamiento *stricto sensu*. Puedo, en cualquier caso, distinguir con cierto grado de claridad algunos elementos susceptibles de convertirse en objetos de mi pensamiento, como “noche”. Por ello, el significado de la frase podría por lo menos intuirse, aunque su incorrecta formulación represente un serio obstáculo para su adecuada comprensión.

En lo que respecta a la corrección de un pensamiento particular, debemos establecer una distinción preliminar entre su aspecto formal (¿constituye una fórmula bien formada dentro de un lenguaje concreto?) y su dimensión material (¿abarca plenamente las características más relevantes del objeto al que se refiere?). Una fórmula incorrecta como “noche pienso es que de” no nos impide adivinar una vaga asociación entre “pienso”, “noche” y “es”, evocadora de las auténticas intenciones del hablante.

Ejemplos como los anteriores ponen de relieve que el pensamiento reside, primordialmente, en la posibilidad de captar y asociar contenidos mentales. El acto de pensar puede entonces interpretarse como la creación de correlaciones entre un contenido mental y un símbolo, imaginados como conjuntos que establecen una relación binaria. Las correlaciones pueden ser biunívocas, si en ellas cabe trazar una correspondencia biyectiva entre cada contenido mental y un referente particular (real o posible), o plurales,

³ Es siempre arriesgado considerar que un concepto es intrínsecamente contradictorio. Salvo que en su definición existan elementos explícitos mutuamente excluyentes, muchas veces la supuesta contradicción puede dimanar de la pobreza de la imaginación humana o de la imperfección de nuestro razonamiento. Por ejemplo, a simple vista la noción de “Dios” puede parecer contradictoria, porque un ser infinito no tendría conciencia de sí mismo, dado que carece de límite, y la conciencia –al menos en su acepción más frecuente– exige algún tipo de frontera, capaz de distinguir al yo que la ejerce del no-yo, de lo distinto a sí mismo. Pero una consideración análoga podría realizarse a propósito de la idea de mundo. Si no supiéramos que el mundo existe, ¿no nos parecería contradictoria la noción de una totalidad “ordenada” –en el sentido más profundo de *mundus* y de *kosmos*–, que se erige en objeto unitario y no en la mera suma aditiva de sus integrantes, y que parece constituir un ente de pleno derecho? Sin embargo, y con la excepción de los solipsistas, que se atreven a cuestionar la posibilidad de demostrar la existencia del mundo (esto es, del no-yo), para la inmensa mayoría de la humanidad es evidente que el mundo existe. Por ello, si este concepto llega a traslucir algún atisbo de contradicción, se deberá a la fragilidad de nuestra representación o de nuestra comprensión de su significado. De hecho, y si las tomamos aisladamente, las tres ideas reguladoras de la razón pura kantiana podrían contemplarse como contradictorias: el mundo como conjunto ordenado, Dios como “mundo no mundano” (es decir, como el ser supremo y autocontenido, que se alza en instancia infranqueable del razonamiento) y el yo como sujeto libre (dado que ese “yo” exhibe las mismas cualidades ontológicas que el mundo o Dios: una instancia última, que se autojustifica y es capaz de convertirse en causa primera en virtud de los actos de su voluntad libre). Precisamente por su condición de ideas últimas, esto es, de límites del pensamiento, necesarios para jerarquizar adecuadamente nuestras categorías pero inasequibles al contraste empírico, desafían la imaginación y la razón. No es extraño, así, que sobre ellos parezca cernirse la sombra de la contradicción, porque cuando tropezamos con un límite del pensamiento que de momento se nos antoja invencible, tendemos a creer que las deficiencias de nuestra racionalidad no son inherentes a nosotros mismos, sino a los objetos sobre los que versan nuestros razonamientos y nuestras representaciones. No es descartable, empero, que una racionalidad mucho más universal y profunda que la nuestra lograra pensar más allá de estos conceptos, e incluso vislumbrara una unidad más fundamental y abarcadora. Pese a que probablemente tuviera que obedecer las leyes de la identidad y de la no contradicción, es posible que llevase la elasticidad de los conceptos hasta un límite mucho más amplio y flexible, y que en un análisis mucho más riguroso de cada una de nuestras categorías básicas identificara no aspectos contradictorios, sino reflejos de un concepto más holgado y esencial.

si diferentes objetos pueden corresponder a cada contenido mental, o si distintos contenidos mentales pueden corresponder a cada objeto. Por supuesto, un pensamiento más riguroso y significativo tenderá a establecer relaciones biyectivas entre contenidos mentales y objetos, que conduzcan a correspondencias unívocas cuyas correspondencias inversas también gocen de univocidad, mientras que un pensamiento polisémico ganará en extensión y elasticidad, pero perderá en intensidad y exactitud. Un pensamiento más profundo logrará discernir conexiones más fundamentales entre los contenidos mentales que manipulamos en una situación específica.

El proceso que subyace al pensamiento racional se construye siempre sobre al menos dos clases de objetos: imágenes mentales y relaciones lógicas. Un conjunto de categorías lógicas se aplica a las representaciones mentales de la realidad externa e interna elaboradas por la mente. Por tanto, es imprescindible comprender la naturaleza de ambas clases de operaciones: la formación de imágenes mentales y la aplicación de categorías lógicas para iniciar el proceso del pensamiento. Sin embargo, esta división no implica que ambas operaciones sean estrictamente diferentes en el plano temporal, pues pueden concebirse como fenómenos simultáneos.

Así pues, cabe entender el pensamiento como el acto de vincular contenidos mentales mediante constantes lógicas y gramaticales; o, alternativamente, como el diseño de una función en cuyo dominio sea posible incluir ciertos objetos. Semejante proceso de pensamiento puede abordarse desde una perspectiva dual: la de las *reglas* y la de las *intuiciones*. Cualquier ejercicio de la facultad de pensamiento sigue reglas operativas de las que es prácticamente imposible desprenderse si queremos alcanzar conclusiones consistentes; pero la comprensión, la capacidad más elevada del pensamiento racional, entraña también la aprehensión de una totalidad indivisa. Esta captación del objeto en cuanto tal (de un concepto o de un principio de la razón), evaluada en su dimensión unitaria y no meramente discursiva, puede apreciarse como una de las manifestaciones más profundas de las habilidades intuitivas de la mente humana.

Reglas e intuiciones generan un círculo virtuoso de retroalimentaciones mutuas y procesamiento en paralelo, susceptible de mejorar ambos elementos mediante una estrategia de ajuste continuo. Los contenidos de nuestras intuiciones han de subsumirse en el mecanismo general del pensamiento racional, en las reglas que guían el itinerario de nuestra búsqueda. No obstante, estas reglas deben adoptar los mayores grados de flexibilidad, tanto como para recoger el espectro de realidades desveladas por intuiciones que no siempre pueden reducirse a un elenco algorítmico de reglas *externas*, impuestas sobre ellos. Habremos entonces de privilegiar aquellos sistemas que, desde un mínimo de asunciones, gocen de mayor potencia probatoria o explicativa.

Sin embargo, ni siquiera las intuiciones más profundas e insondables de la mente humana obedecen a procesos enteramente aleatorios. Las intuiciones satisfacen reglas *internas*, quizás no tan perspicuas y explícitas como las reglas que gobiernan el pensamiento lineal, pero igualmente relevantes. Así, no es utópico soñar con una descripción más objetiva y explicativa del pensamiento humano. En ella, tanto las reglas como las intuiciones se fundirán en el crisol de una representación coherente del entendimiento, contemplado como la reciprocidad entre los elementos primarios (el punto de partida: las intuiciones) y los constituyentes discursivos (las reglas operativas). La intuición de una intuición se convierte entonces en una regla (como algo externo al

elemento primario), mientras que la regla de una regla sigue siendo una regla, que ha de aplicarse a un objeto determinado.

En su sentido más rudimentario, el conocimiento puede valorarse como conocimiento de hechos específicos. Así, las experiencias ordinarias son capaces de generar expresiones particulares de conocimiento (desde este ángulo, la atribución de ciertos conocimientos a especies menos evolucionadas que la humana se despoja de su carácter tantas veces problemático). El conocimiento científico, empero, exige un determinado grado de generalidad, donde las manifestaciones particulares del conocimiento se relacionan gracias al pensamiento abstracto, en lugar de permanecer aisladas.

De esta manera, podemos efectuar la siguiente distinción:

- 1) El conocimiento de un fenómeno singular, común a todas las formas de conocimiento, esto es, a cualquier información que el sujeto pueda justificar.
- 2) El conocimiento de las relaciones entre los fenómenos singulares; esta forma requiere un método más profundo de validación, y se alza como pilar del conocimiento científico.

La definición tradicional de conocimiento como “creencia verdadera justificada” es iluminadora, pero a menudo resulta ambigua. Puedo adquirir certeza sobre la falsedad de una información particular, por lo que sabré que dicha creencia es falsa, aunque haya ganado nuevo conocimiento sobre la falsedad de una proposición específica. Claro está que, al haber añadido una creencia verdadera y justificada sobre la falsedad de la información, podría aducirse que este ejemplo en realidad refuerza la caracterización del conocimiento como “creencia verdadera justificada”. Sin embargo, la definición puede simplificarse considerablemente si decimos que el conocimiento, en su acepción más parsimoniosa, es “información demostrada”. Incluso si he probado que determinada información es falsa, entonces he demostrado la información sobre la falsedad de esa información concreta.

De este modo, en el conocimiento siempre nos encontramos con información demostrada. La prueba puede referirse a la verdad o a la falsedad de esa información. Si nos ceñimos a la definición sugerida, un conocimiento puramente subjetivo ha de poder objetivarse (sentimientos y pensamientos individuales inclusive, como “sé que me embarga tal emoción, o que albergo tal idea...”), pese a que hoy por hoy nos resulte técnicamente imposible penetrar en las intimidades insondables de la subjetividad para cerciorarnos de su veracidad sin apelar a la buena fe del hablante. Se trata, eso sí, del sentido más amplio y genérico de conocimiento y, por ende, quizás del menos fructífero para la ciencia, dada su extensión desmesurada. Además, si el conocimiento equivaliera a información probada, el conocimiento perfecto entrañaría información perfectamente – “infaliblemente”- probada, lo que sólo puede concebirse como un caso límite.

El término “probado” (semánticamente conectado con “justificado”, por lo que podemos tomarlos como esencialmente sinónimos) incorpora, de forma natural, dos dimensiones básicas del conocimiento: la conciencia (la asimilación de la información) y la demostración. Sólo podemos demostrar la verdad o falsedad de algo si hemos comprendido sus implicaciones, esto es, si hemos adquirido una perspectiva más amplia

y profunda en torno a esa proposición específica, por haber forjado un nuevo marco de referencia desde el que examinar sus premisas y sus consecuencias. Este proceso comporta, lógicamente, la asimilación consciente de la información que allí se halla involucrada.

2. Identidad y contradicción, análisis y síntesis

En sentido estricto, sólo si la expresión de un pensamiento implica una proposición sobre la verdad o la falsedad puede considerarse un juicio. “El mundo es injusto” es un juicio, porque se presta a adquirir un valor en términos de verdad o falsedad, aunque la referencia sea demasiado abstracta y nebulosa como para indicar un objeto específico. Sin embargo, la frase “pienso que el mundo es injusto” es un juicio de distinta categoría (un juicio “de segundo grado”), pues su verdad no es subsidiaria de la isomorfía entre el sujeto denominado “mundo” y el predicado contenido en el término “justo”. Por el contrario, se sustenta sobre la “verdad psicológica”: sobre el hecho de que el hablante verdaderamente piense que el mundo es injusto, lo que exige que se comporte *bona fide* a la hora de compartir sus pensamientos con sus interlocutores. Asimismo, una oración del tipo “Pegaso es un caballo alado amigo de las musas” carece, ciertamente, de referente real conocido en el universo extramental, pero sí goza de un referente imaginario objetivado en el conjunto de proposiciones que constituyen la mitología griega; por tanto, la corrección de esta sentencia dependerá de su grado de correspondencia con el *corpus* canónico de la mitología griega.

Si por “proposición” entendemos una fórmula bien formada en un determinado lenguaje (lo que le permitirá resultar significativa para el hablante de ese lenguaje), una proposición podrá ser demostrable, si cabe probarla de acuerdo con una metodología reproducible, o indemostrable, si podemos demostrar que no podemos demostrarla por medios finitos, como ocurre con la hipótesis del continuo y el axioma de la elección si partimos de los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Una proposición demostrable podrá ser verdadera, falsa o de valor desconocido.

Toda expresión de un contenido mental es verdadera en tanto que recoge un contenido mental. Lógicamente, este concepto de verdad es trivial, porque se reduce al principio de identidad (todo objeto es idéntico a sí mismo, por lo que es verdadero en cuanto que se expresa a sí mismo), que junto con el de no contradicción constituye una de las leyes básicas del pensamiento humano.

El principio de identidad implica que “ $A=A$ ” (y, por tanto, que $A \rightarrow A$), o que “ $\neg A = \neg A$ ”. Por su parte, el principio de no contradicción matiza ambas expresiones de la ley fundamental que postula la identidad de un objeto consigo mismo. Porque si un objeto es necesariamente igual a sí mismo, ha de ser falso que sea desigual a sí mismo. *Ergo*, ningún objeto puede caer bajo el concepto “desigual a sí mismo”. No es entonces legítimo diseñar una función que, sobre un objeto determinado, produzca el propio objeto, pero como desigual a sí mismo. Dado que ningún objeto puede caer bajo el dominio de semejante concepto, el objeto a tal que “ a es desigual a sí mismo” no existe (como Frege mostró en *Grundlagen der Arithmetik*, 74), y la inexistencia puede contemplarse como esencialmente idéntica a la noción de “nada” (el número de un conjunto z definido tal que $z = \{x|x \neq x\}$; z es por ello el conjunto vacío, subconjunto de cualquier posible conjunto). Desde este ángulo podemos caracterizar un número tan esquivo, tan imbuido de profundas resonancias metafísicas y protagonista de una fascinante historia que involucra a numerosas civilizaciones, como es el cero.

Así, y si nos ceñimos a su expresión formal, el principio de no contradicción es puramente analítico, esto es, un juicio de la forma $x \in S \rightarrow P(x)$, donde S es el conjunto que representa el sujeto y $P(\dots)$ es la función que asigna un predicado al argumento. De esta manera, el principio de no contradicción puede concebirse como esencialmente convergente con el de identidad, pues la única diferencia estriba en el uso de la negación o de la afirmación (es decir, en cómo cualifica la proposición). A su vez, el denominado “principio de razón suficiente”, en ocasiones entronizado como otra de las leyes fundamentales del pensamiento, puede reducirse a los principios de identidad y contradicción, porque si un objeto ha de ser igual a sí mismo y desigual a otro, necesariamente debe existir una razón que lo garantice y “ejecute” causalmente. Y como el universo, tomado en su totalidad, es un objeto idéntico a sí mismo, deben existir razones que expliquen cómo los fenómenos particulares se integran causalmente para propiciar esa autoidentidad, tal que las diferencias entre los objetos particulares se subordinen al requisito de la identidad de ese todo unitario que es el cosmos consigo mismo.

A los principios de identidad y de no contradicción podríamos añadir la ley del tercio excluso, según el sistema formal que establezcamos. Es evidente, empero, que incluso si la admitiéramos como una de las reglas fundamentales del pensamiento, subsistiría una relación muy estrecha entre este principio y los de identidad y no contradicción. Pues dado que si A sólo puede ser A , y no A , no A , al tener en cuenta sólo las posibilidades de identidad y diferencia (la dualidad primaria), llegamos inexorablemente a la disyunción $A \vee \neg A$. En lo que respecta al principio de bivalencia (que no todos los sistemas formales tienen por qué satisfacer), como entre la identidad y la diferencia, o entre la autoafirmación y la autonegación, caben posibilidades intermedias referidas a nuestro conocimiento de esas situaciones, los enunciados sobre futuros contingentes (como el célebre “Mañana habrá una batalla naval”), que parecen exonerados de cumplir la ley de la bivalencia, no presentan mayores problemas semánticos. Basta con interpretarlos como enunciados del tipo “Es posible que mañana haya una batalla” (mientras que los principios de identidad y no contradicción evocan necesidad en lugar de posibilidad: “es necesario que A sea igual a A ” y “es necesario que no A sea igual a no A ”)⁴.

Conviene que nos detengamos en la naturaleza de los juicios analíticos y sintéticos, dadas sus importantes consecuencias para el estudio del conocimiento.

En términos generales, un juicio analítico puede definirse como una proposición en la que el predicado se halla contenido en el sujeto. En un juicio sintético, por el contrario, el predicado no puede inferirse del examen de las propiedades del sujeto.

Este modo de comprender la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos es más práctico y luminoso que las explicaciones basadas en la capacidad de unos u otros enunciados para “aumentar nuestro conocimiento”. Si decimos que un juicio analítico no

⁴ A tenor de esta proposición surge una interesante reflexión filosófica. Si el principio de identidad establece que $A=A$, su negación debe implicar que la negación de A es igual a la negación de A , pero \neg y aquí entra en juego el matiz que queremos introducir- la igualdad no se niega. No escribimos $\neg A(\neg=)\neg A$, sino $\neg A = \neg A$. El signo que empleamos para formalizar el concepto de “igualdad” permanece incólume ante cualquier posible negación, pues, *ex hypothesi*, ha de simbolizar siempre una identidad. Si damos alas a la especulación metafísica, cabe sostener que la identidad sería entonces más básica que cualquier distinción entre afirmación y negación, porque incluso el no ser debe ser idéntico a sí mismo (o “no-idéntico a no-sí mismo”).

añade nueva información (“la casa amarilla es amarilla”), mientras que uno sintético amplía nuestro conocimiento (“esta casa es amarilla”), nuestra caracterización puede ser confusa. En un juicio analítico extremadamente complejo resulta prácticamente imposible deducir el predicado del sujeto, dadas las dificultades de albergar una intuición que vincule de forma directa ambos términos de la proposición. Ciertamente, el predicado se encuentra implícito en el sujeto, pero al comprender el juicio analítico es posible que añadamos nueva información, aunque simplemente consista en una explicitación de las propiedades ya contenidas en el sujeto. Por supuesto, y en último término, el predicado podría haberse fundado en la estructura interna del sujeto, pero el acto de conectar el sujeto con el predicado exhibe un valor cognitivo intrínseco. Esta idea se percibe con mayor claridad cuando examinamos los juicios matemáticos, pues pese a limitarse a expresar igualdades, con frecuencia estas identidades se manifiestan de modo tan abstruso y complicado que es imposible captar, de manera inmediata, el nexo entre el primero y el segundo de los miembros de la ecuación. Los juicios matemáticos pueden probarse analíticamente, pero es innegable que incrementan nuestro conocimiento, aunque sólo sea por establecer igualdades desapercibidas entre objetos.

Por ello, cabe sostener que la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos estriba en el *método de validación*: en los analíticos, la verdad puede elucidarse en virtud del razonamiento puro; en los sintéticos, la experiencia es el criterio que filtra la corrección o incorrección de la proposición. Pero, desde un punto de vista práctico, ambas clases de juicios pueden expandir nuestro conocimiento.

Tampoco la idea de que si en los juicios analíticos distinguimos los componentes lingüísticos de los fácticos, los últimos se tornan irrelevantes (por lo que los juicios analíticos consistirían en simples tautologías, en el despliegue de sinónimos), arroja mucha luz sobre su naturaleza más profunda y específica. Si digo que “la casa marrón es marrón”, puedo invocar un componente fáctico, porque puedo señalar una casa marrón que realmente existe, pero la proposición sigue siendo analítica. Si profiero, no obstante, la siguiente frase: “el unicornio brillante es brillante”, no existe un referente fáctico, aunque la proposición es igualmente analítica. Por tanto, parece más razonable apelar no al incremento de información o a la diferencia entre lo lingüístico y lo fáctico, sino a la autoidentidad del sujeto. Así, y en lo que respecta a la analiticidad, podemos obviar el referente, pues mediante el sentido (es decir, mediante su consistencia, entendida como “ausencia de contradicción interna”) podemos conocer la verdad de esa proposición.

¿Son todas las verdades de razón -en contraposición a las “verdades de hecho” leibnicianas- juicios analíticos? Pensemos, por ejemplo, en el “*Cogito, ergo sum*”. Desde un cierto punto de vista, puede considerarse un juicio sintético, dado que amplía mi conocimiento sobre el mundo, al revelarme la existencia de una entidad específica que, inevitablemente, debe subsistir en algún mundo (aunque sea *su* mundo: “Pienso, luego existo en un mundo”). Sin embargo, semejante información la obtengo *a priori*, sin necesidad de recurrir a la experiencia, por lo que entonces parece ser sintético *a priori* en la acepción kantiana (que discutiremos en las próximas páginas). Pero, desde otra perspectiva, esta sentencia no es sintética, sino puramente analítica, porque se limita a expresar no un conocimiento apriorístico sobre el mundo, sino la inexorabilidad del *yo* como imperiosamente existente⁵.

⁵ Por tanto, a la pregunta “¿Es posible deducir propiedades del universo desde el pensamiento puro?” cabe responder de la siguiente manera: si nos referimos al universo extramental, las deducciones efectuadas de forma meramente racional quizás lleguen a conclusiones empíricamente correctas, pero jamás podremos

Si necesito percibirme como pensante, habré de representarme a mí mismo como un objeto externo. Proferiré entonces una sentencia sintética, que expandirá mi conocimiento sobre los objetos del mundo. El desdoblamiento entre sujeto y objeto es el resultado ineluctable de la presencia de un sujeto capaz de pensar. Dado que el hombre puede funcionar como un mundo interno, establece una frontera -siempre aquejada de cierta arbitrariedad- entre lo externo y lo interno, o entre lo *a posteriori* y lo *a priori*. En su autoconocimiento, se confina a esa esfera puramente apriorística, a su mundo interno, por lo que todo conocimiento que obtenga sobre ese ámbito podrá considerarse *a priori*. Pero, de nuevo, se trata de una delimitación artificial, porque en el acto mismo de contemplarse como objeto (“cosa pensante”), erige un nuevo mundo interno, e inmediatamente convierte su anterior mundo interno en una esfera externa, que automáticamente se transforma en objeto potencial de conocimiento *a posteriori*. Asistimos, en suma, a un problema de regresión infinita: quién conoce que conoce que conoce... Si me conozco como pensante, me he transmutado en objeto y he entronizado un nuevo sujeto capaz de percibir ese objeto; pero en cuanto me proponga conocer ese nuevo sujeto, inexorablemente me sentiré obligado a transfigurarle en un nuevo objeto, por lo que me veré inmerso en un proceso que se prolonga *ad infinitum*.

Así pues, las fronteras conceptuales entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre lo interno y lo externo, o entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, ¿no exhiben un cierto carácter convencional, del que difícilmente podremos eximirnos? Parece, por tanto, aconsejable ceñir lo apriorístico al reino de las reglas objetivas de la lógica (objetivas, pero elucidadas sin necesidad de apelar a instancias extramentales, aunque la objetividad de la lógica se alce como instancia extramental *dentro de* mi ámbito subjetivo: el “*cogito, ergo sum*” asume implícitamente una relación de consecuencia lógica –además de un lenguaje- cuyo origen no explica), y atribuir la condición de “*a posteriori*” a todo conocimiento que proceda de nuestra aprehensión sensible del mundo.

demostrar que lo hagan en virtud de una conexión necesaria entre las premisas y sus consecuencias, sino en todo caso mediante una inferencia probable, salvo que las premisas iniciales constituyeran ellas mismas hechos empíricos elevados a la categoría de postulado lógico y el resultado de semejante decisión fuera contrastado experimentalmente; sin embargo, en lo que respecta al ámbito del propio pensamiento puro, es posible deducir algunas de sus propiedades desde el simple análisis mental, dado que la reflexión sobre el pensamiento es reveladora de determinadas características del pensamiento mismo. Y como el pensamiento es parte integrante del universo, ostenta el extraordinario privilegio epistemológico de que su mera contemplación intelectual, si se guía por los principios lógicos más firmes, desvela necesariamente algunas de sus propiedades, manifiestas en el mismo acto pensante. Tan intrigante característica, intuida por San Agustín y entronizada por Descartes en el sitial de los descubrimientos filosóficos más trascendentales de la historia, no puede dejar de maravillarnos; colofón de la autorreferencialidad, indica que existe al menos un objeto en el universo cuyas propiedades pueden elucidarse desde el puro análisis conceptual. No obstante, es preciso reconocer que el hecho de pensar y el lenguaje mediante el cual se expresa ese pensamiento se toman aquí como datos primigenios, por lo que en realidad comparecen como postulados inducidos de una experiencia del mundo (la que el sujeto adquiere cuando reflexiona sobre el hecho de que piensa). Resplandece aquí, empero, una hermosa y sugerente síntesis de lo puro y lo empírico, de lógica y naturaleza.

VERDAD Y TOTALIDAD⁶

Si optáramos por desconfiar radicalmente del poder de la razón para obtener conocimiento, también deberíamos mostrarnos escépticos ante el alcance de cualquier otra facultad del espíritu humano, así como de todo producto de la mente o incluso de todo fenómeno del mundo. Esta actitud nos condenaría a un solipsismo infecundo, según el cual sería mejor no pensar nada y no decir nada, a fin de evitar caer en parcialidades y emitir juicios incompletos.

Semejante punto de vista es reminiscente de un grave problema al que se enfrenta la lógica hegeliana: la idea de que la verdad es el todo (“*Das wahre ist das ganze*”), por lo que conocer lo particular, sin un conocimiento concomitante del todo, equivale virtualmente a no conocer nada. Pero, contrariamente a este presupuesto, podemos descubrir proposiciones particulares cuyo valor de verdad no depende de nuestro conocimiento de la verdad total del universo.

Al identificar *verdad* y *totalidad* (tal que sólo el todo puede ser verdadero), Hegel confunde la verdad *sobre* el todo con el todo *como* verdad. La verdad sobre cualquiera de las partes del todo es tan verdadera como la verdad sobre el todo. El todo únicamente refleja la categoría extensional de una proposición concreta, pero si nos circunscribimos a su valor de verdad, el enunciado $2+2=4$ es tan verdadero como “el universo en su totalidad se halla regido por cuatro fuerzas fundamentales”. Toda verdad —con independencia de su constricción extensional— es tan verdadera en su propio dominio como cualquier otra verdad.

Cabría objetar a lo anterior que, por ejemplo, la teoría de la relatividad general cubre un rango más amplio de situaciones físicas que la mecánica clásica. Esta mayor extensión de enunciados potenciales confirmaría la intuición hegeliana de que las verdades fragmentarias son parcialmente falsas, dado que la mente humana, cuando únicamente conocía la mecánica newtoniana, era incapaz de anticipar un mundo más vasto y complejo de verdades, que sólo despuntó tan pronto como se sentaron las bases de un nuevo modelo físico. Sin embargo, las restricciones de validez que afectan a la mecánica clásica, así como la evidencia de que la relatividad general supera estos límites, brotan de una raíz muy diferente. La relatividad no es “más verdadera” que la mecánica clásica por abarcar un mayor número de escenarios físicos, sino por su corrección intrínseca. De hecho, la teoría de Einstein también es válida en todos los casos contemplados por la mecánica de Newton; simplemente es poco práctico aplicar sus ecuaciones en esos sistemas, pues las discrepancias son muy pequeñas. Incluso si las observaciones y los experimentos no hubieran desvelado nuevos fenómenos que resultaban inexplicables desde un marco clásico, aún habría sido posible comparar las teorías de Newton y Einstein en escenarios físicos conocidos, para validar la corrección de la segunda con respecto a la primera.

Ciertamente, la posibilidad de conocer el todo incrementa el número de verdades aprehensibles. En consecuencia, debería permitirnos descubrir nuevas conexiones entre los fenómenos, y podría apremiarnos a reformular determinadas verdades que

⁶ Extraído de *La integración del conocimiento* (Evohé, 2018), I, 1, c, 3.

considerábamos firmemente establecidas. No obstante, y en su contexto de validez, el valor de una verdad no depende de la verdad del todo. Tal y como puso de relieve Russell⁷, aunque lo complejo ha de presuponer lo simple, no existe la necesidad intrínseca de que lo simple presuponga lo complejo, porque lo complejo puede concebirse como un agregado de realidades simples, cada una de las cuales goza de independencia ontológica.

Lo simple presupondría lo complejo si y sólo si fuera posible probar el determinismo absoluto en el universo. Entonces se evaporaría cualquier huella de lo contingente, y los agregados de lo simple (es decir, las sumas de las partes y de sus interacciones) emergerían como frutos inexorables de un orden predeterminado, contenido *in nuce* en las etapas iniciales del universo y desplegado de acuerdo con un plan ineluctable. Empero, es imposible demostrar el determinismo absoluto, porque siempre podríamos justificar cualquier contraejemplo indeterminista desde la óptica del determinismo. Y, en lo que respecta al indeterminismo, también podríamos subordinar cualquier enunciado determinista a uno indeterminista. Existe, por supuesto, una incertidumbre cuántica fundamental, pero el mundo como un todo podría ser localmente no-determinista y globalmente determinista⁸. Además, hemos logrado descubrir esa incertidumbre básica y expresarla mediante un conjunto de ecuaciones que de algún modo la “circunscriben” (o, por paradójico que suene, la “determinan”)⁹.

Las reflexiones anteriores desembocan en uno de los mayores problemas filosóficos que cabe examinar: ¿existe algo más allá de los límites de nuestro conocimiento? El *noúmeno* o “cosa en sí” se interpreta en la filosofía de Kant como expresión de esta dificultad insoslayable, referida a las fronteras del conocimiento humano y a su relación con la realidad extramental. Más que como concepto de un objeto, se entiende entonces como la enunciación de un problema imbuido de notable envergadura metafísica y gnoseológica: el de saber si puede o no haber objetos completamente independientes de la intuición; es decir, el problema de saber si podríamos conocer algo más allá de los límites exhibidos por la combinación de sensibilidad y entendimiento que define la facultad cognoscitiva humana.

Nadie puede pretender agotar, mediante la investigación científica, la totalidad del universo, el conjunto de sus actividades posibles, para llegar al fondo último e irreducible de la realidad. Sin embargo, es razonable suponer que, en el curso de nuestras indagaciones en los aspectos fundamentales de la materia y del pensamiento, somos capaces de alcanzar un conocimiento cada vez más aproximado de las estructuras y procesos fundamentales que constituyen la realidad, elementos que apuntarían a esa noción tan esquiva y con frecuencia confusa de *noúmeno*. Pero como nunca podremos excluir la posibilidad de que surjan nuevos interrogantes, nuevos vacíos de conocimiento,

⁷ Cf. Russell, B. (2009). *The philosophy of logical atomism*; véase también Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus* 4.2211, 5.134.

⁸ Para un modelo físico plausible de un universo localmente no-determinista y globalmente determinista, ver Hooft, G. T. (2007). A mathematical theory for deterministic quantum mechanics. In *Journal of Physics: Conference Series* (Vol. 67, No. 1, p. 012015). IOP Publishing.

⁹ Por otra parte, la ley de la finitud de la velocidad de la luz en el vacío no resuelve el dilema existente entre determinismo e indeterminismo. La imposibilidad de una transferencia instantánea de la información en el universo no implica que los eventos específicos no se encuentren determinados por la información transmitida tras el cono de luz (que podría considerarse, metafóricamente, como la “vanguardia” de la determinación en cuanto tal), aunque el proceso que genera dicha determinación acontezca a velocidad finita.

subsiste siempre un resto potencial, un límite asintótico al que tender, que convergería con el concepto de “verdad completa”.

Por tanto, la pregunta sobre la existencia o inexistencia de algo más allá de los límites de nuestra intuición posible (tanto sensible como intelectual, tanto de nuestra experiencia como de nuestra lógica) se plantea de manera más fecunda si la formulamos de la siguiente manera: ¿podríamos en algún momento adquirir conciencia de los límites de nuestro conocimiento? El teorema de Gödel ha revelado uno de esos límites, y parece legítimo concluir que cualquier mente debería someterse a sus estipulaciones, por lo que ni siquiera un intelecto supremo franquearía la rígida barrera que establece a la hora de crear sistemas axiomáticos. En el plano empírico, como no tiene sentido excluir la existencia de algo simplemente porque rebase las fronteras de nuestra capacidad cognitiva (discutir sobre ese algo podría considerarse estéril, pero no estaríamos legitimados para negar su existencia hipotética), siempre cabrá la sospecha de que existe un mundo inconmensurablemente más vasto que el universo escrutado por nuestra mente y nuestros sentidos.

¿Qué hay entonces más allá de nuestro conocimiento presente? El horizonte potencialmente irrestricto de lo desconocido, cuya indefinición y cuya infinitud teórica no invalidan los conocimientos finitos atesorados. El desafío consistirá, por tanto, en entender cómo consigue la mente humana, pese a sus limitaciones, pese a encarar tantas y tan profundas dificultades (las constricciones espaciotemporales, la finitud de su experiencia, las dificultades del lenguaje, el carácter fragmentario de la información que posee, la fragilidad de su imaginación...), expandir su conocimiento del mundo y de sí misma y ganar gradualmente terreno a lo desconocido, conquistando nuevas verdades y nuevas percepciones sobre los límites de esas verdades. Además, tiene sentido creer que si, en el desarrollo de nuestras investigaciones, por mucho que ahondemos más en una determinada parcela de la realidad y del pensamiento, nos resulta imposible protagonizar un nuevo avance, o recabar información significativamente novedosa sobre esa esfera, quizás se deba a que hemos alcanzado definitivamente un límite del propio mundo o del propio pensamiento puro (mas no de nuestra capacidad cognitiva). Es hipotéticamente concebible que el progreso intelectual nos conduzca no a una equívoca teoría del todo (pues ¿cómo podríamos saber que hemos descubierto el todo sin salir de ese todo?; ¿y no estaríamos añadiendo algo a ese todo, si en verdad pudiéramos situarnos al margen de sus límites?), pero sí a un esclarecimiento prácticamente completo de un cierto dominio de la realidad y del pensamiento. En semejante situación, habríamos jalonado “la cosa en sí” dentro de ese dominio y de ese régimen conceptual. Sería iluso pensar, en cualquier caso, que hubiéramos agotado el dominio completo de la realidad y del pensamiento, pues, de nuevo, jamás podríamos adquirir la certeza absoluta de haber cubierto todos los dominios posibles.

Gracias a la obtención de verdades particulares y a la expansión del alcance del pensamiento, la razón puede liberar la mente humana de la opresión que ejercen los prejuicios y de la pobreza de su imaginación. No podemos imaginar, por ejemplo, una realidad tetradimensional, o un conjunto infinito mayor que otro conjunto infinito –como el cardinal de los números reales en relación al cardinal de los números naturales–, o un espacio-tiempo dotado de curvatura intrínseca, o una velocidad infranqueable... Sin embargo, la razón nos permite demostrar la verdad de estas proposiciones. Es la victoria de la razón sobre la imaginación; la combinación de ambas facultades nos brinda un poder casi ilimitado.

Aunque no podamos captar la verdad completa del universo en la –conjeturada- finitud de nuestro intelecto, nada impide que protagonicemos humildes pero meritorios avances en los reinos del conocimiento y de la libertad. Por ello, lo aconsejable es adoptar una actitud adogmática, pero no escéptica, capaz de aceptar los conocimientos acumulados como elementos de un *continuum* que es la naturaleza, donde cada pieza agrega nueva información que no se diluye en la potencialidad infinita del conjunto, sino que, como en los conjuntos infinitos numerables, preserva su identidad y valor.

POSTULATES OF A THEORY OF KNOWLEDGE¹⁰

The combination of the previous approach to rationality with two fundamental postulates allows us to address, from an integrated framework, traditional and novel problems in the theory of knowledge.

In connection with our elementary tenets, the goal of this model will be to encompass the highest number of concepts and facts within the lowest possible number of initial assumptions, to maximize the explanatory potential and *elasticity* of these primary presuppositions.

By elasticity it is understood the capacity of a mental elaboration (category, proposition or system of propositions) to broaden its conceptual core in accordance with external factors. Thus, it entails the possibility of expanding the meaning of a mental content in order to adapt itself to the new available referents that may in principle fall under its explanatory domain. In this way, this class of elasticity can be interpreted as the intrinsic potential of a mental elaboration (a representation or model, a formal object...: any mental content that can be formalized as a definite category, proposition or system of propositions) to correspond to more referents, and therefore to gain extension at the expense of intension, in what often seems to be a zero-sum game between the number of referents affected and the exclusivity of the sense and its applicability to a defined set of referents.

In a normalized scale from 0 to 1, absence of elasticity, or absolute rigidity, would involve absence of correspondence between a mental elaboration and any potential referent, while absolute elasticity (elasticity equal to 1) would lead to the possibility of applying our mental model -of whatever nature- to all potential referents, and thus of adapting the model in unrestricted ways to the boundary conditions imposed by the availability of new evidence not yet comprised in the initial formulation of the model (material evidence) or new internal developments within the model (formal evidence). The use of the term “material” does not require that the model elaborated by the mind should refer to physical objects; rather, it is intended to designate any element stemming from the analysis of domains other than those contemplated by the model itself, while formal evidence indicates the elements of analysis originated within the study and display of the initial model.

In absolute elasticity, the intension of our mental model would vanish, while its extension would grow asymptotically; then, the model would show infinite *sensibility* to factors external to its initial formulation. In such an extreme situation, one single category could be widened and relativized so as to suffice to explain an entire universe of infinite possible objects to which a mental representation can refer.

In absolute rigidity (elasticity equal to 0), however, the mental representation would be essentially restrictive, univocal and unmodifiable; the search for full rigor -and concomitantly the rejection of any form of vagueness and ambiguity- would be the sole

¹⁰ Extraído de *The integration of knowledge* (Peter Lang, 2020), 1.2.

dominant and prevailing force, and the formal specificity of our mental representation would impede it from corresponding to any referent, manifesting absence of sensibility to external factors (in a mitigated version of this case, each object of the universe would be assigned its own and exclusive mental representation in the form of categories, propositions or systems of propositions). This scenario would be similar in nature to an analytic judgment, which is completely constrained by its internal disposition, by the definition of the terms, as it leads to a tautology and it cannot be applied to any domain other than its own internal logical structure.

Indeed, one can say that in both limiting cases it would be possible to reach *asymptotic freedom* with respect to intension or extension: in absolute elasticity, the mental representation would become entirely free from any specific sense or meaning, as it could potentially assume any expression of formal consistency, yielding *potentia ad omnia*; in absolute rigidity, however, the mental representation would become free from any external object or referent to which it might be put in correspondence, as it might not refer to anything apart from its internal domain of formal consistency, becoming *potentia ad nulla*. Hence, by grasping the meaning of elasticity in terms of its sensibility to intension or extension one can say that in absolute rigidity intension tends to infinity and extension tends to zero, while in absolute elasticity intension tends to zero and extension tends to infinity.

Thus, and in a highly synthetic formulation, epistemic elasticity can be regarded as the capacity of a mental representation to challenge itself.

In conformity with these preliminary remarks, the postulates of a theory of knowledge hereby proposed can be expressed in the following way:

- 1) Mental contents ultimately reflect the laws and structure of nature.
- 2) No mental content (concepts or categories, propositions, systems of propositions) that is not tautological can be absolutely rigid.

The first postulate is reasonable if we think -as we shall illustrate in later sections of this work- that a “transcendental sphere” hosting certain objects of thought is not needed to account for the way in which the human mind displays its cognitive abilities. Such transcendental sphere evokes a mixture of Plato’s *kosmos noetikós* and Kant’s realm of conditions of possibility. Indeed, the notion of “a priori categories of understanding,” as explained in Kant’s transcendental analytics, is of great historical significance for dealing with Hume’s skepticism, but his set of categories should not be taken as final and irrevocable.

Actually, the full implications of rejecting a transcendental sphere, as normally presented in the Kantian tradition (also in its softest versions, like Reichenbach’s “relativized *a priori*” in his early Neo-Kantian work *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, as they would simply add new epicycles instead of challenging the foundations of the very idea of a transcendental system *a priori*), lead to the denial of any “fixed set” of categories and to the realization that the mind represents an empty form rather than a specific content: the possibility of formalizing any content of intuition in new, creative ways. Thus, it is not necessary to hypothesize about the existence of a realm of pure logic

inhabited by transcendental, immutable and eternal essences, or (as in the Kantian perspective) by a transcendental system of categories *a priori*, because such a supraempirical system of concepts becomes unnecessary. Any concept, no matter how sophisticated it may seem at first glance, can be regarded as the fruit of the creative activity of the mind, capable of reproducing the complexities of the universe with which it is associated. Therefore, it reflects, directly or indirectly, the structure, properties and behavior of the universe, its spatiotemporal display, its range of complexity and possibilities, by combining elements and discerning patterns of integration between them. In this way, the most parsimonious system of categories would be philosophically harmless, deprived of its real metaphysical scope, as it would simply stem from assuming the conditions of possibility of forming consistent logical judgments, thereby appearing as a purely formal structure defined by the elementary axioms of a consistent logic.

The second postulate states *ex hypothesi* that the human mind is *infinitely creative* in the elaboration, alteration and expansion of its mental representations, at least potentially and unless we are dealing with tautological categories or analytic propositions, which admit no conceptual extension. This thesis reiterates the exclusion of *a priori* categories, whenever these notions are seen as irreversible mental schemata that would defy the flexibility of our imagination, thereby enjoying no degree of epistemic elasticity. Such pure concepts of understanding would curtail the power of self-correction and perfection of the human spirit. Creativity grants us the possibility of overcoming the limitations of the present state of our imagination. Thus, this second postulate encapsulates a profession of faith in the infinite perfectibility of understanding and imagination, in the unrestricted possibilities of a mind always susceptible to overcoming the given and the inherited representations. The only frontier to this potentially infinite¹¹ elasticity of the human mind lies in the inexorability of the world (its fundamental laws and its deepest structure, the constitution of which imposes laws and objects to which the categories employed by reason and imagination are ultimately referred), regarded as a postulate in itself.

The apparent contradiction between the first and the second postulate fades by realizing that there is an ultimate frontier, which cannot be challenged by the power of mental creativity: the world, as the irrevocable content from which any mental creation ultimately stems; the world as an absolute totality (the debate about its finitude or infinity does not affect these considerations, because even if it were finite, in principle we could not know anything external to the world, so it would arise as an ontological and epistemological limit that we would never exceed). Euclid's second axiom postulates the possibility of extending any straight line segment indefinitely in a straight line. Thus, according to this statement, which is taken as self-evident truth in Euclid's work, there is no geometrical limit in any of the possible directions of a line, because it is always possible to extend it. If the analogy is allowed, this would be the case in the realm of ideas according to our second postulate. This analogy might perhaps be justified analytically by studying the inventive capacity of our minds (our *ars inveniendi*) in terms of a potentially infinite "compositionality" of ideas.

Furthermore, the constraints that nature imposes upon the human spirit are very difficult to elucidate. It is always dangerous to say that we have found a "frontier" which

¹¹ Thus, nothing seems as fruitful as the notion of a "potential infinity" in order to describe this situation. And, of course, Hume's famous thesis, according to which infinite parts should produce an infinite extension, cannot be correct. The size of the part diminishes in proportion to the division applied upon the whole, thereby preserving the specific initial magnitude.

cannot be overcome, although it is clear that we are subject to material and mental limitations. However, if we admit a formal approach to rationality, there is no a priori prohibition against its infinite elasticity –i.e., its unceasing capacity to adapt itself to any potential matter of intuition: to any mental content. Lack of imagination does not imply impossibility of developing a concept. With the exception of something that is contradictory (and even in these cases one should be cautious, since a further investigation may show the absence of a real contradiction, due to a poor understanding of the terms involved), it is hard to find anything about which the human mind cannot think.

Indeed, and as an exercise in philosophical imagination, one might wonder if there could be a mental analogue of the action-reaction law, which is one of the pillars of our physical understanding of the world. From an intuitive point of view, it can be said that the formulation of a new idea seems to demand, somehow, a reformulation of many previous ideas, at least of those more intimately connected with this new one. Certainly, the light shed by such a new idea inevitably affects those cognitive concepts that are closely related to it. Thus, the processes of expansion of the space of our mental categories and of integration of the newly formulated concepts stand as an important step in our intellectual development, both as individuals and species, because they allow that new ideas may fit into the space of our understanding. Given the difficulties of postulating a closed system of possible ideas, a frontier to the elasticity of our intellectual creativity, it may be stated, without fear of incongruity, that this mental space must be potentially infinite, as it is in constant possibility of growth. This analogy, this expression of a plausible intuition, will probably be subject to an analytical demonstration as soon as we learn more about the capacity of our minds to combine and create ideas.

The validity of the previous assumptions can only be determined by their effects, according to their explanatory potential. Fortunately, the presuppositions that sustain them are small in number, self-correcting and malleable. They can be evaluated as heuristic rules that are initially given, but modifiable if empirical evidence or the emergence of formal inconsistencies forces us to refute some of its basic elements. Indeed, the empirical element constitutes the selective factor for validating an explanation, and it can be interpreted in a broader way to also encompass the “internal experiences,” that is, the experiences of objects constructed by the mind itself. Although sometimes inspired by external stimuli (such as natural figures and sensations), they are constituted as pure elaborations of thought, or as exclusively mental experiments that do not need an external referent to the creative capacity of the human mind. The objects of geometry and arithmetic would certainly belong to this class. In any theoretical statement susceptible to validation we are contrasting a propositional content with an object external to that content, even if the object is perceived as an experience internal to the mind. It is the case, again, of mathematical objects, especially in the field of geometry, where the possibility of such internal experience becomes more evident.

Thus, presuppositions do not have to be considered as synthetic a priori judgments in the Kantian sense. In fact, our approach vigorously rejects the existence of hypothetical synthetic a priori judgments, that is, of judgments capable of expanding our knowledge without being based on experience. From this framework, the notion of a synthetic a priori judgment seems as contradictory as that of an a posteriori analytical judgment (since it is impossible for any piece of information extracted from experience to be a mere tautology, given that the flow of time always adds new information under the form of new instants, such that an experience could never be repeated in exactly the same way). The idea that the world is intelligible, and that it is possible to formalize it by logical tools that are

perfectible¹² and capable of subsuming the heterogeneity of empirical phenomena, is not itself a judgment that expands our knowledge. Rather, it can be regarded as an indispensable and fruitful prejudice, the limits of which should only be evaluated according to the success of our cognitive efforts.

Leaving aside mathematical judgments (where, in fact, one can acknowledge that a synthesis of intuition and concept, of construction and deduction, of imagination and logic appears; for that reason we shall refer to mathematics as “rationalized imagination” in the following sections), it is disputable to admit the existence of synthetic a priori judgments in any branch of knowledge. Empirical research has revealed that propositions of the type “in all modifications of the corporeal world the quantity of matter remains invariable,” or “in the transmission of movement, action and reaction are always equal,” which Kant expressly mentions as examples of synthetic a priori judgments, are neither necessary nor universal nor accurate. They lack, then, the a priori character that the philosopher from Königsberg intends to attribute to them.

A similar conclusion could have been reached without invoking the factual results of the natural sciences. Even without mentioning experimental physics, theoretically it would have been possible to infer that the concept of “quantity of matter” did not have to exhaust our understanding of those systems where bodies are subject to modifications. The existence of even more fundamental concepts than that of mass is perfectly conceivable, and examining this possibility should have unveiled the insufficiency of the principle of conservation of the quantity of matter to elucidate the evolution of a physical system (as discovered by Einstein in 1905, when he merged the notions of mass and energy into a unified category).

Likewise, the idea that action and reaction must be equal, as Newton's third law establishes, cannot be consecrated as an a priori judgment, imperative for the rationalization of a physical system (that is, for the formalization by which human understanding subjects a phenomenal multiplicity to an intelligible unity), but as a truth susceptible of empirical validation. In fact, it could be false, a case that would require the use of other explanatory principles. Hence, these propositions represent purely synthetic judgments, amenable to the rigorous scrutiny of experience and an adequate formulation, which inserts them in a systematic exposition of our knowledge of the physical domain.

In fact, glimpses of those conjectured synthetic a priori judgments cannot even be found in metaphysical propositions endowed with apparent necessity, universality and certainty, such as “the whole is greater than the part.” Indeed, it is possible to formalize a whole that is equal to the part, as the study of certain infinite sets has highlighted after Cantor's pioneering work. Furthermore, any set has the empty set as subset; but in an empty set it is ineluctable that the cardinality of the whole - the set - equals that of the

¹² Indeed, how could we know that something is actually perfect? What is the referent on whose standard the judgment about this perfection is based? Any object can be conceived as perfect in its present shape, because of any object we can form an idea which, taken in itself, appears as completely determined within its own conceptual limits, and thus as “perfect.” Of course, we can imagine different universes, in the sense of imagining different ways in which the universe could be structured; however, in this process of expanding our imagination we may be forgetting certain minuscule details that perhaps impede those alternative universes from actually existing. For example, and if we constrain our analysis of perfection to the mathematical realm, it is clear that number one is perfect in its conceptual form; 100 is not more perfect than 1 for simply being quantitatively larger. As a consistent logical entity, 1 is perfect in its domain. Analogous considerations could be applied to any idea that is consistent, that is, well defined.

part - its subset-. The validity of the proposition will depend, in sum, on how we define the notion of a “whole.”

Kant's position is remarkably close to solipsism, because the triad of universality, certainty and necessity that he seeks to impose upon reality leads him to the conclusion that these three notes, capable of safeguarding the robustness of our knowledge, actually arise from the subject, thereby emanating from the internal and a priori structures of human understanding. Therefore, there is no guarantee that they exist independently of the subject. This conceptual gap contradicts the very nature of that which should be considered as necessary, universal and accurate, because it means that one cannot identify these so deeply desired properties outside of our own cognitive architecture. But, after all, we merely constitute a minimal fraction of the universe, a portion that, by itself alone, cannot ensure the categorical validity of its subjective projections.

Only a mind that had been able to contemplate the totality of the universe and the totality of possible ideas, only a mind that had at its disposal the complete list of potential forms that reality and thought can adopt, could boast to have discovered authentically universal, necessary and certain properties. The human spirit, forced to navigate between finitude and uncertainty, can only aspire to tend asymptotically towards that noble and recondite purpose. This is done through the development of flexible, rigorous and self-correcting conceptual systems. Their aim is twofold: to subsume the highest possible number of objects and relations, in order to identify strong connections in the study of mental and material processes, and to design self-amplifying models, of growing intension (and thus of greater semantic depth) and extension (that is, universality, so as to encompass more objects of the world and the mind).

Hence, there is no need to accept synthetic a priori judgments to account for the possibility of science. A proposition does not need to be blessed with the features of universality, necessity and certainty to offer true knowledge (it seems, in fact, impossible to attain complete certainty beyond the realm of purely analytical judgments, which may simply mask vast tautologies). In any case, it may be important to realize that the human mind can formulate meaningful statements, in which it is possible to subsume the largest potential number of referents. Thus, in a relatively small set of consistent propositions, one may condense the highest amount of information about objects within the limits of our real and possible experience. Indeed, the Kantian attempt to solidly establish the magnificent architecture of human knowledge is praiseworthy, but in its boldness it introduces a series of apriorisms that denaturalize scientific activity. Of course, it is necessary to understand how the human mind works through its different faculties - reason, imagination ...- to conquer the formidable achievement embodied in the natural sciences. For this reason one should profess great hopes in the results of research in the cognitive neurosciences. Nevertheless, the character of scientific activity is clarified, first of all, by paying attention to the methodology followed by scientists themselves, to the procedure that has allowed humanity to obtain such important and multiplicative discoveries, to the way in which the mind designs models capable of encompassing, in an ever more profound and meticulous way, the exuberant variety of phenomena that are present in the universe.

Thus, understanding cannot be regarded as the legislation of nature, as Kant proposed, but as a faculty that, being in constant reciprocity with natural phenomena, strives to extract patterns and regularities, *forms* that subsume the differences by inserting them in common schemata. This goal is satisfied through models of representation, fine-tuned in interaction with the external world. The unity of apperception should therefore

be conceived as the foundation of phenomenal regularity only in first instance (which would converge into Kant's transcendental sphere). A deeper analysis will reveal that this capacity to unify the diverse (a feature that probably constitutes the most fecund and admirable property of the human mind) does not impose a priori order and regularity in nature, beyond the formal requirements of logical consistency; rather, it possesses the ability to infer potential universals from given particularities, by mirroring the very unfolding of the world, its spatiotemporal development, with which it finds itself in constant reciprocal exchange. The causal relation between the world and the mind, through sensibility, cannot, in short, be imposed a priori by the internal forms of our subjectivity. I need to accept that objects act causally on me through experience; otherwise, I would never identify a logical connection between my world and the world, between my subjective sphere and the extra-mental objectivity that I seek to know.

Again, it is necessary to insist that, according to the model that has just been proposed, the mind does not impose despotically categories on reality. On the contrary, it processes the information received from the world through categories flexible enough to adapt themselves to any possible manifestation of the real, as shall be discussed in the following sections, especially in the chapter devoted to examining the nature of scientific explanations.

A cognitive system powerful enough to understand the world must thus obey an optimum interplay between articulation (the capacity of ordering and relating) and flexibility (the capacity of adaptation to the requirements posed by the particular entities that fall under these logical groups), or between a universalizing and a particularizing principle. What one therefore seeks in the development of a system of logical categories (seen as basic elements) and rules (seen as functions applied over those basic elements, through which it is possible to combine them) is a structural minimum that suffices for a functional maximum. This process can be interpreted as a crystallization of logical adaptability, such that a logical category may be reformulated to satisfy certain demands stemming from the objects there being analyzed, as long as such instance of reshaping is legitimate on the grounds established by the same logical system. Hence, it is meant to incorporate a high degree of combinatorial power from an elementary number of constituent elements.

LOS SENTIDOS DEL SER¹³

1.1. La relación del ser consigo mismo

Antes de iniciar nuestro análisis sobre la mismidad del mundo y su desafío por la conciencia resulta conveniente que nos detengamos en el examen de los *sentidos del ser*.

Al emplear la expresión “sentidos del ser” no nos referimos a la cuestión clásica asociada a los significados que adopta el “ser” en, por ejemplo, Aristóteles, gracias a su “descubrimiento” de la analogía (tema abordado con notable profundidad por Brentano)¹⁴, ni al estudio de las categorías contempladas por la metafísica clásica (los modos de atribución), ni a ninguna temática vinculada a la ciencia lógica. Tampoco aludimos a la elucidación de la idea de ser en Heidegger, pues ésta, por concepto, no podría subsumirse en una noción previa y esclarecedora.

El propio Heidegger advierte contra toda pretensión de identificar el ser con lo más universal, con lo indefinible o con aquello que es evidente por sí mismo, para acusar, de hecho, a toda la tradición ontológica occidental (ya desde Parménides, lo que incluiría a las cimas más altas de la metafísica, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, Descartes, Leibniz y Hegel) de haber encubierto y “oscurecido” el ser, pero sin ofrecer otra alternativa que su dilucidación en el “ser-ahí” que se interroga por el ser (la analítica ontológica del *Dasein*, como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general). Esta sugerencia, tan antropocéntrica (e incluso de cadencia solipsista) como ciertas aseveraciones típicas de la filosofía clásica, incurre en un flagrante círculo vicioso, porque el sentido del ser del *Dasein* se erige en clave hermenéutica del ser, y el ser se convierte entonces en “aquello por lo que se pregunta el *Dasein*”. En consecuencia, el ser no se capta en su pureza, en su poder *creador*, sino tan sólo en la problemática existencial concreta que afecta al ser-ahí.

Los principales prejuicios que, en opinión de Heidegger, “suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser” hundirían sus raíces más profundas en la ontología antigua, y consistirían fundamentalmente en tres: “el ‘ser’ es el concepto ‘más universal’ (...). El concepto de ‘ser’ es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad (...). El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores (...). El ‘ser’ es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del ‘ser’, y esta comprensión resulta comprensible ‘sin más’ (...). La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser,

¹³ Extraído de *Conciencia y mismidad* (Dykinson, 2013), II, 1 (segunda edición, 2020).

¹⁴ Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1862.

sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta”¹⁵. Sin embargo, Heidegger hará consistir el ser en el planteamiento mismo de la pregunta, por lo que subsumirá el ser en la capacidad interrogativa de la conciencia. No lo aprehenderá en su pureza, en su incondicionalidad, en su *libertad*, sino ligado siempre a la problematicidad inescrutable que lo envuelve: el ser como problema endémico, en cuya “indefinición” radicaría su más sentido más hondo.

Si Hegel expande la subjetividad trascendental kantiana al proyectarla como desarrollo histórico del espíritu, Heidegger también contribuye a abrirla y a rescatarla de su confinamiento al ámbito apriorístico de las formas puras, pero no en la dirección de una historia universal que se despliega dialécticamente, sino en el plano de la facticidad del *Dasein* como existente en un mundo cuyo horizonte trascendental no es otro que el tiempo. De preguntarnos por las condiciones de posibilidad del conocimiento pasamos así a interrogarnos por las condiciones de posibilidad de la existencia del ente que se cuestiona el sentido del ser, y a elaborar una analítica ya no trascendental, ya no preocupada por la elucidación de los conceptos *a priori* con los que opera el entendimiento independientemente de la experiencia (esto es, en su faceta pura y no empírica, lo que permite acometer una deducción trascendental de las categorías), sino primorosamente fáctica, volcada al esclarecimiento de la existencia de un ente concreto arrojado al mundo. Sin embargo, no basta con preguntarse por las condiciones de posibilidad de la existencia; menos aún con circunscribirlas al análisis de la existencia y de la historicidad de un ente concreto como es el *Dasein*. Es imprescindible engrandecer el horizonte mismo de la pregunta hasta cubrir las condiciones de posibilidad del ser en sí, es decir, de lo que hace posible que el ser sea, y por ende del fundamento más allá del cual no sólo el pensar humano, sino el mismo ser resultarían inviables: la posibilidad radical del ser precisamente en su frontera con lo imposible. Comprobaremos que es en la idea de *creación*, como ampliación del espacio de posibilidad del ser y ensanchamiento de sus condiciones previas, donde reside necesariamente (y, por ello, *paradójicamente*) ese fundamento que permitiría la continua superación del ser por sí mismo, y por ello su continua *autofundamentación*, ahora contemplada como libertad de ser, que es la posibilidad máxima. De esta manera, lo posible resplandecerá en la base misma del ser, como su verdadero fundamento: lo *posible-creador*, o lo *creable*, que florece en el límite.

Por otra parte, un análisis fenomenológico, en sintonía con el planteamiento filosófico delineado por Husserl, conduce a poco. Ya en sus *Investigaciones Lógicas*, Husserl pretende fundar una “ciencia de la subjetividad trascendental” que actúe, de algún modo, como “pilar apriorístico” de las ciencias empíricas. Su búsqueda de una psicología pura, de una ciencia de los fenómenos tal y como aparecen ante la conciencia, evoca la tentativa cartesiana de alcanzar una certeza indubitable que ha de apelar, necesariamente, al yo consciente que piensa el mundo, con el evidente riesgo de sucumbir al solipsismo y a la imposibilidad de probar la existencia de otras mentes.

La fenomenología puede concebirse entonces como una revitalización más sofisticada del racionalismo moderno, a través del intento de llegar a una “ciencia trascendental” sólidamente fundada. Sin embargo, algunas de las nociones supuestamente científicas con las que opera esta tendencia filosófica se nos antojan vagas, o cuando menos escasamente clarificadoras. Así, un término tan importante para la escuela fenomenológica como el de “intencionalidad”, redescubierto por Brentano y cultivado (quizás con importantes diferencias conceptuales) por la escolástica medieval, ¿qué

15 *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2009, 24-25.

explica y qué define realmente? No mucho. Si, de acuerdo con Husserl, “en todas las vivencias anímicas puras (en el percibir algo, en el recuerdo de algo, en el imaginarse algo, en el alegrarse por algo, en el juzgar sobre algo, en el querer algo, en el esperar algo, etc.) yace de origen un estar dirigido a... Las vivencias son intencionales”¹⁶, ¿no habremos de admitir que esta característica es propia de todas las acciones transitivas, cuya ejecución exige un objeto directo? Además, cuando la conciencia es consciente de sí misma, es decir, de nada distinto a ella (ella misma se convierte en su propio objeto), ¿no se viola el principio fenomenológico de que la conciencia siempre es “conciencia-de” tal o cual objeto? Al menos deberá aceptarse que ese desdoblamiento de la conciencia la convierte a la vez en *noesis* y *noema*, en sujeto y objeto simultáneos, en algo igual y distinto de sí misma, en una aparente contradicción ontológica, como trataremos de argumentar en los siguientes capítulos.

El concepto fenomenológico de intencionalidad remite, sin resolverlo, al núcleo del problema de la dualidad de mundos: material/causal y mental/libre. Pero ¿reside en la intencionalidad lo específico de los fenómenos psíquicos? A todas luces no, primero porque referirse a algo no es exclusivo de ellos (sobran ejemplos en la naturaleza de entidades cuya comprensión exige referirlas a otras), y segundo porque la “posesión inmaterial” de las formas equivale a su representación, ampliamente estudiada por la moderna neurociencia y cuya elucidación exige plantearse, como en la filosofía trascendental kantiana, las estructuras mediante las cuales la subjetividad aprehende el mundo exterior a ella. Este aspecto no invalida la constatación de que la subjetividad ha de desempeñar el papel (dotado de una complejidad inmensa, todavía no esclarecida ni por la neurociencia ni por la filosofía) de condición de posibilidad de la percepción en cuanto tal (como sugiere el “*binding problem*”), pero no parece que las reflexiones fenomenológicas aporten de suyo una contribución neta a esta vasta dificultad. Refugiarse en discusiones terminológicas y en exposiciones circulares de la fenomenología que, en último término, regresan a sus fundamentos iniciales, sin justificarlos, sirve de poco, si no es para claudicar ante una de las mayores tentaciones que acecha a todo pensador: la verborragia (atribuible más a sus discípulos que al propio Husserl) y el oscurantismo deliberado.

Resulta legítimo incidir en la imposibilidad de soslayar el rol ejercido por la subjetividad en todo análisis que afecte a las facultades superiores del psiquismo, porque, en caso de hacerlo, no se explica verdaderamente quién actúa, quién decide, quién percibe, quién siente... Sin embargo, ¿es acaso necesario fundamentar una hipotética “ciencia trascendental” de la subjetividad? Ni siquiera nos preguntamos si es posible, sino si es útil. Las ciencias empíricas progresan sin contar, como extraña compañera de viaje, con esa anhelada “ciencia trascendental” que fundamente la ciencia de lo subjetivo sobre principios imperturbables. La psicología puede proseguir con sus investigaciones sin necesidad de beneficiarse de las conclusiones de una profetizada ciencia trascendental o “psicología pura”, en la que Husserl depositara tantas y tan profundas esperanzas, hasta el punto de escribir: “la psicología pura suministra el necesario fundamento apriorístico para la psicología empírica por lo que toca a lo puramente anímico”¹⁷. ¿Qué resultados, inasequibles a la psicología, a la neurociencia o a las filosofías de corte trascendental - cartesiana, kantiana, neokantiana, etc.-, nos proporciona la fenomenología? Su método de “*epojé* trascendental”, ¿ofrece una auténtica revelación sobre la constitución del *yo*,

16 *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México 1990, 39.

17 *Op. cit.*, 44.

revestida de una hondura, un alcance y un carácter sistemático tales como para merecer el calificativo de “ciencia”?

No parece, en definitiva, que la fenomenología husserliana sea capaz de extender la reflexión filosófica más allá del *ego cogito* cartesiano. Los resultados más interesantes a los que llega en campos como el estudio de las emociones, de la religión y de los valores se deducen igualmente desde una reflexión filosófica que no pretenda erigirse en “ciencia trascendental”, sino que combine observación empírica con interpretación creativa. Quizás estribe en su crítica del psicologismo, heredero natural del empirismo británico, el principal foco de interés de la obra de Husserl, como por ejemplo ocurre con sus inteligentes ataques al principio de asociación, al intento de John Stuart Mill de considerar el principio de no-contradicción como una mera generalización empírica y a las incongruencias del escepticismo relativista, presentes en las secciones iniciales de las *Investigaciones Lógicas*. No hemos de olvidar, empero, que los grandes empiristas, como Berkeley, Locke y Hume, lejos de adoptar una actitud ingenua con respecto al mundo experimental, efectuaron una refinada ponderación del modo en que el sujeto cognoscente interacciona con la realidad “objetiva”, “externa”, para abogar por una postura de tintes constructivistas. No desdeñaron, por tanto, lo referido al “mundo” constituido por el sujeto, aunque sí relegaran la centralidad de lo “trascendental”, de la condición de posibilidad del conocimiento, que, si se acepta, seguramente implique conceder una posición “irreductible” a la subjetividad, frente al influjo causal del mundo exterior.

Demasiado elevadas eran las intenciones iniciales de Husserl (“fenomenología’ designa un nuevo método descriptivo (...) y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”)¹⁸ a la vista de los modestos logros conquistados en la esfera de los conocimientos sólidamente establecidos. De hecho, la fenomenología se ha comportado como un agente menor en las grandes discusiones sobre la fundamentación de la matemática (Frege, Hilbert, Whitehead, Russell, Gödel...) y sobre la filosofía de la ciencia que han surcado el siglo XX. ¿Qué ciencia, más allá de ella misma, ha conseguido fundamentar la fenomenología? ¿La lógica, la matemática, las ciencias naturales? Toda fundamentación fenomenológica de las ciencias se limitaría necesariamente a poner de relieve la dependencia entre el conocimiento de los mundos material e ideal y el *ego cogito*, pero ¿constituye esta “evidencia” una fundamentación en sentido estricto?

Ni la fenomenología ha sido capaz de fundamentar ninguna ciencia ni, en el terreno puramente especulativo, ha coronado la meta (expresamente enunciada por Husserl) de superar las antítesis tradicionales entre, por ejemplo, subjetivismo y objetivismo, racionalismo y empirismo o concepción teleológica y causalista del cosmos. Toma partido nítidamente (y no es que lo estimemos ilegítimo) por una de las opciones, en su caso, el subjetivismo, el racionalismo y la perspectiva teleológica.

La mejor aplicación de la fenomenología la realizó Heidegger en *Ser y Tiempo*: si pretendemos llegar “a las cosas mismas”, “*zu den Sachen selbst*”, tal y como nos exhortaban Husserl y el movimiento fenomenológico, topamos irremediabilmente con el mero “estar-ahí”, con el ente arrojado al mundo. Todo eventual examen queda constreñido a iluminar las características de ese “estar-ahí”, que se resumen fundamentalmente en dos: el estar-en-el-mundo y la indisoluble relación entre el ser del *Dasein* y la temporalidad. Poco más se puede afirmar. La fenomenología, en rigor,

18 *Op. cit.*, 59.

“muere” con *Ser y Tiempo*, “fallece” a causa de su propio éxito, sucumbe ante la osadía que ella misma ha manifestado: el coraje de atreverse a sondear las “cosas mismas”, pues “la cosa misma” no es otra que el *Dasein* y su condición de ente “caído”, abocado a la muerte, que proyecta de acuerdo con las posibilidades atesoradas, para cuidar de sí mismo y del mundo circundante. El anhelo que alberga la fenomenología de estudiar las cosas tal y como se presentan ante la conciencia, para seguir la senda señalada por un proceso de “reducción fenomenológica” y contribuir a suspender, en un fecundo paréntesis, los múltiples prejuicios que nos impiden contemplar el fenómeno en su pureza, es noble y aleccionador, y se entiende en un contexto histórico marcado por la reacción contra el psicologismo y su radical relativismo lógico y epistemológico. Sin embargo, su destino, al menos cuando se adentra en la reflexión sobre el existir humano (esto es, cuando se afana en convertirse en una antropología, y no sólo en una exploración de cuestiones parciales, como las que atañen al análisis de las emociones), difícilmente logrará sustraerse de la “fatalidad” ínsita a ese horizonte que expuso, con tanta brillantez, Heidegger en su obra maestra.

Por *sentidos del ser* aludimos al modo en que el *ser*, esto es, lo puro e irreductible, lo “incondicionado” (mas no ensimismado en esa “incondicionalidad”), el *poder*, en definitiva, que todo lo permea, se relaciona consigo mismo en su *crecimiento perpetuo* como ser. Esos modos se erigen en manifestaciones para la conciencia: en los significados que adquiere el ser para la conciencia, para el ser que “comparece no-compareciendo” y que busca el sentido más profundo del propio ser. Pero con respecto al ser, los sentidos no apuntan sino a los modos en los que el propio ser *se relaciona* consigo mismo: a su poder-ser “él mismo”; en suma, a su *poder-ser en cuanto ser*. En los distintos sentidos que adopta el ser se pone así de relieve su capacidad, su orientación hacia sí mismo, su “ser él mismo”. El ser “*se es*”, *ejercer su ser*, lo que conlleva, inexorablemente, el ejercicio de su *poder-ser*. En sus distintos modos, el ser exhibe, primero, “su ser”: la absolutidad de su “ser”, su centrarse en sí mismo. Y, segundo, como “poder-ser”, el ser muestra su apertura a sí mismo, su *libertad* para “ser”, su *potencialidad*. El ser “puede ser”, se “puede” a sí mismo en su “ser”: no sólo *se es*, sino que se relaciona consigo mismo como “poder-ser” ese “se es”. La potencialidad intrínseca que irradia el ser para sí mismo es aprehendida por la conciencia (por el ser en cuanto que “comparecer no-compareciendo”, como libertad radical para ejercer su poder-ser máximamente y así abrirse al no-poder-ser, a su negación, a su relativización, a la ampliación drástica de su espacio ontológico) como *manifestaciones del ser*, que son, en lo fundamental, las siguientes:

1) El ser-poder-ser

En su poder-ser, el ser se relaciona consigo mismo como “no fundamentado” en último término, esto es, como *libre*, como capaz de fundarse indefinidamente y de relacionarse ilimitadamente consigo mismo. El ser “se es” a sí mismo, “se posee”. El ser es, ante todo, *poder-ser*, porque “se puede ser”: ampara la virtualidad de “ser-se”. Este “ser-se”, cuyo sentido, dadas las limitaciones intrínsecas al lenguaje (que en todo caso no excluyen la posibilidad de “expresar todo lo pensable”, dado el grado de efabilidad inherente a cualquier lengua), no lo categorizamos cabalmente si no es a través de “incorrecciones gramaticales” flagrantes, converge con su *poder*: es su *potencialidad* de ser. Si el ser es, entonces el ser, en su más insondable y críptica pureza, no puede ser lo “inmediato indeterminado”, como adujera Hegel, sino lo que “continuamente puede

determinarse a sí mismo”: la susceptibilidad de “ser-se”, de “ser” en cuanto “ser él”. El ser “se puede ser”; por tanto, su poder-ser refulge de forma concomitante a su ser: el ser es, así, poder-ser.

2) El ser-nulidad

El ser-nulidad no consiste sino en el ser en cuanto que infundado en su ser, esto es, en cuanto que *carente de un fundamento que dimanase de su propio ser*. Dado que el fundamento puede ser cuestionado (para la conciencia no se alza ninguna frontera que cercene su capacidad interrogativa: se abre al no-poder-ser), el ser, en cuanto ser, aparece huérfano de una base ontológica firme que lo asiente en su propio ser. El ser se encuentra “suspendido” en su propio espacio ontológico, y esta indeterminación radical lo vincula inexorablemente al “no-ser”, a la nulidad, al vacío absoluto¹⁹. En su relación más básica consigo mismo, el ser es “no-poder-ser”: el ser no es, por cuanto no se halla fundamentado en su ser por sí mismo. Pende de un fragilísimo “hilo”. Sin embargo, esta fusión entre el ser y la nulidad, este “ser-no-poder-ser”, no se debe únicamente a la comparecencia del ser ante la conciencia (facultad que lo “niega”, lo “nulifica”), sino a la propia naturaleza del ser en cuanto ser en su modo primigenio. En efecto, esta relación del ser consigo mismo como nulidad *es fruto de su propia potencialidad*, esto es, de que el ser “se sea”, y “pueda ser-se”. Como relación consigo mismo, gracias a “ser” y, por tanto, a “poder ser”, el ser ya no se fundamenta sobre sí mismo, sino sobre lo que no es él mismo, en cuanto que mero “ser”. Se abre así a la nada, pero a una nada indisociablemente entrelazada al ser: a una nada “esclava del ser”, no a una nada “ensimismada” en su nulidad. La nada no es sino la manifestación del poder-ser del ser con respecto a sí mismo, pues se muestra continuamente susceptible de un fundamento siempre ulterior a sí mismo: la nada responde así a la *ulterioridad del ser*, a su “no-fundamentación”, cuya idiosincrasia resplandece como signo de su más egregia libertad, de su “poder-ser él mismo” y, por tanto, poder-ser “el no-poder-ser”. La nada es entonces deudora de la virtualidad más profunda que exhibe el ser.

3) El ser-comparecer

El ser-comparecer no es sino el mundo, su espacio-temporalidad, su poder-ser dimensionado, constreñido, “fijado” en unos límites (*trascendibles* por el propio ser-comparecer, pero márgenes, al fin y al cabo). El ser que se limita a sí mismo es por tanto el ser-comparecer, el mundo: “lo que está”, que para la conciencia se manifiesta como un “ser en el *hic et nunc*”, esto es, como un “mostrarse a la conciencia la espacio-temporalidad del mundo”. El ser-comparecer, el “mundo”, es un continuo limitado, donde todo atisbo de infinitud y de infinitesimalidad se disipa y sólo puede recuperarse mediante la conciencia, a través de ese mundo que, pese a comparecer, se convierte también en “no-comparecer” (se “cuestiona”, se “desafía”, para renegar de su finitud). El ser-comparecer es el ser que se “finitiza” a sí mismo, para relacionarse consigo mismo en cuanto que límite, en cuanto que “frontera”. Como tendremos oportunidad de argumentar

19 No hemos de olvidar que, de acuerdo con la teoría de conjuntos, el conjunto vacío es subconjunto de todos los conjuntos.

más adelante, el espacio-tiempo no constituye sino la espacio-temporalidad del mundo²⁰, esto es, la posibilidad que alberga el mundo de dimensionalizarse, de “limitarse”, de ser “finitamente”. “Lo que comparece” equivale a lo que generalmente entendemos por “realidad” en sentido positivo, en su “positividad” (al menos si por “real” nos referimos a “lo objetivo”, a “lo que está” y se limita a estar, a aquello que “meramente comparece”, justificado en su puro “yacer”, en su “estar ahí”). Lo real evoca aquí lo limitado, lo finito, lo que cristaliza en “comparecencia”, aun cuando es pensado por la conciencia. El resultado de todo acto de la conciencia es ya mundo. La conciencia, en cuanto acto, incoa un desafío al mundo, plasma un “no-comparecer”, pero todo acto lleva, concomitante, un “producto”, su concreción en un objeto, en un resultado cuyos efectos son necesariamente finitos, constreñidos a un límite, instalados en la espacio-temporalidad del mundo. El ser que “es limitadamente” no es otro que el ser-comparecer: el ser espacio-temporalidad que se define por su espacio-temporalidad, replegado sobre sí mismo para devenir mismidad, para desembocar en su “mero comparecer”, y fundarse en ese “mero comparecer”.

4) El ser-devenir

El devenir constituye la manifestación espaciotemporal de ese poder-ser que pertenece intrínsecamente al ser. Todo devenir representa un tránsito desde una comparecencia dada hasta una nueva, pero el resultado de ese movimiento conduce inexorablemente a una mismidad, a un retorno del ser que “se es” limitadamente, finitamente, sobre sí mismo. El ser *que se mueve*, esto es, el ser que ejerce su poder-ser espaciotemporalmente, ostenta su poder-ser ínsito en el *límite*, en el ser “finitamente”. Ser finitamente condensa una posibilidad del ser, al igual que “ser infinitamente” (esto es, ser “simplemente”: “el ser es” entraña una proposición infinita, irrestrictamente grande e infinitésimamente pequeña). Ser finitamente responde, por tanto, a la *libertad* que posee el ser de “ser-se”, de ser él. El ser-devenir del mundo no equivale sino a la virtualidad evolutiva que despliega el cosmos, a su capacidad de adquirir nuevos estados, esto es, flamantes formas de comparecer, al revestirse de espacio-temporalidad, de finitud, de susceptibilidad de fragmentación, de división, de “seccionamiento” en partes, despojado de la unidad informe para así “ser-se” como multiplicidad. El devenir exhibe primorosamente esa “multiplicidad” del ser-mundo, del ser que “comparece ahí”: su capacidad para entregarse a lo diverso, y para desafiarse a sí mismo en su moverse, en su poder-no-ser lo que “comparece ahí”, en una espacio-temporalidad dada. Pero este reto del ser-mundo con respecto a sí mismo se anula inmediatamente en la mismidad, en el ser-mismidad, en cuyo estudio nos detendremos a continuación.

Es preciso notar que, en realidad, el devenir se le antoja ilusorio a la conciencia. No han perdido atisbo de vigencia las profundas paradojas metafísicas esbozadas por Zenón de Elea, sobre las que tan sabiamente disertara Aristóteles. El movimiento, el devenir, “no puede ser”, si por “ser” entendemos exclusivamente el ser-comparecer y el ser-mismidad. En efecto: todo devenir es ficticio, pues siempre se ha permanecido en un estado, en una mismidad, en un *hic et nunc*. Jamás ha vivido el mundo suspendido en una especie de vacío que le permitiera emanciparse de cualquier estado, de cualquier mismidad, de cualquier “comparecer ahí”. Aunque exista el cambio, al analizarlo con mayor hondura se percibe que no puede consistir sino en un continuo de estados, esto es,

20 *Vide infra*: “el ‘*hic et nunc*’ del comparecer”.

en un continuo “comparecer”, en una continua “mismidad”. Jamás hemos abandonado el ser-comparecer y el ser-mismidad.

Sin embargo, el problema de este modo de razonar reside en la tiranía dictada por la conciencia, que pretende imponer esa irreductibilidad percibida en el *‘hic et nunc’* y así conculcar el devenir del mundo. Es cierto que el mundo, pese a aparentar moverse, evolucionar, “devenir”, en realidad se circunscribe siempre a un estado, a un límite, a una mismidad. Si el devenir radica en la negación de ese estado, de ese “comparecer”, para desembocar en la pura posibilidad, es cierto que “nunca” puede ser captado. No “vemos” movimientos, ni sentimos “transformaciones”: aprehendemos estados disonantes entre sí, múltiples, variables, pero estados, después de todo.

El devenir en cuanto tal resulta inasible, y elude toda tentativa de aprehensión por el intelecto, pues se evapora silenciosamente ante cada anhelo de “atraparlo”. Como difuminado, como preso de ineluctable delicuescencia, el devenir se diluye cuando la conciencia ansía capturarlo. Jamás topamos con el devenir en cuanto tal, sino simplemente con el ser-mundo en sus distintos estados, en sus diferentes formas de “comparecer” y de “ser él mismo”. Pero, nuevamente, no hemos de olvidar que la irreductibilidad característica del *‘hic et nunc’* constituye una imposición de la conciencia: es el mundo, en cuanto comparecer-hacia la conciencia, lo que se manifiesta como un “aquí y ahora” infinitesimal, irreductible, inasible. El mundo en cuanto tal, como ser que comparece, como mismidad, no es sino su espacio-temporalidad, y ésta es finita, no potencialmente infinita o latentemente infinitésima. Todo vestigio de “infinitud”, toda sombra suya que se cierna sobre el ser-mundo, es deudora de la conciencia: emerge como rúbrica de su huella y de su ambición de comprender el mundo. El ser-devenir no es ni el ser-comparecer ni el ser-mismidad, por lo que no puede aprehenderse según los cánones establecidos por el ser-comparecer y el ser-mismidad (que se muestran ante la conciencia como un “comparecer aquí y ahora”, como un “ser él mismo”)²¹.

El ser-devenir no es sino la posibilidad que alberga el ser de relacionarse consigo mismo en cuanto que distinto, en cuanto que diferenciación con respecto a sí mismo en lo finito. Se circunscribe, sí, a límites, pero ejerce su poder al variar en el seno de esos límites. El ser-devenir manifiesta entonces el inderogable poder del ser, que ni siquiera en su poder-ser finita y limitadamente se halla privado por completo de su poder-ser, de su “poder ser-*se*” (para continuar en relación consigo mismo, sin tener por qué agotarse en la mismidad del mero comparecer). El devenir remite así a la *libertad* del ser consigo mismo. Cabe devenir porque el ser “puede ser-*se*” en cuanto que mutable, en cuanto que acontecimiento pasajero, indigente con respecto a sí mismo, partícipe de la variabilidad. Esta observación nos retrotrae, nuevamente, a la espacio-temporalidad del mundo, a su finitud. Lo finito es lo susceptible de ser “dividido”, aprehendido en “partes”, aun sin desprenderse de su condición de “totalidad” que entrelaza y vertebrata las partes. La conciencia jamás aprehenderá el ser-devenir, porque, como “comparecer no-compareciendo”, su ser se define por su desafío a toda mismidad, a todo mero “comparecer”, por cuanto *adolece* de una posibilidad de cuestionamiento irrestricto, de un “retar” ilimitadamente lo dado. Pero para lograrlo ha de proyectar categorías infinitas sobre la finitud, y así anularla, subsumida en la rigidez del concepto, que “puede” abrirse a lo infinito. Para ello ha de cuestionar “lo dado”, y lo dado converge siempre con el ser-comparecer, cuya posición resplandece también como ser-mismidad, como su “ser él mismo” finitamente.

21 *Vide infra*.

Nunca *es dado* el devenir. Más bien, lo que hace el devenir es vincular lo dado, las partes de las que es susceptible el ser-comparecer con arreglo a su finitud. El devenir encapsula el poder de lo finito, su libertad, la virtualidad de las partes para relacionarse recíprocamente, pero la conciencia capta infinitudes: el *'hic et nunc'* que siempre podría escrutarse indefinidamente, interrogado en su mismidad, por limitarse a “estar ahí”. El “mero comparecer” se muestra a la conciencia como potencialmente infinito: es inagotable, y siempre cabe interrogarlo, desafiarlo en su mismidad, en su simplicidad, en su “positividad”. La materia se manifiesta entonces ante la conciencia como potencialmente infinita e infinitésima, cuando en realidad consiste en finitud, en espacio-temporalidad, en partes que se relacionan dinámicamente consigo mismas. Esta relación dinámica, este ser-devenir suyo, es, en cualquier caso, finitud: es “inaprehensible” por la conciencia, ávida de lo infinito y hambrienta de lo infinitésimo. La conciencia puede afanarse en captar la ligazón que hilvana estados distintos, para así vislumbrar el devenir, pero jamás “atrapa” el devenir en cuanto tal. Contempla, sí, variabilidad, pero no consigue explicar (en su sentido ontológico más profundo, no en la intelección científica por medio de causas y de efectos, que no “penetra” en el núcleo de inteligibilidad de lo real, en el concepto propiamente dicho) el surgimiento de esa profusión, si siempre han existido “estados”, un “comparecer ahí”, mismidades. “Ve” estados, mas no el “tránsito” que lleva de uno a otro, pues todo tránsito lo aprehende como “objetivado” en un “aquí y ahora”, en una estructura potencialmente infinitésima para la conciencia. Es por ello incapaz de concebir lo discontinuo. Para la conciencia *“natura non facit saltus”*, pues todo lo subordina a la continuidad, que no es sino la *infinitesimitud*, la indiferencia, la inmersión de toda parte en la unidad primigenia e infinita, en cuyos mares se evapora lo finito.

En un plano epistemológico diferente, pero estrechamente relacionado con lo que acabamos de observar, es preciso distinguir entre continuidad energético-material y discontinuidad estructural y funcional. El tránsito de un estado a otro puede comportar una discontinuidad a nivel estructural y funcional (los *puntos críticos* con que topamos en la práctica totalidad de ámbitos del conocimiento humano), pero no en la esfera energético-material. No puede existir un *vacío* de materia-energía entre un estado y otro (pertenecientes a un mismo *campo fundamental*), sino sólo una disposición estructural y funcional distinta, que nos obligue a postular una discontinuidad cuantitativa y cualitativa. Esa nueva organización estructural y funcional no puede emerger de la nada. La materia-energía que la integra ha de permanecer en estricta continuidad con los estadios anteriores de materia-energía. Sin embargo, la disposición de ese conjunto de materia-energía es susceptible de adoptar formas estructurales y funcionales que establezcan un hiato, una discontinuidad, una ruptura con lo precedente. La razón que subyace a este fenómeno no es otra que un diferente modo de relacionarse las partes entre sí en el seno de un conjunto dado, algo que puede generar una asimetría interactiva con respecto al estadio anterior, traducida en una discontinuidad estructural y funcional.

Para la conciencia no existen “átomos” *stricto sensu*, y el hecho de que la ciencia enseñe que la materia se compone de partículas elementales, por prolijo que se nos antoje el elenco “provisional” que de ellas ofrece el modelo estándar, no refuta esta evidencia. No podemos “imaginar” el átomo o la partícula subatómica última (si esta entidad carente por completo de estructura interna llegara algún día a desvelarse, tal que la pléyade de partículas elementales hoy conocidas se clausurase definitivamente y ya no fuera posible identificar nuevos “actores” en el cautivador mundo de la física subatómica), porque siempre cabe *pensar más allá de su finitud*, “dividirlo mentalmente”, concebir una partícula aún más pequeña, aún más fundamental. La conciencia no puede desistir de interrogar ese hipotético “componente último” en su finitud, al estimarlo como

potencialmente infinitésimo. No concibe tampoco un “límite” al espacio-tiempo: el universo no puede verse constreñido por una frontera, sino que ha de ser posible franquear siempre lo dado. Tampoco puede alzarse un término para el tiempo, un cierre del mundo y de la historia, un día sin mañana. Igual de complicado le resulta imaginar un día sin ayer.

La constrictión del ser-finitud que es el ser-comparecer, como mundo en su mismidad, no puede ser aceptada por la conciencia, que siempre busca un *más* (o, en lo que concierne a la fundamentación, un *menos*), pues su desafío al mundo lo ejerce mediante su *infinitud* potencial, a través de su *poder* para pensar lo infinito y lo infinitésimo. Y, en efecto, toda noción puramente intelectual de un *límite absoluto e irreductible* en la constitución de los entes se enfrenta a dificultades insalvables. Así, Leibniz justifica la presencia de mónadas, sustancias absolutamente simples, con el argumento de que hay sustancias compuestas, agregados de simples, pero ¿cómo sabe que existen sustancias compuestas, cuando él sólo quiere basarse en un razonamiento meramente *a priori* y no en la evidencia empírica? No lo conoce por experiencia, sino por deducción formal. Sin embargo, en realidad se trata de una definición, porque la caracterización de lo simple y de lo compuesto depende de un cierto punto de vista. Un cuerpo físico puede contemplarse como una entidad compuesta, pero también como algo simple, en cuanto que unidad diferenciada. Siempre podemos proyectar las categorías de unidad y de multiplicidad sobre cualquier objeto. El único criterio en verdad convincente sería el empírico, como cuando la física contemporánea considera que una partícula es elemental e indivisible si no tenemos constancia de una estructura interna. En suma, lo simple y lo compuesto representan conceptos de nuestra mente. Es aquí donde la filosofía trascendental kantiana exhibe con nitidez su superioridad sobre la metafísica de Leibniz. Además, y en tanto que sustancias absolutamente simples, las mónadas no poseen cantidad, pero sí tienen cualidades. Cómo de un agregado de entidades puramente cualitativas puede surgir lo cuantitativo es algo que permanece inexplicado en su fascinante sistema deductivo del mundo. En el extremo opuesto encontramos el materialismo dialéctico de Engels, donde la cantidad se transforma espontáneamente en cualidad, sin esclarecer de manera persuasiva cómo lo hace, el mecanismo subyacente a ese proceso.

Expuestos a la disyuntiva metafísica entre cantidad y calidad, lo más sensato parece suponer que ambas se refieren, después de todo, al despliegue espaciotemporal de objetos físicos: la cantidad es la estructura, ubicada en un espacio-tiempo; la cualidad es la disposición que puede adoptar esa estructura, su organización y, consecuentemente, su movimiento interno o externo. Como la teoría de la relatividad general descubre una imbricación profunda entre las nociones de materia, energía, espacio y tiempo, no es osado sostener que, en su fundamento último, la cantidad y la calidad han de remitir a un concepto más básico, primordial e insoslayable.

La conciencia no comprende verdaderamente el mundo en su mismidad, en su finitud, porque se apresura siempre a desafiarlo, a negarlo en su mismidad, a cuestionar su finitud, su *ser-se* en cuanto límite, y precisa de una perpetua “profundización” o “ascenso” en el mundo. No puede renunciar a interpretar el mundo como una realidad inagotable, potencialmente infinitésima e infinita. No capta así la finitud, el límite, la frontera, la espacio-temporalidad del mundo, su ser-comparecer, su ser-devenir, su ser-mismidad, testimonios de la libertad del ser para relacionarse consigo mismo, también de forma limitada, finita.

El ser-devenir rubrica, después de todo, la finitud del mundo, en cuanto que ser-comparecer agotado en su mismidad, “ceñido” a su mismidad. Lo infinito no deviene: vive en su infinitud, y todo cambio es ilusorio, porque se volatiliza en esa infinitud. Lo infinito “ahoga” todo viso de finitud, de parcialidad, de limitación. Al bucear en aguas infinitas, la realidad se despoja de toda multiplicidad, y se indiferencia. Se desvanece así toda potencialidad de relacionarse consigo mismo en su distinción, como “partes” que integran un todo finito. Lo infinito absorbe toda parcialidad. Lo infinito es inmutable. Lo que deviene es lo finito, lo que *puede* cambiar, lo que *puede* adquirir un estado distinto, sin que esa transición se disipe en un océano saturado de infinitud, cuyas corrientes disolverían cualquier gota, cualquier hálito de “individualidad”. El mundo, como “comparecer” que se agota en sí mismo, en su propia mismidad, se “encierra”, pero finitamente, y por ello “deviene”, “muta”. La conciencia busca desafiar esa mismidad de manera radical, pues se afana en subsumir lo finito en lo infinito, la parcialidad en la totalidad-indiferenciada, en el *ser*, en la pureza insondable. Sólo cuando descubra el ser como ulterioridad, el ser como infinitud y pureza (que sin embargo se trasciende continuamente, aun en su infinitud, y que por ello también es capaz de limitarse), se abrirá decididamente al *novum*, a una novedad que “no cabe” en lo infinito (donde todo “está ya”), sino que lo rebasa. La pureza del ser es *creadora*, porque se desborda continua e infinitamente. Su infinitud no reside en un “estar ya” que diluya toda finitud, sino en un trascenderse ilimitadamente: en *crear*.

5) El ser-mismidad

El ser se relaciona consigo como mismidad al constreñirse a un estado: tan pronto como se “agota” y circunscribe su “ser-*se*”, su poseerse en cuanto ser, a una situación dada. La mismidad es intrínseca al mundo: el ser-mismidad no es sino el resultado del ser-comparecer que se convierte nuevamente en ser-comparecer, para distinguirse consigo mismo en cuanto espacio-temporalidad. El ser-mismidad, por tanto, rubrica la *potencialidad* del ser como ser-comparecer y ser-devenir. La mismidad equivale al comparecer en cuanto tal: al “estar meramente ahí”, a lo dado, a lo que se fundamenta en sí mismo, a lo que se culmina. En el ser-mismidad resplandece así el *límite* que el ser adquiere para “ser-*se*” finitamente. Ser-comparecer, ser-devenir y ser-mismidad, pese a entenderse (cuando la conciencia se esfuerza en aprehenderlos) como sentidos distintos del ser, constituyen en realidad tres proyecciones de un mismo fenómeno: el ser-mundo, el ser dotado de espacio-temporalidad, que “se es” en cuanto que limitado, en cuanto que dimensionalizado.

El ser-mismidad es, por tanto, el ser-comparecer, por cuanto se limita a comparecer: el “mero comparecer” del ser-comparecer se entiende como ser-mismidad. Un sentido del ser no instaura un nuevo “nivel” ontológico, como si el ser se viera abocado a conquistar, de modo inexorable, una serie consecutiva de estadios. Si el ser tuviera que obedecer a esa necesidad, propiamente “no sería”, pues ser implica “ser libre”, conlleva ejercer su poder-ser, entraña “ser-*se*”. Por ello, nada puede definir de antemano qué senda ha de tomar el ser, ni en qué consiste el término (parece de hecho imposible que se alce una clausura radical del ser, pues el ser converge con su poder-ser: es su “ser-*se*”, su libertad; este aspecto remite necesariamente a la posibilidad perpetua, a la ulterioridad, a la viabilidad de franquear cualquier barrera, para “ser”, en cuanto que ausencia de una frontera ontológica última) de su *vida* (el “vivirse a sí mismo” del ser, esto es, su “ser-*se*”, su libertad). Nada puede forzar la “trayectoria” por cuyos cauces ha

de discurrir el ser: el ser “se es” libremente, y no posee ninguna meta, más allá del ejercicio de su poder-ser. Los sentidos captados por la conciencia no son sino manifestaciones de cómo puede proyectarse ese poder-ser, pero ni agotan los modos posibles del ser ni responden a la verdad más profunda del ser: a saber, que el ser es “su ser”, su “ser-*se*”; condición que frisa, después de todo, con lo indefinible, con lo inaprehensible, bañada de tanta y de tan radical trascendencia que desafía todo concepto e incluso toda intuición. La conciencia comprende, sin embargo, que el ser es su poder-ser: el ser es *poder*, una relación consigo mismo, y es aquí donde se enciende la luz de la creatividad.

6) El ser-conciencia

El ser-conciencia se refiere al mundo que se desafía a sí mismo. El ser-conciencia se alza, por tanto, como el “comparecer no-compareciendo”, esto es, como el reto categórico al mundo en su mismidad: como la insatisfacción pura respecto de lo dado; como el anhelo descomedido de un “más”, de un *novum*; como la sed de libertad y el hambre de creación. En cuanto que ser-conciencia, el ser “se es”, se relaciona consigo mismo como “para-sí” frente al “en-sí”, frente a la mismidad del mundo. Así, es en el ser-conciencia donde ejerce el ser su poder-ser como *pregunta*, esto es, como libertad de cuestionamiento de lo dado. El ser se afana en comprenderse, en contemplarse y en amarse, porque se desafía a sí mismo de modo radical, y se abre a la creación. El ser-conciencia rubrica la insatisfacción del ser consigo mismo, su perpetuo deseo de “más”, su disposición a franquear toda frontera, sin sucumbir ante límite alguno. El ser-conciencia plasma por ello la profunda escisión que existe en el seno del propio ser, y manifiesta entonces su libertad más honda y pujante: la de ser “para sí”, la de no conformarse con lo dado. De esta manera, se sumerge en sí mismo mediante el cuestionamiento, a través de la fuerza desplegada por el entendimiento y canalizada por la voluntad. En el ser-conciencia, el ser se busca como infinitud, como unidad, como fundamento (pero como fundamento libre, que no se funda sobre sí mismo, pues pende de su poder-ser, de su apertura a “lo otro”, al “no-poder-ser”). En el ser-conciencia, el ser se abre radicalmente a la pregunta, y se interroga incluso en su fundamento más profundo (¿por qué el ser, después de todo?), para llegar a cuestionar el cuestionar mismo, en la más elevada de las interpelaciones: ¿por qué el *porqué?*, es decir, ¿por qué la posibilidad ilimitada de formular preguntas?; ¿por qué esa apertura indefinida a lo interrogativo?

7) El ser-libertad

La libertad constituye la expresión por antonomasia del “ejercer su propio ser” por el ser: del “ser-*se*”. El ser se relaciona consigo mismo como libertad en cuanto que *poder*, en cuanto que potencialidad, cuyo carácter permite al ser “vivirse a sí mismo”.

En la libertad destaca “el ser para sí mismo”, por lo que es en ella donde despliega el ser toda su pujanza. El ser libre se precipita fuera de sí, se abre radicalmente y abandona toda mismidad. Sin embargo, en virtud de su libertad puede adquirir, “libremente”, mismidad, puede limitarse a “comparecer”, y a deleitarse en ese comparecer. El ser se abre a sí mismo en su libertad: “libre” para ser, libre para disponer de su poder-ser. El ser “se vive” como individualidad, y concentra todas sus energías en su unidad-totalidad,

para vencer cualquier viso de fragmentación, cualquier atisbo de fisura que pueda imperar en su seno, cuya eclosión no reflejaría, en el fondo, sino esa misma libertad que el ser alberga para “dividirse a sí mismo”, para “parcializarse”.

El ser se vive unitariamente en su libertad, y por ello es *ética*, pues entraña relación consigo mismo para desplegar al máximo su poder-ser, su pujanza, su valentía. La *ética* del ser alude a su poder-ser subjetivo, a su capacidad de entregarse a una norma que lo preserve en su libertad. La *ética* del ser como ser-libertad no rubrica sino la condición de posibilidad de su ejercerse como libre. Para “poseerse” libremente, el ser ha de someterse a sí mismo, ha de subordinar su fuerza, su infinito ímpetu, a un límite, a una sobriedad que lo atempere, al comedimiento inspirado por una frontera desde la que sea factible no cesar de “poseerse” en plenitud, tal que el ser-libertad no emerja como un poder arbitrario e incluso destructivo, sino como un *poder creador*.

Como ser ético, el ser-libertad remite al compromiso del ser con su propia libertad. Ataño así a su determinación de ser libre, dimanante de su más profundo poder-ser. Pero para ser libre, para ejercer auténticamente ese poder-ser tan exuberante, ha de otorgarse una *ética* (como advirtió con tanta perspicacia Kant: en virtud de su libertad, el sujeto, de manera autónoma, se vincula a la ley moral, a lo incondicionado, a una luz que fascina ilimitadamente a su razón, por mostrarse como *verdad libre e inagotable*; universaliza la práctica de su libertad para gozar de una libertad auténtica, ya no constreñida por el límite que establece su propia libertad, su propio desbocamiento egoísta), ha de plegarse ante sí mismo y entregarse a su propio poder-ser en cuanto que “norma”. La *ética* del ser apela por tanto al ejercicio de su libertad: el ser asume su *ética* para alcanzar la libertad, para “responder” ante sí y alzarse como “digno de sí”. Es consustancial a la libertad una *ética*, cuyo fundamento apunta al mantenimiento de esa misma libertad: a una libertad “libre”, que exige su “control”, su “sacrificio” por el sujeto. Para “ser-se”, para “poseerse” y ejercerse máximamente como libre, el ser-libertad se convierte así en ser ético.

8) El ser-solidaridad

La solidaridad equivale a la libertad no ensimismada, a la “libertad libre”, no esclavizada por la majestad de su poder-ser, por su propia grandeza, sino *entregada, sacrificada*, dispuesta a amar, a unificar lo múltiple (preservado ahora en su diversidad, pero dotado de un fin común, de una meta). Se trata de la libertad universalizada, de la libertad ejercitable por todos. El ser-solidaridad colinda así con la universalidad, con el hermanamiento, con la apertura al otro y con la aceptación de su alteridad, para fraguar, juntamente, lo nuevo: para abrirse a *crear*.

Como solidaridad, el ser despliega su objetividad, su posibilidad de aunar lo distinto en el firme suelo ofrecido por el propósito común. La libertad, aun como expresión máxima del poder-ser ínsito al ser, del ser como capacidad para vivirse, para “ser-se”, se manifiesta principalmente como *potencia subjetiva*: ser-libertad significa “puedo ser libre”, “puedo orientar el ser en esta o aquella dirección”, “puedo abrirme a lo distinto”, “puedo crecer”, “puedo crear”; rubricado, todo, con el sello de la voluntad: “quiero ser libre”, “quiero tomar tal o cual senda”, “quiero crecer”, “quiero crear”. En la libertad, el ser se entrega a sí mismo, “es para sí”, pero en la solidaridad, el ser integra lo “en-sí” y lo “para-sí”. Por ello, irradia armonía, coherencia y orden. Ya no alberga como anhelo fundamental el desafío, ni siquiera el reto a sí mismo, sino que busca convivir, participar, expandir sus energías de tal modo que se universalicen, y derramen su fulgor

sobre todos los “seres”, sobre el ser en su pluralidad. En la solidaridad, el ser se vive “pluralmente”, y no sólo “individualmente”.

En cuanto que solidaridad, el ser, susceptible de fragmentarse (esto es, de asumir su *tensión creadora*, su *relación entática*) en virtud de su poder-ser más íntimo, se reconcilia consigo mismo, al tiempo que logra su apertura, sin clausurar el horizonte de esa reconciliación. El ser desemboca entonces en *sociedad*, en *organización política*, y su ética se transfigura en *política*, en concordia de las libertades de cara a la forja de una *comunidad*, de un espacio en cuyo seno quepa ejercer, “libremente”, la libertad. El ser-solidaridad, el ser que “se vive” en la pluralidad, se afana en lo universal, ansía no ensimismarse en su propia libertad. Por ello se abre a lo plural, a lo múltiple, a lo disonante, armonizado en el terreno común que le brinda el *ethos político*, esto es, la ética vivida universalmente: la ética que se propone establecer las condiciones de posibilidad para una *praxis* plural de la libertad. La ética como política, en cuanto que vivencia común de la pujanza exhibida por el ser, no evoca sino la responsabilidad del ser, en cuanto que pluralidad con respecto a sí mismo. Así, el *ethos político* remite a la responsabilidad de la humanidad consigo misma, con su llamada (pues es una de sus posibilidades más profundas, y toda posibilidad que expanda los límites del ser y contribuya a su continuo “crearse” se alza como una exhortación tarde o temprano insoslayable) a ser colectivamente libre, para que todos sus miembros puedan disponer, “libremente”, de su libertad. El ser-solidaridad se refiere, en suma, al ser que se entrega a la universalidad, al ser que ejerce su libertad mediante la unificación de lo diverso en una *vida* convergente, en un “vivirse a sí para lo otro”, en el entregarse a la pluralidad, tonificada por la posesión de un espacio político, de un *telos* común, aun libre e inagotable: el de la libertad ejercida en comunidad.

9) El ser-entrega

El ser se relaciona consigo mismo como entrega cuando vuelca su libertad hacia “lo otro”, hacia la pluralidad. No se mantiene como sujeto libre, como individualidad, sino que renuncia por entero a sí. Se define entonces por la pureza insondable que exhala ese “brindarse”, ese “desasirse” de su propia mismidad, ese “abdicar” de su libertad para solidarizarse máximamente con “lo otro”, con el mundo, con la humanidad. En la entrega, el ser manifiesta su libertad en su “despojarse de ella”, y exhibe su solidaridad en su “trascender el ensimismamiento que ofusca la propia solidaridad”, pues ni siquiera aspira a una felicidad presente, cuya luz emane de la vida comunitaria, del reconocimiento ajeno, sino que sus energías se han orientado, inefablemente, al *novum*, a la creación. No se halla cegado por la libertad ni deslumbrado por la solidaridad: el ser-entrega entraña la predisposición radical a la creación.

10) El ser-pureza:

El ser se relaciona consigo mismo en cuanto pureza cuando resplandece como lo inagotable, como lo insondable, como lo perennemente evocador, como la sugerencia desbordante que jamás sucumbe ante confinamiento alguno de la imaginación, de la razón o de la sensibilidad. El ser-pureza brilla en su inefabilidad, y desafía la conciencia, reta el ser en su rebelión contra la mismidad del mundo. Desafía así todo desafío, y convierte en

vanas todas las palabras (y en realidad todos los pensamientos). Cualquier discurso sobre la pureza del ser languidece ante la percepción límpida de su belleza, de su simplicidad, de su abnegación. Ante el ser-pureza, sólo cabe admiración: el ser que se venera equivale al ser puro, al ser inagotable, al ser que jamás se “objetiva”: al ser que siempre se trasciende, pero que aun en esa indefinición exhala el casto soplo de una hermosura verdadera en quien lo contempla. El ser-pureza se evade inexorablemente, si bien imprime su huella, el fulgor de su rúbrica: la *intuición*, la inmediatez, la incondicionalidad.

En el ser-pureza, el ser se relaciona consigo mismo como lo no condicionado, como lo que no claudica ante nada previo ni consecuente: como aquello que es por sí y para sí, pero irradia su luz de manera universal. Transparenta una juventud desprendida de sí misma, desde cuya agilidad y desde cuya primicia es capaz compadecerse de toda vejez, de todo sufrimiento, de todo tedio, para no desistir de desplegar su luminiscencia.

El ser-pureza inspira la fascinación, entusiasmo infinito ante tanta limpidez, ante tanta sencillez, ante una hondura tan desbordante y virginal. El corazón que no se busca a sí mismo, pues se abre a lo insondable, se deja arrebatar por la contemplación de lo puro. Ha sido conquistado por el fervor silente, por la paz, por la disposición a entregarse a crear, a vivir universalmente: a desplegar su libertad como crecimiento, como forja del *novum*. Maravillarse ante la pureza exhorta a consagrarse a la hermosura latente que nos circunda, a la magna y cautivadora arquitectónica que nos envuelve, al misterio inextinguible que nos contiene: a esa belleza abnegada, a esa sabiduría enmudecida y a ese amor libre y solidario que intuimos cuando nos posee la noble luz de la pureza auténtica. Es entonces cuando el universo se alza ante nosotros como la más lograda de las obras de arte, por ser capaz de difundir, aun en lo recóndito, el céfiro de la limpidez y de la abnegación. Sabemos que nada de lo que existe en el mundo goza de una pureza genuina, pues todo se encuentra condicionado por la fiera necesidad que gobierna la materia, por la feroz inexorabilidad que constriñe las fuerzas de la vida, por la autosuficiencia que preside el cosmos en su mismidad más profunda, sustentada sobre mecanismos ciegos e impersonales que remiten a un fundamento último desconocido. Sin embargo, el ser es siempre más que el mundo: el ser es *poder-ser*, es apertura, es creación, es *novum*, e incluso en medio de la vorágine del universo, la conciencia capta esa brisa, áurea y fragante, que remite a lo insondable, a lo inagotable, a la intuición más pura y valiosa.

11) El ser-creación

El ser se relaciona consigo mismo como ser-creación cuando se manifiesta como poder-ser para el *novum*: como apertura radical e insondable a “lo que no es”; como vislumbre de lo flamante, de lo primaveral, del esplendor que embellece una juventud verdadera, de la luz que presagia lo nunca incoado. El ser-creación evoca la entrega a lo “totalmente-otro”, y converge por tanto con el ser que se brinda a lo que no es, al no-poder-ser. Remite entonces al ser absolutamente desasido de sí mismo, al ser que no se ensimisma ni en su libertad ni en su solidaridad, sino que ejerce su libertad y su solidaridad precisamente a través de su carácter creador, como forjador de aquello que no comparece y de lo que ni siquiera ha sido pensado por la conciencia.

El ser-creación se abre al “no-poder-ser”, para entroncar con el ser-nulidad y, por ello, con el ser-poder-ser, con el ser en su grandeza irreductible, en su verdad más

profunda. El ser-creación exhibe el vigor latente del ser, su evasión con respecto a todo fundamento que no apele a su “poder-ser”: su audacia, su serena pero hermosa valentía para ansiar incluso lo imposible, el no-ser, y para hallarse en perpetua disposición a crecer, a entregarse, a diseminar su sagrada y sublime pureza, a brillar como sabiduría, como belleza y como amor.

12) El ser-sabiduría-belleza-amor

En la sabiduría, el ser se posee a sí mismo como comprensión, como verdad, como crecimiento. La sabiduría irradia la hondura, el vislumbre del fundamento como posibilidad, no como “clausura”: la apertura constante, la disposición a enriquecerse, a transformarse, a *aprender*. Como sabiduría, el ser ejerce su poder-ser para *crecer*, para ampliarse, para relativizarse a sí mismo y prepararse para forjar lo *nuevo*, para fraguar aquello que lo desafíe y enaltezca.

En la belleza, el ser se deleita, se recrea consigo mismo. El goce de su propio poder-ser remite a la contemplación de su hermosura, a la pureza incondicionada que adquiere el ser cuando se entrega libremente a su poder-ser volcado hacia la creación, hacia el *novum* (con razón escribe Platón que “la belleza es el destello luminoso con el que el bien se deja ver y nos atrae”)²².

En el amor, el ser “se es” como abnegación, como entrega absoluta de sí mismo al no-poder-ser, a lo que “yace fuera” de su espacio ontológico. Amar entraña brindarse a lo “otro”, y la alteridad del ser radica “en lo que no es”, en su “no-poder-ser”. El ser se ama entregándose a sí mismo, “a vivirse”, pero el ser ama cuando se dona al no-ser, cuando se abre a “lo que no es”, preludio de toda *creación* e imagen de un amor aún más profundo. Sabiduría, belleza y amor hunden sus raíces en un mismo y fértil suelo: el de la entrega, el de la limpidez, el de la apertura creadora, que percibe la desmesura de un sentido incondicionado, inasible, inagotable. Sabiduría, belleza y amor no hacen sino rubricar el ser en su propia inagotabilidad.

Del amor germina la compasión, pues amar implica captar la agria ausencia de amor que oscurece lo natural y lo humano; exige sentir la carencia, la tortura infligida por la orfandad de amor que ofusca espacios y tiempos, el castigo provocado por la imposibilidad de plasmar la pujanza de los ideales en la debilidad de la materia. Por tanto, amar equivale a amparar en el espíritu la docta luz de una clemencia genuina, no el brillo de una misericordia que se regocije en su propia condescendencia, y se limite a sufrir con los demás, a interiorizar el dolor que atribula el mundo. Se trata de una compasión creadora, de un amor sabio y bello, que comprende la urgencia de forjar ese *novum* de cuyo seno se destierre todo vestigio de llanto y de tristeza, para mejorar el mundo, para expandir el ser como posibilidad. El amor se percata de que lo bello no es susceptible, en definitiva, de una realización auténtica, pues lo “pleno”, el ser en su libertad pura, el ser en su poder prístino, el ser en la limpidez de su ímpetu creador, jamás comparece en la mismidad del mundo, en el *hic et nunc* de la naturaleza y de la historia. Precisamente por ello se afana aún más en crear, en suspirar con denuedo y entusiasmo por lo imposible, para así rubricar la potencialidad máxima del ser, que es su entrega, su abnegación, su desprendimiento de sí, tal que, desasida de sí misma, se abra incluso al no-poder-ser.

22 Platón, *Fedro* 250 c7-e1.

El ser-sabiduría-belleza-amor resplandece indisociablemente junto a la entrega. Es el ser-pureza, abnegación, el ser desasido de sí mismo, ajeno a toda tentación de vanidad; el ser que se abre máximamente para *crear*, para trascenderse a sí mismo de continuo, para diseminar su luz de forma desinteresada: para *servir*. Vislumbra así el “no-poder-ser”, lo imposible, porque ansía donarse, brindar su pujanza a “lo otro”, a lo distinto, para *crecer*, para aprender, y de esas aguas fluirá su felicidad, su verdadera fruición.

13) El ser-ulterioridad

En cuanto ulterioridad, el ser sobresale como el “poder-ser incesante”, como la apertura radical a ser más, a trascenderse irrestrictamente para franquear todo límite (cada concreción de esta ulterioridad se asemeja a uno de los elementos numerables en los conjuntos infinitos de Cantor).

Como ulterioridad, el ser se relaciona consigo mismo en su posibilidad latente de novedad. La ulterioridad evoca el “poder-ser” más propio, el *poder del ser*, su “suspensión” en lo infundado, en un abismo que no sugiere oscuridad, sino luz: la luz de la posibilidad, del poder creador, de la apertura. El ser que se muestra susceptible de cuestionamiento perpetuo, no ya por la conciencia, sino por su propio “ser-se” (como “poder-ser” previo que lo capacita para ser y que por tanto lo “infunda” en su ser), equivale al ser-ulterioridad, a ese “*semper plus*” bajo cuya luz resplandece la más hermosa y egregia majestad del ser, su verdad más profunda, su destino: la superación, el crecimiento, el aprendizaje. Así, la ulterioridad brilla como la *humildad del ser*, como su disposición permanente a traspasarse a sí mismo, a ampliar sus energías latentes, a ensanchar sus fronteras, a engrandecer su espacio ontológico.

La ulterioridad contiene, por tanto, la más preciada virtud que posee el ser: su abnegación, su desprendimiento, su desasimiento para “ser más”, para expandir su fuerza, para extender su capacidad, para propagar el rayo de su sabiduría, de su amor y de su belleza. En la ulterioridad, el ser se une consigo mismo en su volcarse hacia lo “más”, hacia el perenne *novum* que jamás se agota, hacia la cúspide inalcanzable que abre ilimitadamente las sendas del ser y dilata todos los confines.

LA MISMIIDAD DEL MUNDO Y EL “COMPARECER NO-COMPARECIENDO”²³

1.2. La mismidad del comparecer

a) El ‘factum’ del comparecer

La filosofía posee la vocación de pensar la vida humana. Al alzarse ante nosotros un futuro, es posible pensar proyectivamente, esto es, crear un modo de comprensión que nos permita crecer, ensanchar el radio de nuestra interpretación presente del mundo y de la historia, para así ganar nuevos espacios de libertad dentro de un horizonte de posibilidades que no puede delimitarse *a priori*.

A la hora de comenzar nuestra indagación filosófica (cuya entraña remite a la más genuina acepción del término *philosophia*: “amor a la sabiduría”, sin confinarse a un marco científico o humanístico determinable de antemano, es decir, con anterioridad al ejercicio mismo de la reflexión acerca de aquello que comparece ante nuestros sentidos) en el plano del *sentido*, en cuanto *significado potencial* del conjunto de percepciones que integran el contenido de nuestros actos, conviene detenerse y meditar sobre las *categorías* conceptuales apropiadas para llevar a cabo tal empresa.

La fijación de unas categorías conceptuales específicas orienta de manera inexorable el resultado de nuestras pesquisas. Con la finalidad de minimizar la arbitrariedad de toda elección posible, parece que hemos de basarnos en la prioridad irreductible del hecho mismo de la *duda* sobre la legitimidad de unas categorías conceptuales u otras, trasunto de la primacía que Descartes confirió al *ego cogito* en todo filosofar (como fundamento de cualquier certeza ulterior).

Esta facticidad constituye, por así decirlo, la *verdad trascendental* de nuestra búsqueda: lo primario e indubitable reside en la evidencia de que buscamos. Sin ánimo de ofrecer una explicación previa de por qué, después de todo, nos embarcamos en esta aventura (la biología evolutiva quizás nos aporte una luz inestimable sobre el origen y el desarrollo de la curiosidad humana; por el momento, no goza de tanta importancia para nuestro propósito), habremos de conformarnos con la constatación de la existencia de un impulso básico, prácticamente irreprimible, cuya fuerza nos incita a buscar. Se trata de

²³ Extraído de *Conciencia y mismidad* (Dykinson, 2013), II, 2 (segunda edición, 2020).

una actividad individual y colectiva, sustentada sobre un objeto y un sujeto: se indaga sobre algo, y es alguien el que indaga, pero lo irrefutable es que se indaga.

No podemos desprendernos de la facticidad insoslayable de nuestra predisposición a indagar. Su vigor se ha materializado de distintos modos a lo largo de nuestra historia, pero la búsqueda ha subsistido en cada etapa, como un *algo* presente para cada individuo. No todo individuo ha emprendido esa tarea de indagación de forma idéntica y, ciertamente, no siempre la hemos sistematizado. Sin embargo, resulta innegable que la actitud de indagación se nos presenta como un hecho básico, cuya radicalidad resiste cualquier tentativa de subsunción en un género antecedente que lo ilumine. La *indagación presente* siempre ha comparecido. Existe, en cada individuo, un sinnúmero de posibilidades para realizarla. Además, la situación de indagación presente no es permanente, sino episódica y puntual: se reasume con cada individuo y con cada sociedad (y, dentro de cada individuo, en diversos momentos de la vida).

La irreductibilidad de la indagación, en cuanto hecho presente que se brinda de continuo a cada individuo como una posibilidad constante, representa el punto de partida de toda búsqueda de un sentido que la esclarezca. Este aspecto implica que, más allá del interrogante de por qué formulamos preguntas sobre el sentido de las percepciones de nuestra mente, conviene cuestionarse el hecho mismo de indagar, esto es, de que exista una desmesura entre la mera recepción de percepciones (como datos inmediatos) y la mediación rubricada por una voluntad de indagación. Si lo primario, tanto en lo temporal como en lo cognitivo, no es el mundo, sino la apertura individual a ese mundo (en busca de un *algo* en cuya tematización concreta todavía no podemos reparar), entonces las categorías conceptuales de partida habrán de ser, necesariamente, las de *búsqueda y presente*.

Una multitud de percepciones se presenta ante cada individuo. Su asimilación viene mediada, ineluctablemente, por el cúmulo de percepciones previas (tanto las individuales como las que atesora la humanidad entera). Sin embargo, permanece, de manera irreductible, la efectividad de la recepción de unas percepciones que suscitan una respuesta en el individuo, en forma de voluntad de búsqueda. Es el *factum* mismo de esa recepción no intencionada de percepciones lo que motiva el movimiento del individuo hacia una actitud de búsqueda, esto es, hacia la formulación de interrogantes sobre el sentido de las percepciones que hasta él llegan. Dichas percepciones *comparecen*, pues el individuo no puede negar que se halla sometido, insistentemente, a estímulos externos a su voluntad (el problema de la realidad de dichos estímulos no es aquí lo relevante: sean o no reales, lo cierto es que impactan de un modo u otro sobre la individualidad de quien los almacena, sobre su "receptividad"), que componen precisamente la materia de sus pensamientos. Lo primario e irreductible no estriba, por tanto, en el hecho de que el individuo piense (en sentido cartesiano), sino en la predisposición misma a pensar, resultado -nunca principio- de una actitud de indagación sobre todo lo que *comparece*, es decir, sobre cualquier tipo de percepción que *afecte* al sujeto.

Así, búsqueda y presente, esto es, predisposición y afección, configuran las dos categorías conceptuales básicas desde las que hemos de partir en nuestro examen filosófico.

No estamos ante dos categorías distinguibles en el plano temporal. La actitud de búsqueda es concomitante a la recepción de percepciones, que afectan al sujeto susceptible de obtenerlas. El ser humano no es sino el tipo de *ser*, esto es, de *concreción unitaria del comparecer* (que cumple unas características, en cuyas notas

profundizaremos posteriormente), al que la recepción de percepciones concierne de tal modo que emprende una *búsqueda*, una indagación sobre cómo esas percepciones lo afectan en particular *a él*. En este movimiento de “retroceso” al fundamento mismo del *factum* de la recepción de percepciones, tradicionalmente denominado *conciencia*, se enraíza la voluntad de búsqueda. El individuo se encuentra con cadenas de *comparecencias*, previas a su acción, pero también tropieza con el hecho irreductible de que él mismo comparece junto a esas otras comparecencias. Todas estas comparecencias son presentes: incluso la memoria es siempre presente en un momento dado. Comparecencia, presente, percepción y búsqueda consciente definen una clase de intuiciones elementales en las que hemos de apoyar nuestra disquisición sobre el significado del *sentido* para el individuo.

Todo comparecer constituye un *phainomenon*, esto es, un “aparecer”: la manifestación de algo que se me “da”, me “cae”, se me impone, se “precipita” sobre mí, me “acusa”, para convertir el “mí mismo” en objeto, en un “me”. El “en-sí” del fenómeno apela a su propio carácter fenoménico, a su “fenomenicidad”, en cuanto que aparición para la conciencia (para aquello que “no comparece” fenoménicamente, pues se muestra siempre inasible a toda “presentación”, a todo esclarecimiento fáctico). La conciencia no es *res phainomenica*, sino *vis intensissima*, potencia que nunca comparece, pues siempre se despliega como una capacidad irreductible, como intensidad, como “infinitésimo”. La conciencia nunca se aprehende como un fenómeno: se capta a través de los resultados fenoménicos que origina y a través de los cuales opera, pero jamás se agota en ellos. La conciencia “no comparece”, porque no se constriñe a sus manifestaciones, a su fenomenicidad.

No es de extrañar que autores de cadencia empirista como Hume hayan adoptado una posición escéptica en torno a la existencia de algo así como un “yo”, un sujeto de conciencia, que pueda caracterizarse con independencia de las manifestaciones fenoménicas (inevitablemente erigidas en objetos) a las que se encuentra asociado. Nuestra idea de conciencia transparentaría un profundo sesgo “antropocéntrico”, y no respondería a la evidencia fáctica. Como escribe el célebre pensador escocés en su *Tratado de la Naturaleza Humana*: “en lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular; sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (...). Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que yo no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio”²⁴. Es intrigante, en todo caso, que Hume deba hablar constantemente desde la primera persona: “penetro”, “tropiezo”, “atraparme”, etc. ¿No salta a la vista la necesidad lógica de un yo trascendental kantiano?

24 Esta perspectiva humeana late también en el pensamiento de su compatriota Thomas Reid, padre de la denominada “escuela escocesa del sentido común”, así como en los escritos de John Stuart Mill. Estos autores cuestionan que la conciencia constituya una facultad independiente y autosubsistente, pues siempre se halla vinculada, de modo indisociable, a otras facultades de la mente. Amparados en estas consideraciones, dudan de que exista una conciencia, en el sentido del *cogito* cartesiano (cf. *The Works of Thomas Reid*, Maclachon and Stewart, Edimburgo 1854, 222-223; J.S. Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Longmans, Green, Reader, and Dryer, Londres 1869, 172).

Pese a que, en efecto, raramente gozamos de una percepción continua, “hipostasiada”, de nuestro propio *yo*, no es menos cierto que lo percibido lo sentimos como nuestro. Este movimiento reflexivo, de vuelta (aquello que la filosofía clásica alemana denominaría el “para sí” [*für sich*] de la conciencia, frente al “en sí” [*an sich*] del fenómeno), no se reduce a las meras impresiones ligadas a mi conciencia del *yo*. El “mío” de la conciencia no lo puedo conectar a ninguna sensación o imagen concreta: más bien subyace a todo acto perceptivo que yo lleve a cabo. Además, incluso si admitiéramos que nuestra idea habitual de “conciencia” resulta en ciertos aspectos ilusoria, aún se nos antojaría problemática una explicación de cómo es posible que formulemos un concepto tan radical (y tan “inverosímil”) de conciencia. Análogamente, la noción de infinitud siempre se vincula, en la mente humana, a lo finito, pues no logro imaginar lo infinito en cuanto tal. No obstante, lo más asombroso entiba en nuestra capacidad de alumbrar la idea del infinito en cuanto tal, aunque se halle entreverada de “rasgos finitos”. Mientras no se justifique la viabilidad neurocientífica de este proceso, lo honesto no será proclamar un “sabemos”, sino entonar un humilde “ignoramos”.

De un diálogo crítico y profundo entre la ciencia y la filosofía pueden emerger consecuencias fecundas. La filosofía habrá de mostrarse sumamente cauta a la hora de valorar las conclusiones de la ciencia, sobre todo si se siente tentada de canonizarlas como verdades absolutas. Por ejemplo, el trabajo de neurocientíficos como Damasio y LeDoux ha puesto de relieve la importancia que desempeñan las emociones en muchos de nuestros procesos cognitivos, pero ¿exige esta constatación anular por completo la autonomía de la razón? ¿Cómo vencer la sospecha de que lo emocional -o la activación de determinadas regiones cerebrales- constituye tan sólo la condición necesaria y concomitante, pero no suficiente, del actuar de la conciencia? ¿Cómo difuminar ese *plus*, ese misterioso tránsito de lo causal a lo intencional, notable arcano que aún hoy desafía el poder explicativo de la ciencia? Similares consideraciones podrían esgrimirse a propósito del célebre experimento de Libet y de su detección de un potencial de disposición con anterioridad, supuestamente, a la toma de una decisión consciente. ¿Y si el cerebro, sometido a una situación de “estrés”, sumido en estado de “alerta”, se activara preconscientemente, de una forma no comunicable por medios lingüísticos (algo teóricamente posible), pero ya “partícipe de la conciencia”? No nos detendremos en el análisis pormenorizado del experimento, pero, *a priori*, la exigua diferencia registrada entre la observación empírica del potencial de disposición y la decisión del individuo que se enfrenta a la mencionada prueba, ¿no podría deberse a la inevitable dilación que separa su elección consciente de su propia percepción de ese hecho? ¿Y si tan sólo se percatase de haber tomado esa decisión consciente una fracción de segundo más tarde? Tampoco hemos de olvidar que las condiciones por las que se rige el experimento de Libet resultan tan forzadas que parece enormemente complicado decidir, de manera genuinamente libre y consciente, en un escenario tan angostamente constreñido. La grandeza de la razón estriba, en definitiva, en su capacidad de sobreponerse a lo emocional y precognitivo: siempre cabe trascender (al menos conceptualmente) lo irracional en lo racional, aunque ello demande un enconado esfuerzo.

Algunos autores han dirigido una crítica de tintes sociológicos a la idea de “conciencia”, al estimarla excesivamente ligada a la cultura occidental²⁵. Sin embargo,

25 Así, para Geertz, “*the Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic centre of awareness, emotion, judgement, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within*

también en otras tradiciones culturales es *posible* la idea de conciencia a la que suele referirse la filosofía occidental. Por extraño que resulte (máxime en el contexto de nuestra variedad cultural e histórica, tan bella y enriquecedora para el género humano), no se puede negar que alumbrar la noción de conciencia (esto es, de vuelta sobre sí mismo, de reflexividad, de “para-sí”, de “saberse poseedor de uno mismo”) representa una *posibilidad* para el pensamiento.

Un argumento similar podría aducirse con respecto a toda crítica de orientación psicoanalítica que, amparada en la importancia capital desempeñada por los procesos inconscientes del psiquismo humano, se dispusiera a atacar la legitimidad de la categoría de conciencia²⁶. Por mucha importancia que adquiera lo inconsciente, por incuestionable que se nos antoje la tesis de que el psiquismo no se constituye únicamente desde la conciencia, no cabe negar que *es posible pensar la conciencia*, esto es, *es posible pensarse como ser consciente*. La evidencia quizás impugne la convicción de que la conciencia impera en todo momento en el seno de nuestro psiquismo, e incluso revele (logro de la conciencia, por cierto) que lo consciente se halla impregnado de lo no consciente, pero aun así será posible pensar la idea misma de conciencia, en cuanto que ajena a lo inconsciente e independiente de su influjo. Es a esta acepción, a esta irrefutable posibilidad que alberga la mente humana para formular el concepto cabal de conciencia, a la que aludimos nosotros. Por ello, toda consideración de la conciencia como mera ilusión topa con una dificultad similar: aunque fuera verdad (lo que supondría ya una gran concesión) que la conciencia, tal y como la solemos entender, adolece de un carácter ficticio, *siempre podríamos pensarla en cuanto conciencia 'stricto sensu'*; siempre podríamos pensar la conciencia como realidad no ficticia, no ilusoria (al igual que sucede con la noción de “libertad”). De hecho, el afirmar que la conciencia obedece a una ilusión diluye peligrosamente uno de los desafíos más acuciantes que encara la empresa científica. Al rehuir el problema, al no afrontarlo directamente, al rehusar inventar nuevas estrategias metodológicas con la excusa de que la conciencia “no es real”, se corre el riesgo de privar la razón humana de uno de sus retos más trascendentales, capaz de impulsar inconmensurablemente nuestro acervo cognoscitivo. Todo fenómeno no explicado científicamente podría entonces convertirse en ilusorio, sutil táctica para ocultar la gravedad inherente a los problemas, pues si todo es ilusorio, también la ciencia, y la razón, y el arte, y la vastedad de lo que contemplamos, podrían caer bajo esta categoría. Todo sucumbiría a una insalvable oscuridad.

El fenómeno plasma el comparecer del mundo en relación con la conciencia, y su esencia más profunda, su “en-sí”, no reside en otra cosa que en el propio comparecer, en el “estar aquí y ahora”. Sin embargo, el “aquí y ahora”, el “*hic et nunc*”, persiste irreductible, pues, en propiedad, nunca se captura: toda posición espacial permanece inasible, por cuanto es indisociable de la totalidad del espacio. En consecuencia, no puedo determinar un “aquí” sin remitirme, inexorablemente, al espacio circundante. Todo instante, por su parte, se desvanece sin remedio cuando intentamos aprehenderlo, porque

the context of the world's cultures” (*Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, Nueva York 2000, 59).

26 Los efectos de la crítica psicoanalítica sobre la filosofía occidental los resume concisamente Michel de Certeau: “*la psychoanalyse en détériore les postulats: l’apriori de l’unité individuelle (sur laquelle reposent une économie libérale et une société démocrate), le privilège de la conscience (principe de la société ‘éclairée’), le mythe du progrès (une conception du temps) et son corollaire, le mythe de l’éducation (qui fait de la transformation d’une société et des ses membres l’éthique d’une élite)*” -*La Fable Mystique I*, Gallimard, París 1982, 17).

se ha sucedido ya a sí mismo en el instante subsiguiente. Apelar a la continuidad del tiempo diluye la “instantaneidad” del instante, que deja de ser un “algo” susceptible de caracterización, para disiparse en la nebulosa que envuelve la totalidad del tiempo. El “*hic et nunc*” apunta inderogablemente a la conciencia, que lo capta como “aquí y ahora”, como “comparecer”.

Al unirse indisolublemente comparecencia y presente (por cuanto todo lo que comparece lo hace siempre como un algo presente), y si nos percatamos de que percepción y búsqueda no son separables (pues, en el individuo, la recepción de percepciones -como comparecencias concitadas en el presente- provoca siempre una reacción en forma de búsqueda -entendida ésta en su acepción más genérica: pregunta, perplejidad, admiración, temor, angustia, esperanza...-), tanto a título individual como colectivo, cabe entonces exponer en los siguientes términos las categorías fundamentales que habrán de orientar nuestras pesquisas: por un lado, la comparecencia de un *algo* que se hace presente, de un *algo* que simplemente “está” (*algo* no añade un momento conceptual nuevo: “*algo*” se refiere a lo que comparece, a la comparecencia misma, en cuanto que asida como un hecho individual); por otro, la irreductibilidad de cómo ese algo que comparece afecta al individuo, esto es, a cada “mí mismo”.

El “mí mismo” ante “lo que comparece”, que impulsa al “mí mismo” a plantear la pregunta tanto por el “mí mismo” como por “lo que comparece” (cuya enunciación adoptará manifestaciones poliédricas, pero ante todo cristalizará en un interrogante, es decir, en una desmesura con respecto al contenido de la percepción de aquello que comparece: un “más allá” a este último), condensa la distinción primaria que nos vemos obligados a asumir. El “mí mismo” es también “lo que comparece”, porque él mismo comparece como un “algo presente”, fuente de percepciones que afectan a otros “mí mismos”, capaces de ser interpelados conscientemente. Sin embargo, comparece de tal modo que el hecho mismo de “comparecer” ya no basta para *entenderlo*, esto es, para posicionar el “lo que comparece” en su propio comparecer. Esta consideración evoca la imposibilidad de caracterizar el “lo que comparece” del individuo como un simple comparecer. Se precisa así de una indagación sobre la manera en que comparece, específicamente, el individuo; es decir, sobre cómo el individuo se vuelve apto para examinar el sentido de su comparecer.

En virtud de su competencia para reflexionar sobre el comparecer mismo, esto es, de su facultad para reclamar un “algo” previo al hecho mismo de comparecer, el “lo que” del individuo que comparece exige un desdoblamiento de la “mismidad del comparecer”. La mismidad del comparecer ha sido fragmentada, y el comparecer, como un algo irreductible (el “*id est*”), se confronta con el “comparecer del individuo”, que se erige también en irreductibilidad (el *ego cogito*). Se trata, en ambos casos, de concreciones del comparecer, y por ello de especificaciones del “comparecer” como un “lo que comparece” (que remiten, en todo caso, al comparecer mismo, sin alterar reseñablemente su primacía en lo atingente a las categorías conceptuales básicas). El individuo, sin embargo, comparece de tal forma que no se limita a comparecer sin más, sino que cuestiona el comparecer mismo, ya sea mediante la tentativa de hallar una explicación para el sentido atribuible a las percepciones que llegan hasta él o a través de la búsqueda de una respuesta al interrogante sobre su propia e irreductible individualidad. Este “cuestionarse”, expresión de una actitud más general (que hemos convenido en calificar de “búsqueda”), constituye un comparecer, pero de tal índole que el comparecer ya no se basta a sí mismo. Resulta entonces necesario “salir” del comparecer, abandonar su rotunda mismidad, su condición de “comparecer” de un “lo que” siempre presente.

Desde el instante en que surge un individuo consciente de sí mismo en el mundo, ya no impera tan sólo un “algo que comparece” (la mera aparición de un “lo que” en el presente, es decir, en lo irreductiblemente dado), sino que se establece una diferenciación entre el “lo que” (en cuanto que circunscrito a comparecer) y aquel “lo que” que comparece *en búsqueda* de “lo que comparece” (aquel ser que “avanza” más allá del mero comparecer). La mismidad del comparecer se disuelve, “desaparece”, inevitablemente cuestionada por el individuo que, en su comparecer, recibe percepciones de “lo que comparece” con independencia de él. El comparecer se despoja así de su carácter irreductible, para coexistir irrevocablemente con un “comparecer no-compareciendo”, esto es, con un comparecer que no se restringe a comparecer sin más, sino que desafía, esquivo, la primacía filosófica consagrada al comparecer mismo. Niega por tanto la mismidad del comparecer, pues propicia que éste no se baste a sí mismo, tal que la recurrencia a la “alteridad” se haga a partir de ahora insoslayable.

b) *Los momentos de la mismidad del comparecer*

1) *El 'hic' del comparecer*

Lo que comparece se me presenta como una mismidad, esto es, como “remisión” a sí y agotamiento en sí: como algo que simplemente “está”, “me es dado”, “cae sobre mí”, para manifestarse como lo que es “al caso”²⁷, primero en cuanto “*hic*”, como el “aquí”, esto es, como espacialidad.

El comparecer constituye un “aquí” para mi conciencia que, en cuanto externo a la irreductibilidad que preside mi conciencia, se muestra como “allí”. El “aquí” que contemplo insta una *referencia*: su dimensionalidad entraña referencialidad, un límite que la conciencia establece entre un “aquí” y otro “aquí”. El “aquí” se revela inaprehensible, porque fenoménicamente no existe. Jamás puedo disociar un “aquí”, un “punto espacial”, de otro, pues todo “aquí” posee carácter infinitésimo. El “aquí” es el “no comparecer” del comparecer, porque no comparece, no “existe”, no “me es dado”, sino que lo determino yo como conciencia, esto es, como “no comparecer”. El espacio no emerge de una mera “totalidad de los ‘aquíes’”, si ésta se concibe como una suma, como una simple adición de los “aquíes” que se manifiestan ante mí. El “aquí” es, en realidad, infinitésimo, y toda suma finita de infinitésimos no puede producir sino un infinitésimo, un algo inasible, pero nunca un compuesto. El espacio no responde entonces a una totalidad adosada de “puntos espaciales”, sino a su “integración”, al paso al límite de los “aquíes”. Es éste el espacio que concebimos, ineluctablemente vinculado a la percepción finita, a la dimensionalidad.

Sin embargo, inmediatamente advertimos lo problemático de las consideraciones que acabamos de esbozar. En efecto, ¿cómo puede surgir lo dimensional a partir de lo infinitésimo? ¿Con qué legitimidad hablamos de “espacio”, configurado necesariamente desde “puntos”, desde “aquíes”, si estas “unidades espaciales” nos retrotraen a la categoría de infinitesimalidad?

Dado que el espacio siempre se me “presenta”, “comparece”, “está-ahí”, pero soy yo, es mi conciencia como “no-comparecer” la potencia que capta el ser del espacio, invocar un “aquí” exige remitirse ya a la conciencia, al “no-comparecer”. Lo infinitésimo y lo infinito rubrican el “no-comparecer” de la conciencia, que se siente autorizada a cuestionar lo “dado” del espacio, su mera “espacialidad”, para escrutarlo hasta sus puntos

27 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.1.

infinitesimales, aunque no pueda sino percatarse de que lo “infinitésimo” ha de consistir inexorablemente en una abstracción, pues lo infinito (ya sea como infinitamente grande o como infinitamente pequeño –los infinitésimos de Leibniz-) nunca es susceptible de comparecer en los acotados dominios de la naturaleza, en un territorio intrínsecamente finito y definido, en su mismidad, por su inderogable finitud.

El “aquí”, la abstracción deliberada de una posición, de un “punto”, de un “espacio”, niega la espacialidad del espacio, su finitud, su dimensionalidad. El “aquí” remite por tanto a la conciencia, al “no-comparecer”, y tan sólo expresa el modo en que la mismidad del comparecer se presenta ante aquello que no-comparece. No existen “puntos”, no existen “aquíes” en el seno de la naturaleza, en la espacialidad del espacio, sino únicamente en su negación, en ese “desafío” a la espacialidad del espacio que incoa la conciencia, convertida en un no-comparecer. El “aquí” no-comparece, porque jamás puede “asirse” un punto. Por ello, es inútil concebir la espacialidad del espacio como una yuxtaposición de puntos; no es yuxtaposición, sino integración (no obstante, es preciso recalcar que esta operación es ya “consciente”, estampa ya el sello del “no-comparecer”, de la irreductibilidad de la conciencia, de su *vis intensissima*, cuya pujanza no se pliega ante *res extensa* alguna). Así, lo apriorístico en nuestra percepción del espacio no radica en su espacialidad, sino en su “*hic*” (como *hicceitas*), en su “aquí-idad”, en su “puntualidad”.

La espacialidad del espacio atañe a su mera dimensionalización, a su mismidad, no en cuanto comparecer ante un no-comparecer que la interroga, sino como su simple yacer, su raso “estar-ahí”. Que la espacialidad del espacio sea finita se infiere del propio concepto de espacialidad: no tiene sentido hablar de infinitud o de infinitesimitud cuando nos referimos al universo en sí mismo, considerado desde sí y por sí, dado que infinitud e infinitesimitud simbolizan nociones que apuntan ya a la conciencia, al “no-comparecer”, y no al “comparecer” del mundo tomado en sí. Apelar a un “aquí” resulta apriorístico, en tanto que la conciencia precisa de este recurso para captar la mismidad del comparecer del mundo con respecto a sí, con respecto a su propio “no-comparecer”. Pero el mundo, valorado en sí mismo, dejado a su propia mismidad, es intrínsecamente finito, y no se compone de un encadenamiento de “aquíes” yuxtapuestos, sino que se constituye a partir de la espacialidad, que no es otra cosa (como pone de relieve la teoría de la relatividad general de Einstein) que la coexistencia de entidades corpóreas, de “masas” en recíproca interacción. La espacialidad del espacio representa así su mero “estar”, su liso “comparecer” en sí, y no “para” o “ante” nada que lo cuestione en su espacialidad.

2) El 'nunc' del comparecer

La mismidad del comparecer, su autoclausura en su propia fenomenicidad, su "caída" sobre la conciencia, toma también los visos de 'nunc', de "ahora", esto es, de temporalidad. Pero, una vez más, el *nunc* no comparece en cuanto tal, porque todo instante resulta infinitésimo, pues comporta remisión pura al instante antecedente o consecuente, evaporado inexorablemente tan pronto como me afano en aprehenderlo.

Lo "infinitésimo" del "nunc", del "ahora" (su *nuncceitas*, su "ahora-idad"), revela la huella inocultable de la conciencia, del "no-comparecer". Jamás comparece un "nunc", un "ahora", sino la temporalidad del tiempo: su propia e intrínseca finitud, su propia e intrínseca dimensionalidad. De nuevo, el tiempo no representa una totalidad amalgamada de "infinitésimos temporales" concebidos en yuxtaposición, como si se tratara de un craso entrelazamiento de "ahoras". El tiempo es su temporalidad, esto es, su carácter de referencia para la fijación del comparecer del mundo desde sí mismo. El tiempo, en su temporalidad, apela así a la mismidad del mundo, a su mero comparecer "hacia sí", encerrado en sí mismo y ajeno al cuestionamiento consciente ejercido por el "no-comparecer". Hablar de un "ahora", inconcusamente irreductible, supone un privilegio de la conciencia, una prerrogativa de su capacidad de interrogar el mundo en su mismidad. No existe el "ahora", el instante infinitésimo, el "momento temporal" en sí mismo considerado: lo que existe es la mismidad del mundo, cuya temporalidad se manifiesta como sucesión de "comparencias", de "acontecimientos". La temporalidad del tiempo equivale entonces a su dimensionalidad, a su "referencialidad", a su finitud. El tiempo no se añade al mundo, ni emerge como una especie de *línea vacía* sobre la que consignar eventos superpuestos de forma progresiva, en el sentido del tiempo absoluto de Newton ("el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza, fluye de una manera ecuable y sin relación alguna con nada externo"²⁸, contra el que se mostró tan crítico Leibniz en su intercambio epistolar con Clarke, quizás por no haberse percatado de que la primera ley de la mecánica newtoniana requiere un espacio absoluto para la correcta determinación de la dirección del movimiento rectilíneo, salvo que el elemento invariante se desplace a la velocidad de la luz en el vacío, como ocurre con las transformaciones de Lorentz), idea desterrada siglos más tarde por la teoría de la relatividad de Einstein²⁹.

28 I. Newton, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, libro I, escolio I.

29 Como escribe Einstein en el artículo de su *annus mirabilis* donde expone los fundamentos de la teoría de la relatividad especial o restringida ("Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento"): "no podemos atribuir una significación *absoluta* al concepto de simultaneidad; dos sucesos que, vistos desde un sistema dado de coordenadas, son simultáneos, no pueden ser considerados como sucesos simultáneos

El tiempo es su temporalidad, esto es, su acto de remitir a la mismidad del mundo, al mero “comparecer” no cuestionado, al dinamismo del mundo (de ahí que, en su *Física*, Aristóteles definiera el tiempo como “la medida del movimiento”, como el establecimiento de un “antes” y de un “después”), en cuanto que interacción entre sus constituyentes. El tiempo atañe así a la posibilidad de *diferenciar* el mundo con respecto a sí mismo, por lo que alude a la mismidad del mundo: el mundo es un “en sí” mismo, comparece, está, se referencia con respecto a sí mismo, se “pone”. Si la espacialidad del espacio rubrica el mero “estar” del mundo con respecto a sí mismo, la temporalidad del tiempo “referencia” ese mero estar con respecto a su propio estar: espacialmente, el mundo comparece, está, yace “ahí”, es decir, en sí mismo; temporalmente, esa espacialidad se constituye en cuanto tal. El espacio es susceptible de “espacialidad” porque puede diferenciarse internamente, pero este proceso exige de la temporalidad: no cabe escindir nada, profundizar en nada, disociar nada, sin una referencia ulterior que “refleje” algo consigo mismo. Ese reflejarse de la espacialidad del mundo con respecto a sí misma se corresponde con el tiempo. Porque el mundo es temporal, puede gozar de espacialidad, esto es, de una diferenciación interna entre sus partes, en lugar de erigirse en totalidad absolutamente uniforme e indistinta. La temporalidad implica la “diferenciación” de la espacialidad que referencia el mundo. En la temporalidad, la mismidad del mundo se “disgrega”, y alberga así la posibilidad de lo múltiple. La unidad la preserva, sin embargo, la mismidad del mundo en cuanto tal, el mero comparecer, el hecho de que algo “comparezca”, aspecto que remite a lo unitario, a lo indisociable, a lo que se referencia por sí mismo y con respecto a sí mismo.

No tiene sentido, en cualquier caso, concebir espacialidad y temporalidad al modo de “dimensiones” sobrevenidas y anexas, como si primero surgiera el espacio y después naciera el tiempo. En realidad, las reflexiones anteriores pueden formularse en el orden inverso: la espacialidad del mundo, en cuanto que referencialidad del mundo con respecto a sí mismo, es su temporalidad, pero la temporalidad del mundo demanda la espacialidad, tal que sea posible diferenciar el tiempo con respecto a sí mismo. La espacialidad del mundo es su mera mismidad, pero para “referenciarse” ha de reflejarse sobre sí misma, ha de “remitirse” a otra instancia, que es la temporalidad. Análogamente, la temporalidad del mundo es el propio mundo en su mismidad, pero esta “respectividad” sólo sería posible si se alzara lo espacial.

al contemplarlos desde un sistema que se halle en movimiento con respecto al primero” (en L. P. Williams (ed.), *La Teoría de la Relatividad*, Alianza, Madrid 1986, 67).

3) El 'hic et nunc' del comparecer

La distinción entre espacialidad y temporalidad refleja de manera clamorosa la flaqueza de nuestro entendimiento, porque lo espacial se halla enlazado inseparablemente a lo temporal: el “respecto a sí mismo” del mero comparecer del mundo se corresponde con su espacio-temporalidad.

Por tanto, no cabe hablar de la espacialidad del espacio y de la temporalidad del tiempo como condiciones de posibilidad para referenciar el mundo con respecto a sí mismo, para *dimensionarlo*: comparece la espacio-temporalidad del espacio-tiempo, que no constituye sino la referencialidad del mundo con respecto a sí mismo, su “mismidad”, su estar, la intrínseca posibilidad de autodiferenciación, de transformación, de “ulterioridad”, de creación. El mundo es “sí mismo” porque se une a sí mismo, se “vincula” a sí mismo consigo mismo, “ejerce” su poder sobre sí mismo, mostrado como espacio-temporalidad.

El “aquí” y el “ahora” que definen la mismidad del comparecer (en cuanto manifestación a la conciencia, al “no-comparecer”) no pueden entenderse aisladamente, como dos momentos ontológicos yuxtapuestos por una conciencia ávida de obtener el cuadro dimensional completo trazado por el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo se erigen, indisolublemente, en “espacio-tiempo”, en “*hic et nunc*”, donde el “*et*” no ha de interpretarse como una conjunción copulativa cuya ilación simplemente añade el tiempo al espacio o el espacio al tiempo, sino como expresión de la síntesis profunda que los integra originariamente. El hecho de que jamás perciba un espacio desligado de un tiempo, ni un tiempo con independencia de un espacio, apunta ya, aun rudimentariamente, a esa intuición esencial de que el espacio viene siempre acompañado de un tiempo, y el tiempo de un espacio. Concibo el tiempo porque imagino ya un espacio, un mundo, un “*hic*”, esto es, una interacción entre fenómenos. Sin embargo, para alumbrar la posibilidad de semejante interacción entre fenómenos, entre mismidades que comparecen, he de establecer una cláusula temporal, un hiato entre cada mismidad que me predisponga a comprender su interactividad. El infinitésimo irreductible que comparece ante mí es el “*hic et nunc*”, la espacio-temporalidad. El mundo es el comparecer dimensionado, y, en tanto que dimensionado, es necesariamente dinámico, porque discutimos sobre la espacialidad del espacio y la temporalidad del tiempo siempre en alusión al mundo mismo, a los objetos que lo componen, los cuales, en su interaccionar, se aprehenden como “referenciados” por un espacio y por un tiempo.

Ni el “aquí” ni el “ahora”, ni por tanto el “aquí y ahora”, poseen base real, independientemente de la atribución que procede de la conciencia. Huelga plantear un marco de referencia absoluto, en cuyo seno cada “aquí”, cada “ahora” y cada “aquí y ahora” (la tetradimensionalidad del espacio-tiempo) existan emancipados del juicio psicológico de una conciencia que desafía la mismidad del mundo, su raso yacer espaciotemporal.

Al pensar en “espacio” y en “tiempo” solemos suponer continuos armados por compartimientos estancos de “aquíes” y “ahoras”. Por ello, de forma casi inercial tendemos a considerar que esos continuos existen realmente, como una especie de celdas previas y diáfanas, habitáculos vacíos y totalmente hialinos, estancias pulcras y transparentes sobre la que se situarían cuerpos cuyo devenir, cuya interacción mutua, discurriría a través de la variable temporal (mientras que, en su mero “posicionarse”, se dilatarían a lo largo de las tres dimensiones espaciales). El “aquí y ahora”, empero, evoca un juicio de la conciencia, una negación de la mismidad del mundo, porque ni el punto ni el presente existen mundanamente. Lo que comparece es la espacialidad del espacio, esto es, el mero “estar-ahí” de los cuerpos que integran el mundo. El espacio no es sino la espacialidad de esos cuerpos, su interrelación, valorada como posición. Análogamente, el tiempo no es sino la temporalidad de esos cuerpos, su interacción (en cuanto a su capacidad de diferenciarse activamente). Ni el espacio ni el tiempo existen con independencia de los cuerpos: lo que comparece es su espacialidad y su temporalidad, mas no algo así como el “espacio” o el “tiempo”.

En sus versiones especial y general, la teoría de la relatividad de Einstein ha descubierto la formulación científica de una percepción intuitiva: a saber, que el espacio es indisoluble del tiempo, por lo que resulta más conveniente hablar en términos de “espacio-tiempo” (idea expuesta por el matemático Hermann Minkowski antes incluso de la publicación de la relatividad general, al haberse percatado de que la teoría de la relatividad especial de Einstein se enunciaba mejor a partir de un espacio tetradimensional), esto es, de cuatro dimensiones que operan conjuntamente y cuya eventual escisión obedece sólo a motivos prácticos, pero no a la contextura física del universo. Como escribe Einstein, “el que no estemos acostumbrados a concebir el mundo en este sentido como un continuo cuadrimensional se debe a que el tiempo desempeñó en la física prerrelativista un papel distinto, más independiente, frente a las coordenadas espaciales, por lo cual nos hemos habituado a tratar el tiempo como un continuo independiente. De hecho, en la física clásica el tiempo es absoluto, es decir, independiente de la posición y *del estado de movimiento* del sistema de referencia”³⁰. Lo más asombroso es que Einstein llegara a conclusiones tan revolucionarias desde un número tan exiguo de principios, que confieren a su teoría las más altas cotas de eficiencia explicativa y elegancia formal jamás logradas. En concreto, el principio generalizado de la relatividad postula que la validez de las leyes de la naturaleza es independiente del estado de movimiento del sistema de referencia sobre el que se apliquen, esté o no acelerado. Encapsula, por tanto, dos propiedades profundamente bellas: las de parsimonia y universalidad. No es entonces exagerado sostener que constituye uno de los enunciados más fascinantes y abarcadores de cuantos ha formulado la mente humana al investigar el mundo.

No existe el espacio separado del tiempo, sino que ante nosotros comparece un “espacio-tiempo”, un ‘*hic et nunc*’, una totalidad de espacio que es también totalidad de tiempo. Surge así una estructura tetradimensional, en la que “ya no hay secciones que

30 A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, Alianza, Madrid 1986, 51.

representen objetivamente el ‘ahora’”, por lo que “el concepto de ‘ocurrir’ y ‘devenir’ no queda eliminado completamente, pero sí adquiere un mayor grado de complejidad y de problematicidad. Parece, por tanto, más natural imaginar lo físicamente real como un ser cuatridimensional en lugar de contemplarlo, como hasta entonces, como el *devenir* de un ser tridimensional”³¹.

En la relatividad general, el espacio-tiempo rígido de la teoría de la relatividad especial ya no goza de independencia con respecto a la materia, pues “el espacio no tiene existencia peculiar al margen de ‘aquello que llena el espacio’, de aquello que depende de las coordenadas”³² (Einstein relaciona explícitamente este aspecto con la noción cartesiana de la *res extensa*, de la materia como entidad inderogablemente conectada a la extensión: la esencia de la realidad material consiste, para Descartes, en su extensión, frente a la de la *res cogitans*, que gravita en torno al pensamiento). Es vano, de hecho, hablar de “llenar un espacio”, un vacío previo, porque no hay nada que “saturar” mediante la introducción de objetos: lo que existe es materia en interacción, y el espacio-tiempo atañe a la espacio-temporalidad de la propia materia, esto es, a su mero “estar ahí”, en cuya caracterización el tiempo participa como una variable asociada, irrevocablemente, al espacio. El tiempo no se agrega al espacio para así describir el devenir, el movimiento de lo que “está ahí”, sino que aquello que “está ahí”, en su “estar ahí”, es también temporal.

31 *Op. cit.*, 133. El eminente físico austriaco Erwin Schrödinger, célebre fundamentalmente por sus aportaciones a la mecánica cuántica, pero estudioso también de la relatividad einsteiniana, expresa la naturaleza del espacio-tiempo según esta teoría con notable concisión: “en la teoría de la gravitación de Einstein, la materia y su interacción dinámica se asientan en la noción de una estructura geométrica intrínseca del continuo espacio-tiempo. La aspiración ideal, el objetivo último, de la teoría no es ni más ni menos que éste: un continuo quadri-dimensional dotado de una cierta estructura geométrica intrínseca; una estructura que está sujeta a unas leyes inherentes puramente geométricas debe ser un modelo adecuado del ‘mundo real que nos rodea en el tiempo y en el espacio’ con todo lo que contiene, incluyendo su comportamiento total, el despliegue de todos los sucesos que avanzan en él” (*La Estructura del Espacio-Tiempo*, Alianza, Madrid 1992, 31).

32 A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, 138.

c) *El poder-ser del comparecer*

Aun en su mismidad, el comparecer es poder-ser. “Lo que es” el comparecer reclama un “haber podido ser” previo, cuya manifestación más eminente reside en su espacio-temporalidad, esto es, en su capacidad de *transformación*, en su *potencialidad*, en su vigor evolutivo.

Ese poder-ser no se reduce, sin embargo, a la espacio-temporalidad del comparecer: el ser ha de consistir en su propio devenir, en su propio poder-ser, en su propio “no-agotarse” en sí mismo, pese a que todo lo retorne hacia sí mismo y subsuma cualquier atisbo de variedad, cualquier hálito de una modificación aparente, en su propia mismidad, en el mero comparecer del mundo como totalidad de lo que hay (todavía no cuestionado, en su mismidad, por la conciencia, por el “comparecer no-compareciendo”). Después de todo, “ser” demanda “poder llegar a ser”. Cabe siempre la posibilidad de descender, abismados en una profundidad interminable, hasta el *fundamento* previo a todo cuanto es, hasta un fundamento no fundado: hasta un infinito potencial que entrelaza lo que es con su poder-ser.

Ahora bien, este movimiento de *descenso* hacia el fundamento, de búsqueda del poder-ser subyacente al ser, no constituye una prerrogativa de la conciencia, como si se tratara de una meta únicamente alcanzable cuando el mundo es desafiado en su mismidad por aquello que “comparece no-compareciendo”. Más bien responde a una virtualidad intrínseca al ser. El ser es poder-ser, porque todo ser es *actualidad*, e incluso el ser posible “es acto” en cuanto que posible.

En todo caso, el poder-ser no se erige en verdadero fundamento del ser, precisamente porque el poder-ser evoca la ausencia misma de fundamento, la permanente posibilidad de un fundamento ulterior (o más hondo): el “poder” albergar un fundamento aún más profundo, así como el “poder carecer” de ese fundamento. Esta característica lleva a fundamentar el ser sobre su propio poder-ser, sobre su propia susceptibilidad de “fundarse”, sobre su propia *ulterioridad*, en cuanto insuficiencia para dar cuenta de sí mismo (para él mismo, y no sólo para la conciencia). No obstante, este “fundarse” no es ya “ser”, no es un fundarse en el ser, sino un “no-fundarse”, un yacer suspendido en la posibilidad, y lo posible se corresponde tanto con el ser como con el no-ser, pues poder-

ser implica poder no-ser, por lo que apela a una apertura fundamental de todo a sí mismo y a su negación.

Así pues, el ser es poder-ser no con arreglo a exigencias impuestas por una razón cuya actividad sólo se despliega con el advenimiento de la conciencia (capaz de desafiar la mismidad del ser del mundo), sino que el ser *es ya* poder-ser. Incluso un hipotético ser inmutable, la conjetura sobre una mismidad del mundo que no experimentase cambio alguno, despojada de espacio-temporalidad (el mero “comparecer” de una eternidad impasible), sería ya poder-ser, devenir, ulterioridad, en cuanto que “más” con respecto a lo dado (un “más”, empero, no espaciotemporal, no material, sino ontológico). En su propia completitud, incoaría el germen de su poder-ser, pues el ser siempre entraña su “posibilidad de ser”: ser es “ser posible que sea” ($p \rightarrow p$). Esta consideración no es deudora de una sutileza lingüística, sino del análisis del ser del comparecer en su mismidad y de la reflexión concerniente al “ser” en cuanto tal, porque en todo ser se produce ya una abrupta escisión entre su ser y su poder-ser, una “fractura”, traducida en “devenir”, incluso como devenir sobre sí mismo, como “eterno retorno” a sí mismo en su inmutabilidad.

Resplandece entonces un *poder* en todo *ser*: el ser es poder-ser; es poder, en suma, y el poder conduce al ser, pues el poder “ya es”, en cuanto que poder, al igual que el ser “puede ser”, por cuanto es. Poder y ser se hallan indisociablemente ligados, hermanados en una solidaridad fecunda.

El ser que se recrea en su mismidad ejerce el poder de ser él mismo. Expresar ese poder-ser ínsito a todo ser, ese devenir consustancial a todo ser, como espacio-temporalidad es algo que no debe sorprendernos. La espacio-temporalidad del comparecer del mundo no es sino el *ejercicio* de su poder-ser. Sin embargo, la espacio-temporalidad, “cerrada sobre sí misma”, referida a la mismidad del mundo que se reafirma en sí mismo, es “ser”, es “inmutabilidad”, es “eternidad”. La espacio-temporalidad del mundo en su mismidad no es otra cosa que su poder-ser volcado hacia sí mismo. Estriba así en la *actualización* de su poder de devenir, pero siempre remitida a la mismidad del propio mundo. Sólo con la conciencia resultará cuestionada en su radicalidad, y el devenir, la espacio-temporalidad del mundo, ya no se contemplará únicamente como el poder-ser del mundo sobre sí mismo (que, en “cómputo global”, en realidad no deviene - fuera de sí-, pero retorna insistentemente a sí, para continuar con su afianzamiento y apuntalar su mismidad), sino que se alzará como frontera máxima de la mismidad del mundo. Habrá entonces de someterse a una interrogación, para así vislumbrar el *novum*, el “afuera” a ese mundo-totalidad cuyo devenir lo devuelve todo a sí mismo: la *creación*, el poder-ser, no como la susceptibilidad de devenir atesorada por un mundo que regresa a su mismidad y vierte su potencia sobre sí, sino como “ampliación” del ser, como lo “imposible”.

Aunque hemos subrayado los riesgos inherentes a toda forma de extrapolación de un campo a otro del saber, es inevitable percibir indicios del surgimiento de “lo nuevo” (*novum* sencillamente inviable desde la perspectiva mecanicista, secuestrada como está por su idea de un encadenamiento inexorable de causas y efectos en virtud del cual todo se encuentra contenido *in nuce* en lo antecedente y desplegado sin remedio en lo consecuente) ya en los niveles fundamentales de investigación de la lógica y de la ciencia. El teorema de Gödel sostiene que en cualquier sistema consistente apto para producir la aritmética elemental existen fórmulas verdaderas pero indemostrables. De alguna manera, estas fórmulas “brotan de la nada”, en el sentido de que no se coligen, “posiblemente”, del conjunto axiomático de partida (de lo contrario, deberíamos lograr probarlas). “Lo

imposible” aparece como posible; *ex nihilo* (si se tolera esta ambiciosa metáfora) emergen enunciados que no estaban contenidos implícitamente en los axiomas iniciales. No se deducen, por tanto, *more geometrico*, mediante una explicitación inferencial. Subsiste una cierta “ruptura”, una fisura en el seno de los sistemas lógicos elementales, un hiato que impide una comprensión axiomatizada de la totalidad, pues siempre despuntarían enunciados consistentes capaces de conculcar la completitud atribuida al conjunto axiomático. He aquí un valioso germen de “apertura” y “crecimiento”.

La conciencia de lo imposible conlleva ya franquear los vastos pero rígidos confines del mundo-totalidad, de ese mundo ensimismado en su ser y cuyo poder-ser, cuyo devenir, se limita a reiterarlo en su ser. Así, lo “imposible” se revela como lo no concatenado a posibilidades previas, como lo puro, como lo incondicionado, como la *entrega*, como la *libertad* frente a la totalidad del mundo ensimismado, como el *amor*.

2. El “comparecer no-compareciendo”

Hemos de dirigir ahora nuestra atención al “comparecer no-compareciendo”.

¿Cómo definir el “comparecer no-compareciendo” de la conciencia (el ‘*hic et nunc*’ del comparecer, en cuanto que comparecer para la conciencia), si no es como un “comparecer que comparece de otra manera”?

En efecto, el “no comparecer” no cesa de entrañar un “comparecer”, porque no podemos desprendernos de la evidencia de que este “no comparecer” también comparece ante nosotros, es decir, alzado como un algo irreductible, que simplemente está. La mismidad ha de complementarse entonces con la alteridad, que sólo emerge cuando el “comparecer” no se basta a sí mismo, al contar con un “lo que” cuya comparecencia *problematiza* el comparecer mismo, pues ya no se limita a comparecer, y niega, por ende, la mismidad del comparecer (por cuanto “no comparece”).

La alteridad únicamente es posible cuando existe un “lo que comparece” que problematiza el comparecer mismo. Desde ese momento, y en virtud de la capacidad de reflexionar conscientemente sobre sí mismo y sobre todo cuanto lo circunda, el mundo (“lo que comparece”) se convierte en un “otro”, tanto a nivel colectivo (el mundo como un todo) como individual (cada objeto que integra el mundo). Ya no impera sólo mismidad, esto es, el comparecer de un “lo que”, plasmación, después de todo, del comparecer mismo en su profusión de formas, sino un comparecer y un “comparecer no-compareciendo”, una simultaneidad de la afirmación del comparecer y de su negación, cuya concomitancia esculpe la base del pensar.

Sin embargo, ¿en qué consiste exactamente este “comparecer no-compareciendo”?

Si, como hemos dicho, el individuo se configura de tal modo que, al igual que cualquier otro objeto del mundo, constituye un “lo que comparece”, pero al mismo tiempo niega el comparecer mismo, pues no se conforma con la mismidad del comparecer (en cuanto realidad presente e irreductible, que no conlleve nada más), sino que la cuestiona, parece entonces que el “no comparecer” del individuo que comparece encarna, en el fondo, una radicalización del comparecer. Éste ya no reside, así pues, en un presente atemporal, en una mismidad infinitesimal del comparecer, sino en su fragmentación en alteridades, discernibles gracias a que el presente se concibe ahora de manera discreta,

como “presentes” diversos que coexisten o se “suceden”. Por tanto, es en la percepción del *tiempo* donde yace la clave de este “comparecer no-compareciendo”, porque el cuestionamiento crítico del raso comparecer conduce a la advertencia de la temporalidad del comparecer del individuo que “comparece no-compareciendo”, esto es, a su inherente finitud.

El individuo que “comparece no-compareciendo” ya no es susceptible de aprehenderse filosóficamente como una mismidad, en esencia atemporal (o, más aún, indiferente al tiempo, porque evoca un presente perpetuo, un ausentarse del tiempo que no se limita a negar el tiempo, sino que antecede a la idea misma de temporalidad, pues simplemente es/está, esto es, meramente comparece): el individuo ha de captarse ahora como una “mismidad” (por cuanto no cesa de constituir un “lo que comparece”) que *ya* no es *sólo* mismidad. El “no comparecer” del individuo simboliza, en consecuencia, una forma de comparecer, pero de tal modo que la autosuficiencia del comparecer se niega, y el alcance del comparecer se amplía ostensiblemente. Establece, por ello, una radicalización del comparecer, porque a partir de ahora implicará también “no comparecer”, esto es, “no limitarse a ser/estar” como un algo irreductible, simplemente dado, sino confrontado con ese “lo que comparece” específico e irreductible del individuo que se cuestiona críticamente el hecho mismo de comparecer.

La búsqueda representa la expresión formal de la “no comparecencia” del individuo humano en su “comparecer no-compareciendo”. Comparecencia y búsqueda, ser y conciencia como realidades concomitantes, definen, así pues, las categorías conceptuales básicas que habrán de orientar nuestra empresa: la indagación filosófica sobre el sentido del individuo humano como un “comparecer no-compareciendo”.

En cualquier caso, aún no hemos esclarecido el problema fundamental mencionado previamente: ¿goza el “no comparecer” del individuo de tal importancia que exija fragmentar el “comparecer”, tanto como para anular su mismidad y erigir, de alguna forma, otro “mundo” junto al del mero comparecer? ¿No contemplamos, después de todo, un comparecer disímil, pero un *comparecer* al fin y al cabo, dotado de mayor complejidad, más polifacético, más arduo para toda tentativa de intelección, si bien siempre un comparecer?

Una razón nítida impide que el “comparecer no-compareciendo” del individuo se caracterice sin más como otro comparecer, esencialmente análogo al llano comparecer desplegado por cualquier objeto no humano del mundo: el individuo que “comparece no-compareciendo” no se resigna a comparecer, sino que formula *preguntas*, esto es, manifestaciones de un cierto “exceso” con respecto al comparecer mismo, cuya desmesura marca su *búsqueda* (individual y colectiva), pues exhibe un “ir-más-allá” de la mismidad del comparecer para suscitar alteridad. El individuo que comparece y recibe percepciones del comparecer mismo y externo a él no se ciñe a acopiarlas, sino que las desafía en su mismidad, así como en la del “comparecer mismo” de cuyas fuentes proceden. El *desafío* alude a la *insatisfacción* que aflige el modo de comparecer de ese individuo que comparece “no-compareciendo”. Remite, por tanto, a su carácter de “no comparecer”, esto es, a la imposibilidad de ser reducido a un “comparecer mismo”, como los restantes objetos del mundo.

El individuo que “comparece no-compareciendo” personifica un desafío al comparecer mismo, es decir, al ser en su más laxa acepción, porque lo niega, y por ello lo apremia a no plegarse a comparecer sin más, sino a justificar su modo de comparecer. Desde entonces, la mismidad del comparecer se somete a una problematización radical,

y su liderazgo ontológico sufre una sonora derrota. Ya no asistimos a un comparecer sin más. Nace un comparecer que niega, al mismo tiempo, el comparecer, pues no se circunscribe meramente a comparecer, sino que aspira a “no comparecer”, por cuanto ansía alzarse como portador de un sentido que se encamine más allá del comparecer mismo. Así, no se conforma ya con el hecho irreductible de que la rosa florezca: se afana en entender por qué despuntan sus bellos colores³³. Ha amanecido un “más” rebosante al comparecer mismo, definido como una simultaneidad de comparecer y de no comparecer. Este *exceso* con respecto a la mismidad del comparecer no cabe examinarlo como una expresión más del comparecer mismo, pues consiste, precisamente, en la negación que reta el ensimismamiento del comparecer, para auspiciar una alteridad que es ya ineludible.

33 Cf. Angelus Silesius: “*Die Rose ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet...*” (*Cherubinischer Wandersmann, Oder, Geistreiche Sinn und Schlussreime*, editado por L. Gnädinger. Manesse, Zürich 1986, Buch 1, 289). Véase también el comentario de Heidegger al respecto en *Der Satz von Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965, 70ss.

2.1. Temporalidad y desafío

El individuo que “comparece no-compareciendo” personifica una negación que conlleva, implícitamente, la afirmación de la temporalidad como categoría fundamental de toda empresa filosófica, y de la alteridad como modo de relación entre la mismidad del comparecer y su desafío, cristalizado en el “comparecer no-compareciendo” del individuo.

Persiste, empero, un interrogante: ¿por qué no es legítimo subsumir todas estas conceptualizaciones bajo la categoría primaria del “comparecer”, para así comprenderlas como otras “mismidades”, emanadas del propio comparecer?

Nuevamente, es la “irreductibilidad” del *factum* de negar la mismidad del comparecer lo que nos conmina a establecer otro modo de ser, ya no circunscrito al mero comparecer, sino que por su propio concepto desafía el comparecer mismo. La infinitud inherente a la mismidad del comparecer, que podía aprehenderse como un presente infinito, esto es, como un “algo” eterno, que sencillamente está, desprovisto de confín alguno, resulta ahora inválida para la indagación filosófica. Como esa infinitud ha sido negada, al no bastar ya el comparecer mismo, este último se capta ahora como finitud, y lo infinito pasa a consistir en la coexistencia del comparecer mismo con el reto al comparecer que brota de la capacidad para cuestionarlo críticamente, para concebirlo como una “no-mismidad”, pues ahora comparece un algo que “comparece no-compareciendo”. Así, la mismidad del comparecer ya no estriba únicamente en el comparecer mismo, sino en el binomio que entrelaza el comparecer y su negación.

La mismidad del comparecer, esto es, la mismidad del mundo, que simplemente está, es tan irreductible como el hecho mismo del cuestionamiento de esa mismidad que acontece en la conciencia. Así, desde el instante en que surge la conciencia en cuanto tal (emergencia que puede haber sido progresiva, no súbita y puntual) se produce una duplicación del comparecer, ramificado en la afirmación de su mismidad y de su negación. El presente *se bifurca* también en presente y no-presente, es decir, en la encrucijada entre mismidad y temporalidad. La indiferencia de la mismidad del comparecer se convierte ahora en la “diferencia” intrínseca del comparecer. La conciencia se erige entonces en la expresión paradigmática de la diferenciación.

Así pues, el individuo humano se alza como un desafío a la mismidad del comparecer que impera en el seno de la naturaleza. Se manifiesta, esencialmente, como

una negación (que conculca la mismidad presente), y por tanto como una proyección hacia el horizonte de la temporalidad, que cuestiona radicalmente la primacía detentada por el presente. Este desafío constituye una negación, un “no comparecer” que, sin embargo, también comparece necesariamente en los dominios del mundo y en las sendas del tiempo. Semejante contradicción es, por su propio concepto, irresoluble: el individuo humano se halla en un estado de permanente contradicción con el mundo (la mismidad del comparecer) y consigo mismo, por cuanto también pertenece al mundo y participa de la mismidad del comparecer. De esta manera, el individuo humano no cesa de encarnar un “lo que comparece”, pero él mismo relativiza esta categorización tan pronto como piensa la mismidad del comparecer (pues al hacerlo la niega en su completitud). Se escora, eso sí, más hacia el “no-comparecer”, más hacia la conciencia *stricto sensu* que hacia el mundo, hacia la comparecencia, hacia una mismidad intacta e insondable. El ser humano mora entre dos vastos universos: el forjado por la mismidad y el fraguado por la pulsión del desafío, pero se aproxima más al reto puro, a aquello que rehúye todo ensimismamiento³⁴.

La ambivalencia del “comparecer no-compareciendo” que representa el individuo humano (como “un algo que no es, siendo lo que es”, esto es, como la expresión por antonomasia de la contradicción) nos revela las categorías conceptuales básicas requeridas para entender adecuadamente la facticidad del individuo humano, y nos obliga ahora a examinar cómo el individuo humano, en cuanto compareciente que no comparece, se asemeja y difiere del mundo, en cuya mismidad también se enraíza su ser.

Esta paradoja guarda una estrecha similitud con aquella honda antinomia de la que se hiciera eco San Agustín, síntesis del profundo misterio que envuelve la relación entre el ser humano y el horizonte de la divinidad:

*“Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum”*³⁵.

Por un lado, el individuo humano se corresponde con un “lo que comparece”. Condensa, por tanto, un *algo*, un objeto entre otros que hilvanan el gigantesco sistema del mundo, una figura más insertada en el inmenso retablo de la naturaleza (es decir, lo dado sin más, lo que simplemente es, más allá de todo eventual interrogante sobre por qué es y, más aún, por qué es de un modo u otro). El mundo meramente es, comparece, está, pero para el individuo humano se yergue como un “comparecer-ante”, que relativiza indefectiblemente la mismidad del comparecer. Al individuo humano ya no le basta entender que el mundo comparece sin más. Como el mundo comparece ante él, ante sus

34 Los ecos de estas consideraciones resuenan también en el pensamiento de Leibniz: “un solo espíritu vale por todo un mundo, puesto que no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna en él a la manera de Dios. De tal modo, que parece, aunque toda sustancia expresa el universo entero, que sin embargo las demás sustancias expresan más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad cuanto es posible a las simples criaturas, hace que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que del resto de los entes, o, mejor dicho, los demás entes sólo dan materia a los espíritus para glorificarlo. Y por esto esa cualidad moral de Dios, que lo hace señor o monarca de los espíritus, le concierne por decirlo así personalmente de un modo muy singular” (Cf. *Discurso de metafísica*, ed. 1942, 103-104).

35 *Confesiones* XI, 9.11.

sentidos y ante su capacidad de reflexión, ahora es “vigilado”, sondeado por un agente que “externo”. Su mismidad ha sido quebrantada, al subsistir ahora un “algo” del propio mundo que “observa” el mundo y lo cuestiona en su radicalidad. Este “algo” es también mundo, pues comparece en el mundo junto a los demás objetos, pero trasciende el mundo, porque lo desafía.

En el individuo humano, el cosmos se desdobra, se niega a sí mismo, tal y como advirtiera luminosamente el idealismo clásico alemán. El mundo ya no goza de suficiencia, pues en su interior ha eclosionado una instancia que lo desafía categóricamente, al pensarlo e interrogarlo. La mirada humana sobre el mundo se reviste entonces de una intensidad inusitada: los ojos de la humanidad perforan el mundo en su mismidad, y socavan así sus más sólidos cimientos, de forma análoga a como las pupilas de los otros escrutan nuestra individualidad, provocando que se tambaleen los fundamentos de nuestra mismidad y los pilares de nuestra reclusión.

Dada su condición de “algo que comparece”, el individuo humano resplandece como un presente, en cuya mismidad se ciñe a estar ahí, a aparecer junto a otros objetos. Personifica, por tanto, un “ser ahí”, como dilucidadoramente recalcará Heidegger en *Ser y Tiempo*, obra en la que se despliega una tentativa casi heroica por retrotraer el análisis filosófico no ya a la esfera del sujeto trascendental, sino al ámbito del *factum* irreductible impuesto por la existencia del “ser-ahí”. Sin embargo, y en cuanto “no compareciente”, el individuo reclama ampliar el horizonte de comprensión del comparecer. Ya no es válido afirmar sin más que el mundo comparece. No es posible creer que el mundo se autojustifique radicalmente sólo por constituir un “lo que comparece” en sí mismo considerado, esto es, un algo que comparece y nada más, susceptible de aprehenderse desde esta categoría, sin que se requiera ninguna otra. El avance en el entendimiento científico del mundo equivale a la profundización metódica en el carácter de un “lo que comparece”, y nada más, que define el cosmos. La ciencia desvela minuciosamente los mecanismos mediante cuya ingeniosa combinación de simplicidad y sofisticación el mundo se restringe a comparecer. Desentraña las leyes fundamentales que rigen la estructura y el funcionamiento de los sistemas materiales, cuyos principios de organización y desarrollo quizás hayan surgido en virtud de un proceso gradual, evolutivo, pero que en último término evidencian el mero comparecer del mundo, pues todo se explica desde el propio mundo, sin el imperativo de aludir a una instancia que le sea ajena.

Como escribe Gadamer, “es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso (...) todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en *Ser y Tiempo*, el fundamento último del que debe partir el planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho mismo de que exista un “ahí”, un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser. Cuando el preguntar se orienta hacia este hecho básico de que “hay” tal cosa, entonces se orienta hacia el ser, pero en una dirección que tuvo que quedar al margen del pensamiento en todos los planteamientos

anteriores sobre los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser”³⁶.

No obstante, y como el propio Gadamer constata, el intento heideggeriano de fundar la pregunta por el ser en la facticidad del *Dasein* que comparece “ahí” constituye en realidad una propuesta para establecer un discurso de índole trascendental, que pese a no comenzar ya con la subjetividad que se “pone a sí misma”, como en el idealismo alemán, continuará interpelado por la aparente inexorabilidad de brindar una fundamentación, en términos de condiciones de posibilidad, a la interrogación sobre el ser.

36 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, Sígueme, Salamanca 322.

2.2. Los momentos del “comparecer no-compareciendo”

En consonancia con las anteriores reflexiones, los momentos del “algo que comparece no-compareciendo” pueden resumirse en los siguientes: un “*algo*”, esto es, un objeto del mundo, una de las partes que lo integran y que refuerzan el mundo en su mismidad; un “*que comparece*”, es decir, el individuo que se justifica a sí mismo, por cuanto procede del mundo y su génesis remite a la mismidad del comparecer del mundo; un “*no-compareciendo*”, a saber, el individuo como un “no-mundo”, como una flagrante negación de la mismidad del comparecer del mundo, como un desafío al mundo.

“Comparecer no-compareciendo” expresa así afirmación y carencia, afianzamiento del mundo y ausencia simultánea de mundo. Ante la insatisfacción producida por su “rasa” naturalidad, anclada impasiblemente en una mismidad que se perpetúa, el “comparecer no-compareciendo” ha de edificarse como historia. El conjunto de ambas características constituye la *contradicción* con respecto al mundo y con respecto a sí mismo que personifica inevitablemente el individuo humano: con respecto al mundo, por cuestionar su mero comparecer; con respecto a sí mismo, por alzarse también como un objeto que compone el mundo, tal que se interpela a sí mismo en el pensar, como un “comparecer-hacia” cuyos ojos contemplan el mundo y la totalidad de sus elementos, incluido él mismo, al ser un “lo que comparece”. La yuxtaposición de afirmación y de carencia (la contradicción) yace entonces en la base de la *infinitud* de lo que “comparece no-compareciendo”.

Con la aparición del individuo humano (esto es, del “algo” que “comparece no-compareciendo”, y que al comparecer en el mundo no hace sino encapsular, en definitiva, rasgos del mundo, pero de tal forma que cuestiona contundentemente el mundo y desafía la mismidad del comparecer propio del mundo), lo que comparece no puede catalogarse simplemente como un “lo que comparece”, sino que se establecen distintos modos de comparecer, esencialmente irreductibles.

De esta manera, el “comparecer” en cuanto tal de “lo que comparece” ha sido reemplazado ineluctablemente por dos modos de comparecer: el “*comparecer-ante*” y el “*comparecer-hacia*”.

El “comparecer-ante” desemboca, a su vez, en el “comparecer-ante del mundo con respecto al individuo” y en el “comparecer-ante de cada individuo con respecto a los demás individuos”. Análogamente, el “comparecer-hacia” confluye en el “comparecer-hacia del individuo con respecto al mundo” y en el “comparecer-hacia del individuo con respecto a otros individuos”. El mundo ya no se limita a comparecer sin más: entraña un “comparecer-ante” el individuo, es decir, ante aquél que “comparece no-compareciendo”.

Por ello, el mundo comparece ante sí mismo, pero el “sí mismo” del mundo ha sido negado tajantemente por quien comparece “no-compareciendo”. Así, ya no se restringe a comparecer sin más, sino que se torna en objeto de una contemplación que puede adquirir manifestaciones distintas.

El individuo que “comparece no-compareciendo” no representa entonces un “ser-en-el-mundo”, como propone la exégesis heideggeriana, sino un “comparecer-hacia-el-mundo”, que en realidad se instituye en un “comparecer-contral-mundo”, en un desafío al mundo en su mismidad. Sustituye así, ineludiblemente, el “comparecer-en-el-mundo” que podría colegirse de la consideración del mundo en sí mismo y del individuo como una de sus partes integrantes.

La pregunta por el ser sólo cobra sentido cuando ha aflorado un “algo” que comparece “no-compareciendo”: cuando el mundo se ha transformado en objeto de contemplación, susceptible de una interrogación, de una crítica, de una “conmoción” en su fundamento. Con anterioridad a ello, el ser del mundo se confina a su propio comparecer, al craso hecho de “estar” en cada presente dado, lo que equivale a un “sin más”, a una realidad autoclausurada, que no exige justificación alguna. En cambio, el nacimiento del individuo que “comparece no-compareciendo” implica la posibilidad de un mundo despojado de la condición de “sin más”, de ese previo “limitarse a comparecer ahí”, pues ha emergido un “más”, una realidad *ulterior* al propio mundo, capaz de negar la mismidad del mundo. El “lo que comparece no-compareciendo” constituye un “más” al mundo, porque desafía su mismidad, esa completitud insondable que lo sumiría en un presente eterno; contempla el mundo como un objeto de interpelación. Este “lo que comparece no-compareciendo” existe hacia un mundo que él escruta de diversas maneras, por lo que el mundo subsiste ahora como un “comparecer-ante el que comparece no-compareciendo”, esto es, como un “comparecer-ante” el que “comparece-hacia” el mundo. El mundo ya no se basta a sí mismo.

La multiplicidad de individuos que comparecen hacia el mundo nos apremia a plantearnos la forma específica de hacerlo ante ellos mismos. Cada individuo comparece-ante el otro, pues puede demudarse en objeto de su contemplación, pero cada individuo comparece también hacia-el-otro. En el primer caso, el individuo se muestra como objeto de la contemplación de los demás, mientras que en el segundo es él quien contempla a los restantes individuos. Se comparece ante un “lo que comparece no-compareciendo”, por lo que el modo de comparecer-ante-el-otro no puede interpretarse como el comparecer-ante del mundo con respecto al individuo. El mundo interpela al individuo, pero no así el individuo al mundo: el mundo no obedece a un comparecer-hacia nada, porque se ciñe o a comparecer sin más (antes de que surjan los individuos) o a comparecer como objeto de la contemplación del individuo. El individuo, en cambio, comparece-hacia-el-mundo, y por tanto cuestiona el mundo en su mismidad.

El mundo desencadena una clamorosa respuesta en el individuo. Aun sin que el mundo pueda saberlo (si no es a través del propio individuo), un “algo” ha desafiado su mismidad y ha introducido un “más” en el comparecer. El hecho de “comparecer-hacia-el-mundo” comporta una afirmación y una negación: comparecer como parte integrante del mundo y como parte que desafía la mismidad presente del mundo. El “comparecer-hacia-el-otro” no se elucida desde el “comparecer-hacia-el-mundo”, porque se suscita en el otro una respuesta, una vívida interpelación: el otro es objeto de la contemplación del individuo, pero el otro también contempla al individuo. La colosal y descorazonadora indiferencia cósmica cede ahora el testigo a la interpelación recíproca. De la misma manera, el “comparecer-ante-el-otro” no puede describirse desde los cánones fijados por

el “comparecer-ante” del mundo con respecto al individuo, pues el mundo se limita a erigirse en objeto de contemplación del individuo, si bien el propio mundo no resulta interpelado por esta condición de “comparecer-ante”. Pero el individuo, por cuanto comparece-ante-el-otro, sí es apto para que el otro lo interpele. Representa un “comparecer-ante” que también “comparece-hacia”, y comparece-ante un “algo”, que pese a comparecer en el mundo, como uno de sus elementos integrantes, “no comparece”, dado que niega la mismidad del comparecer del mundo.

El “comparecer-hacia” los otros que “comparecen no-compareciendo” adopta dos manifestaciones fundamentales.

La primera estriba en la absolutización de la alteridad de los que “comparecen no-compareciendo”. En este caso, el “otro” es afirmado incondicionalmente en su mismidad, como si consistiera en un mero objeto del mundo. Se olvida así que el “otro” evoca también carencia, una contradicción palpable, por lo que no responde al verdadero alcance de su “comparecer no-compareciendo” tratarlo como un “radicalmente otro”, absolutizado en su mismidad. En cuanto partes integrantes del mundo y engendradas por el propio mundo, todos los “otros” que “comparecen no-compareciendo” se encuentran indisolublemente ligados. Este *hermanamiento* no se circunscribe tan sólo a su condición de “lo que comparece” (esto es, a su posicionamiento como partes del mundo que se justifican mutuamente, como elementos que molduran la mismidad del comparecer del mundo), sino que reverbera también en su dimensión de “no-compareciendo”.

La segunda reside en la relativización de la alteridad. Aquí, la alteridad sólo se constituye como tal por cuanto el “comparecer-hacia” el mundo y los otros, así como el “comparecer-ante” los otros protagonizado por los distintos seres que “comparecen no-compareciendo”, son recíprocamente irreductibles. Ningún individuo agota la contradicción que encarnan los demás, pues ésta goza, por su propio concepto, de una infinitud potencial. El individuo personifica entonces una mismidad inasible, pero nos engañaríamos si la eleváramos a la categoría de absoluto. Lo infinito, si se absolutiza, se transforma en un presente perpetuo, “finitizado”, aprisionado dentro de unos márgenes que extinguen su brío inaugural. Lo absoluto no puede divergir sustancialmente de la fragorosa contradicción en cuyas garras incurren todos aquéllos que “comparecen no-compareciendo”: una contradicción ilimitada, que no requiere justificación alguna y que se halla lanzada hacia la proyección temporal, esto es, hacia el futuro; carente de meta, de un horizonte nítido, y cuyo ser se labra fatigosamente en cada “comparecer-hacia”, es decir, en el pensar el mundo y a los otros (acto que implica, concomitantemente, un actuar). No cabe absolutizar la alteridad que dimana del “otro”. De lo contrario, el “otro” se convierte en un objeto más de cuantos aderezan el mundo y contribuyen a consolidar el mundo en su mismidad, en un simple comparecer, incapaz de desafiar el mundo y de retarse a sí mismo. La alteridad del “otro” ha de entenderse más bien como una legitimidad perenne para desafiar el mundo y para retarse a sí mismo, esto es, como la posibilidad de transformarse en una relatividad pura que, como tal, no precisa de justificación: si el mundo, en su mero comparecer, incoaba su propia justificación, el individuo, en su retar el mundo y en su desafiarse a sí mismo, se erige también en su justificación más genuina, pero a diferencia de lo que ocurre en el primero de los casos lo logra de tal manera que *nunca* alcanza una justificación definitiva. Por ello, adolece de una irrestricta pero fecunda y bella indeterminación.

2.3.El temor y la esperanza

La particularidad del individuo humano reside en sus opciones de interpelación al mundo: en virtud de su “comparecer no-compareciendo”, niega taxativamente la autosuficiencia del mundo como un “comparecer sin más”.

Subsiste un *poder* dentro del mundo que no se limita a comparecer, sino que interroga la mismidad del comparecer, tal que, en el ejercicio de semejante acto, inaugura ya la posibilidad de una proyección, esto es, de un “ir más allá” del mundo simplemente dado en su comparecer. La indigencia del preguntar humano toma ahora el relevo a la absolutidad del mundo, para desafiarla drásticamente, aunque nunca llegue a desprenderse de su condición de “lo que comparece”, en cuanto objeto del mundo.

Así, el ser humano se perfila como un dios, pero desprovisto de omnipotencia; como una deidad que contempla el universo. El cosmos se le presenta ahora como un *objeto* de percepciones que suscitan una respuesta, un reto. Desvela, sin embargo, el rostro de una divinidad inderogablemente frágil, porque continúa ligada al mundo, incapaz de despojarse de este carácter mundano que le es inherente y de romper por completo las cadenas de la mismidad. Su naturaleza deífica se asienta precisamente en el hecho de encarnar la contradicción, de alzarse como un “comparecer no-compareciendo” que desafía el mundo y “trasciende” su ser (si por trascendencia convenimos en referirnos al *factum* mismo de que el mundo ya no se baste).

El individuo humano expresa una insuficiencia radical. El mundo no le satisface, pese a que él persista en el mundo, como parte que moldea el mundo, y no cese de comparecer junto a los restantes objetos que configuran la vasta diversidad del universo. Se yergue como un *más* al mundo, aunque ese “más” dimane del propio mundo.

En cuanto que objeto del mundo, el ser humano cae bajo el dominio de la ciencia, cuyo desarrollo revela, escalonadamente y tras un arduo pero gratificante camino, cómo el mundo constituye un “lo que comparece” sin más: cómo se basta a sí mismo. Lo consigue porque este proceso se puede esclarecer desde el propio mundo, como una totalidad que comparece en el presente dado. Pero en cuanto negación del mundo, en su “no-comparecer” en el mundo (que desafía radicalmente el mundo mediante el pensar, cuya enunciación más eminente estriba en la interrogación, en el preguntarle al mundo), el ser humano sólo se comprende desde sí mismo. Se ha instaurado una nueva mismidad, que coexiste problemáticamente con la del mundo. El ser humano comporta, de hecho, una problematicidad suprema y elocuente, pues al problematizar el mundo, se problematiza inexorablemente a sí mismo. No le basta el mundo, pero tampoco se basta a sí mismo. Traumatizado por esta problematicidad, que impone en él una onerosa carga, frente a la que es inútil refugiarse en la plácida mismidad del comparecer elucidada por

la ciencia, sólo le queda convertirse en un perenne portador de preguntas, dotadas de un impulso que nunca se colma por entero.

Caben dos actitudes principales y divergentes en lo que concierne a la asunción del carácter de desafío al mundo desde el mundo manifestado por el ser humano. La primera se condensa en el *temor*, y en todo cuanto de él se deriva. El mundo ya no se interpretará como una morada para la humanidad, sino como una instancia hostil, gélida, inhóspita: como un mero objeto que verifica la incompletitud de nuestro ser, así como el hecho de que simbolicemos la contradicción no solventada. El temor conduce a la angustia, al recelo del mundo y a la búsqueda de instancias ajenas a él, que en el fondo reproducen la “mismidad presente” atribuible al mundo antes de la aparición de la estirpe humana. Los dioses de las grandes religiones se conciben a menudo como gloriosos “mundos” subsistentes en sí mismos, como explicitaciones de la mismidad del comparecer. Remiten, en definitiva, al mundo. Al igual que el mundo, los dioses comparecen sin más. No es legítimo retarlos, cuestionarlos radicalmente para inquirir por qué comparecen, pues exceden con creces la capacidad humana de interrogación y no condescienden a erigirse en objetos de la contemplación de ese “comparecer no-compareciendo” que es el ser humano.

Sin embargo, el individuo humano nunca cesa de constituir una negación, un “no-comparecer”, incluso cuando cree haber alcanzado una fervorosa comunión con la mismidad del comparecer, ahora cristalizada en los dioses. Por ello, ninguna religión podrá jamás satisfacer los ímpetus más profundos del espíritu humano, ni sanar su abisal indigencia. Aun con los dioses, el ser humano se alza todavía como un “comparecer no-compareciendo”. Extrapolar la mismidad del comparecer del mundo al reino de los dioses dilata, “prolonga” el problema fundamental, que atañe precisamente al desafío planteado por el ser humano a toda “mismidad”, a todo comparecer presente que resulte hipotéticamente idóneo para justificarse a sí mismo. Si los dioses se bastan, al habitar en ellos su propia justificación, tampoco calmarán entonces las ansias humanas, como tampoco el mundo será capaz de extinguir la llama vigorosa irradiada por el reto que supone lo humano.

La segunda actitud posible desemboca en la *esperanza*. El individuo humano se convence definitivamente de que representa un reto al mundo desde el propio mundo, tal que el mundo comparece ante él como un objeto. El mundo ha abandonado su estatus de mero compareciente y se ha transfigurado, para nosotros, en un “comparecer-ante”, y el ser humano en un “comparecer-hacia”. No obstante, esta percepción de indigencia (por cuanto asume la contradicción del “comparecer no-compareciendo”, esto es, del hecho de no ser ya un “comparecer sin más”) no le desasosiega irreparablemente, sino que le brinda el calor de la esperanza. En su unicidad yace su mayor riqueza.

En su condición de “comparecer mundano”, esencialmente idéntico al comparecer de los demás objetos del mundo, el individuo se reduce a un ente más, sometido a las leyes insobornables que gravan el comparecer del mundo y que no hacen sino justificar la mismidad de ese comparecer. Sin embargo, y en cuanto un “algo que comparece no-compareciendo”, el individuo desafía el mundo, y acoge en sí el fulgor de la *novedad*. La mismidad del mundo ha sido definitivamente conculcada, porque ha amanecido un modo diferenciado de comparecer, cuya pujanza niega la autosuficiencia de todo cuanto comparece. El individuo se define, por tanto, desde la inspiradora posibilidad de novedad que él introduce. Si el mundo consistía, ante todo, en mismidad, en un presente que simplemente comparecía, sin requerir instancia ulterior alguna para justificarse, en el individuo, en cuanto “comparecer-hacia” que convierte el mundo en un “comparecer-

ante”, desahuciándolo de su propia mismidad (exilio ontológico que destierra todo cuanto comparece a un estado de ruptura consigo mismo, de contradicción infranqueable), se ha posado la sugerente luz de la novedad.

Todas las transformaciones que acontecen en el comparecer del mundo contribuyen a apuntalar la propia mismidad del mundo, cuyo ser nunca se somete a un cuestionamiento auténtico. La fascinante proliferación de formas, la inabarcable y colorida miscelánea de estructuras de la naturaleza, se limita a consolidar la mismidad del comparecer del mundo. Incapaces de interpelar críticamente el mundo, perseveran, fortalecidas, en su raso comparecer. Sólo con el individuo abolimos el “sin más” y establecemos un “más”, un modo sustancialmente distinto del comparecer. Por mecanismos que sólo la ciencia descubrirá (quizás en un horizonte remoto), el propio mundo ha logrado romper con su mismidad y abrirse a un doloroso calvario teñido de indigencia, de contradicción, de falta de autosuficiencia, que posibilita, sin embargo, el destello de la novedad.

Si el individuo se percata de que ampara la antorcha de la novedad, participará de la esperanza y se afanará en impulsar el comparecer en la dirección marcada por el surgimiento de esa posibilidad de novedad. De lo contrario, claudicará ante la apatía o el temor, abrumado por la responsabilidad que ahora conlleva su “comparecer no-compareciendo”, es decir, su desafío a la mismidad del comparecer del mundo.

La pregunta por el ser del comparecer, a la que Heidegger confirió una importancia capital, sólo tiene sentido cuando aflora un *algo* que “comparece no-compareciendo”: desde el instante en que emerge, a partir del mundo y en el mundo, el individuo humano. El mero comparecer del mundo no autoriza a formular el interrogante sobre el ser. El mundo se restringe a comparecer, y su ser gravita en torno a su propio comparecer. La mismidad absorbe todo el potencial latente a la pregunta sobre el ser, pues el mero comparecer eclipsa el ser. Sólo cuando el individuo humano, como desafío a la mismidad del comparecer del mundo, interroga el mundo en su comparecer, y por tanto adopta los visos de un “algo” que comparece y al mismo tiempo no comparece (por lo que niega el mundo), adquiere la cuestión sobre el ser su validez y su relevancia.

SUBJETIVIDAD, LÍMITE Y CONCIENCIA³⁷

Los problemas más acuciantes de la neurociencia contemporánea, como el “*binding problem*” (esto es, el enigma de cómo se unifican los distintos estímulos para generar una percepción unitaria, una “forma” integradora, no descomponible en elementos básicos, en “átomos de percepción” yuxtapuestos por mera conjunción asociativa, como defendió la psicología de la *Gestalt* a comienzos del siglo XX frente a las tesis del asociacionismo clásico de Locke y Berkeley) y la comprensión de la naturaleza de la conciencia, invocan en último término el misterio de la subjetividad. La diferencia entre sensación y percepción radica, precisamente, en la presencia de un hipotético sujeto que capte ese oscilante flujo de información como *suyo*. Pero percibir implica de alguna manera tomar conciencia de lo percibido, esto es, “volver” sobre lo sentido para aprehenderlo como propio, como algo referido al agente de la sensación y no a otro. Esta dimensión subjetiva constituye el núcleo último, la quintaesencia del problema mente-cerebro, así como de muchas de las grandes cuestiones neurocientíficas y filosóficas pendientes de resolución.

Ahora bien, ¿qué es un sujeto? Conocida es la sentencia de Wittgenstein: “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”³⁸. Si por sujeto entendemos aquella realidad capaz de volver sobre sí misma, para erigirse en instancia “metadiscursiva” que “se detiene” ante lo dado, pondera sobre su significado y logra así remitir lo dado a una instancia externa (la proporcionada por el propio sujeto), podemos pensar que en el sujeto el propio mundo “retorna” sobre sí mismo, como si la evolución de la materia hubiese topado con un confín, con una divisoria nítida que la conminase a “regresar”, no en un plano espacial, sino temporal (el orden del despliegue de la funcionalidad en el tiempo). Cada sujeto individual representará entonces un límite³⁹ en la complejidad adquirida por el mundo. Un cerebro dotado de en torno a ochenta y cinco mil millones de neuronas, con una media de mil conexiones sinápticas por cada célula nerviosa, se alzaría como una cúspide de complejidad evolutiva verdaderamente fascinante, más maravillosa que toda la pléyade de galaxias y constelaciones centelleantes en las inmensidades cósmicas⁴⁰.

Es necesario aprender a entusiasmarse con viveza ante semejante hito en la evolución de la vida. De hecho, sentir asombro por la grandeza del cerebro humano ofrece

³⁷ Extraído de *Conciencia y mismidad* (Dykinson, 2013), II, 6 (segunda edición, 2020).

³⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632.

³⁹ E. Trias ha desarrollado penetrantes reflexiones sobre la naturaleza del “límite” en su libro *Los Límites del Mundo*, Ariel, Barcelona 1985.

⁴⁰ Sugestivo es, a estos efectos, el título de un libro del inmunólogo y neurocientífico G. Edelman: *Wider than the Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale University Press, New Haven 2004.

un valioso estímulo para no desistir de comprenderlo, un bello aliciente para desentrañar la exuberancia de su constitución y de sus mecanismos más profundos, y acentuar así la intrínseca relación que se establece entre su estructura y su funcionalidad. No obstante, no menos sorprendente resulta reflexionar sobre una evidencia empírica insoslayable: esa complejidad tan excepcional no obedece a innovaciones estructurales significativas, sino al poder de la simplicidad, “dilatada” (o “exprimida”) al máximo. Para suscitar esa versatilidad tan intrigante que manifiesta el psiquismo de los mamíferos más evolucionados, el sistema nervioso no se ha visto obligado a emplear procesos bioquímicos sustancialmente distintos a los ya aplicados en otras regiones estructurales y funcionales del organismo.

Puede trazarse una analogía con lo que ocurre en el plano genético, donde los materiales empleados son relativamente sencillos, pues la información genética la transmiten las moléculas de ADN, ácido nucleico que consta de “sólo” cuatro bases nitrogenadas (adenina, guanina, citosina y timina). Sin embargo, semejante simplicidad propicia el vasto y desbordante fenómeno de la síntesis proteica. En el sistema nervioso, lo más sofisticado precisa, ciertamente, de la participación de estructuras complejas, pero la “materialidad” subyacente no se consigue a través de innovaciones bioquímicas netas. La electrofisiología demuestra que la transmisión del impulso nervioso no necesita un lenguaje nuevo, que alumbre mecanismos desconocidos en otros sistemas del organismo. La práctica universalidad de la bomba de sodio potasio es buena prueba de ello. Como escribe Kandel, “la evolución no requiere moléculas nuevas y especializadas para producir un nuevo mecanismo adaptativo”⁴¹.

Incluso en sus formas más complejas, la naturaleza tiende a optimizar el uso de los recursos disponibles: los aprovecha exhaustivamente, a fin de extraer todo su jugo y de obtener la máxima eficiencia. La selección natural, quintaesencia de rendimiento biológico, así lo favorece. La naturaleza trata de ejercitar el mayor número factible de funciones con la menor “carga estructural”. Pese a reconocer las diferencias ostensibles entre ambos fenómenos, es difícil resistir la tentación de proponer una analogía con el modo de operar del lenguaje humano: “uso infinito de medios finitos”, en feliz frase de Wilhelm von Humboldt⁴². La *potencialidad* derivada de maximizar las interacciones posibles entre estructuras enormemente complejas, pero confeccionadas por un número limitado y relativamente sencillo de elementos básicos, es extraordinaria. Ese “dar más de sí de lo “dado”, esa virtualidad expansiva motivada por la capacidad de interacción

41 Cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, 234.

42 Citado por N. Chomsky, “Language and freedom”, *Resonance* 4/3 (1999), 101. Sin embargo, de esta consideración en torno al lenguaje humano (contra la que, *a priori*, poco cabe objetar) surgen no pocos interrogantes. En efecto, si los medios son finitos, jamás podremos utilizarlos infinitamente: incluso en un tiempo infinito, en algún momento se repetiría alguna combinación (en una especie de inexorable “eterno retorno a lo mismo”, o en una extrapolación de la ergodicidad termodinámica). Los acoplamientos posibles entre las letras son ingentes, incalculables..., pero finitos; la aparente infinitud del pensamiento resulta entonces ilusoria: en algún momento reiteraremos una idea, un párrafo, una secuencia, una reflexión. ¿Cómo explicar entonces que podamos pensar el concepto de infinitud, aun dentro de los angostos cánones establecidos por la finitud? No faltaba razón a Hegel al suponer que en todo lo finito resplandece, latente, lo infinito, y que en lo infinito vibra lo finito. Eventualmente, la sintáctica absorbería la semántica, fagocitada por esta agria e insoslayable carestía de medios. Si combinásemos, en su máximo número de formas posibles, todas las letras extraídas de cualquier alfabeto, ¿no obtendríamos el número total de ideas concebibles? Deberíamos ampliar el elenco de letras, de fonemas..., pero éste se nos antojaría siempre finito, porque finita es la estructura neurobiológica de quien los profiere. ¿De dónde, por tanto, brota la intuición de lo infinito?

entre los elementos que lo integran, permea la evolución de la materia y de la vida, el “ensanchamiento” de las fronteras de todo cuanto comparece en el espacio y en el tiempo.

Conviene advertir, empero, que la expresión “*más evolucionados*” no pretende sugerir ninguna linealidad en la historia natural; menos aún un ascenso hacia la perfección que, de acuerdo con la poderosa imagen de la *scala naturae*, aboque a los organismos vivos a recorrer, ortogenéticamente, un determinado curso evolutivo. La evolución es un árbol que no cesa de ramificarse, por lo que no tiene sentido discernir un único hilo conductor, o una senda privilegiada. No hay teleología en la evolución, sino diversificación por necesidad, por presiones externas e internas que alejan la vida del equilibrio y la expanden en el espacio y en el tiempo. Por ello, al hablar de organismos “más evolucionados” nos referimos a aquellos seres que seguramente se hayan separado más, estructural y funcionalmente, del hipotético ancestro común del que todos procedemos.

Alternativamente, podría decirse que un organismo más evolucionado equivale a uno más *complejo*, pero como la definición de complejidad no es sencilla, y por lo general exige aludir a elementos cualitativos más que cuantitativos, tampoco avanzamos mucho por esta vía. De alguna manera, todos los organismos que han sobrevivido hasta la actualidad son los más evolucionados de su clase, pues han sido sometidos puntualmente a la acción de la selección natural, que los ha *diseñado* hasta alcanzar su forma presente. ¿Cómo establecer, por tanto, algún modelo de jerarquía biológica? ¿Según un criterio estructural, funcional, numérico...? ¿O habremos de renunciar definitivamente a agrupar jerárquicamente los seres vivos, ni siquiera en virtud de sus habilidades metabólicas o cognitivas arquetípicas, cuando resulta evidente que a lo largo de la historia natural se han producido grandes saltos (de procariota a eucariota, de unicelular a multicelular...) cuyas transiciones han incrementado la complejidad estructural y funcional de muchos organismos?

En aras de la claridad expositiva, y aunque el fundamento más profundo de toda diferenciación continúe envuelto en tinieblas conceptuales, parece inevitable mantener algún tipo de distinción con arreglo a los “niveles evolutivos”, contemplados no como escalones herméticos o compartimentos estancos, segregados inequívocamente los unos de los otros (pues en la evolución hay incontables saltos intermedios), sino como distinciones útiles basadas en la complejidad cuantitativa y cualitativa de las funciones que ese organismo es capaz de desarrollar. En consecuencia, un ser más evolucionado será aquél que, dentro de su rama, manifieste una nítida superioridad estructural y funcional sobre otros, que por ejemplo le permita adaptarse a una mayor diversidad de medios y desplegar un número más heterogéneo de actividades. No se trata de un criterio concluyente, porque siempre adolece de un cierto grado de subjetividad, pero como herramienta provisional es práctica, y converge sustancialmente con la idea de complejidad.

Como pone de relieve la evolución de las formas vivas, la frontera en la complejidad del universo se franquea constantemente. Sin embargo, en todo momento existe un *límite* de complejidad en el seno de la vida, línea que se alza también como límite de complejidad de la propia materia. Es tal el *exceso* de complejidad logrado por la evolución de los sistemas vivos que se produce una descompensación entre, por un lado, la estructura material y, por otro, la capacidad funcional que ella auspicia. Este exceso implica un “desbordamiento” de la funcionalidad sobre la estructura, cuya desmesura ha de revertir imperiosamente sobre la propia esfera estructural, pues la funcionalidad no constituye un mundo en paralelo a las estructuras materiales, sino la

disposición de estas últimas en su interacción recíproca, en su dinamismo. Así, puede decirse que “*es devuelto*”. Aquí tropezamos con el más severo de los límites: el decretado por el lenguaje y su clamorosa falta de precisión, al menos según los rigurosos estándares que predominan en las ciencias naturales. No obstante, parece legítimo hablar de un “*regreso*”, en virtud de su propio “*rebasamiento*” de las constricciones que impone la estructura material. Se trata de un fenómeno necesariamente temporal: somos conscientes porque reflexionamos sobre el conjunto de estímulos que se presentan ante nuestros sentidos, sobre las memorias apiladas, sobre conceptos y entidades imaginarias..., pero la conciencia exige un previo “llegar a ser consciente”, por haber concentrado la atención en algo concreto, proceso que demanda siempre un lapso, por ínfimo e inapreciable que se nos antoje. Este retorno se corresponde con la conciencia, apela a la subjetividad, remite a la consecución de una instancia que se separa fehacientemente del mero proceder de lo dado, para embarcarse en un “cuestionamiento” de lo que acontece.

El límite lo establece el elevado nivel de complejidad conquistado. Los “límites del mundo” anteriores a la aparición del *Homo sapiens* representaban, ciertamente, cimas en la complejidad escalada por la evolución de las formas orgánicas, pero aún no se había alcanzado una disparidad tan profunda entre el desarrollo de la estructura material y la *potencia funcional* nacida de ella. En una fase de la evolución, y de manera quizás no abrupta, sino gradual, una especie adquiere un exceso funcional, expresado paradigmáticamente en la asombrosa expansión que experimenta la superficie de la corteza cerebral humana con respecto a etapas filogenéticas precedentes. Tan insólito nivel de complejidad material propicia que la capacidad de actuar desborde por completo el ámbito de lo inmediatamente dado, el dominio de las funciones propias tanto del viviente como de la especie (por ejemplo, la supervivencia y la necesidad reproductiva que lleva a multiplicarse a través de la propagación de los genes). El individuo se convierte así en una entidad material tan sofisticada, tan susceptible de desplegar funcionalidades heterogéneas, que esa “energía”, esa “potencia funcional”, “retorna”, “se desprende” sobre el propio sistema material.

Semejante aspecto se manifiesta de forma privilegiada en la creciente pérdida de especificidad que tiene lugar en algunos órganos del cuerpo humano. Numerosos antropólogos (Gehlen, en particular)⁴³ han destacado que características como la liberación de las extremidades superiores de tareas locomotoras o la oposición entre el pulgar y la palma de la mano (cuyo “antagonismo” nos permite coger objetos, esto es, concebirnos como “enfrentados” de algún modo al mundo, que ahora se yergue como objeto de aprehensión para una instancia distinta al propio mundo: el sujeto) nos confieren un notable grado de indeterminación con respecto al medio. La funcionalidad anatómica del ser humano no tiene que concentrarse ya inexorablemente en las relaciones con el medio, sino que se “vierte” también sobre el propio individuo. La elevadísima complejidad que atesora el individuo “repercute”, “revierte” sobre él mismo. Él se hace objeto de su propia acción, de su propia “relación *ad intra*”. Se transforma en su propio medio, con el cual ha de relacionarse constantemente. En esta dualidad entre el individuo como viviente en relación con el medio y consigo mismo (el viviente como “su propio mundo”) resplandece, aun de manera incipiente, lo que entendemos por subjetividad. Emancipado de ataduras demasiado específicas, cuya angostura constreñiría su funcionalidad a tareas concretas, adquiere tal grado de inespecificidad que su funcionalidad rebasa el marco de la interacción entre el individuo y el medio. La funcionalidad sirve para “más”, y ya no se “consume” en mejorar la adaptación del

43 Cf. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Bonn 1940.

individuo al medio. El individuo se erige en su propio medio. Los sentidos no se vuelcan sólo a lo exterior, sino que derraman sus virtualidades también sobre “la intimidad” del propio individuo: palparse, verse, olerse, gustarse, escucharse... evocan tareas que, en un ser dotado de tal nivel de complejidad y bendecido concomitantemente con semejante grado de inespecificidad adaptativa, pueden focalizarse sobre el propio individuo, y no sólo sobre el ambiente.

Este “retorno”, este “desprendimiento” del exceso de funcionalidad sobre la propia materialidad del individuo, apunta a su subjetividad: al “para-sí”. Se trata de algo inasible como “entidad” espacial, pues la función nunca se cosifica en un “compuesto espacial”, experimentable en el ámbito tridimensional, sino que alude a la *potencialidad* ínsita a esa entidad espacial. Este aspecto sólo se capta en su faceta temporal. Sólo se entiende como un desenvolvimiento temporal, esto es, como el “regreso” de ese exceso de funcionalidad (la complejidad del sistema nervioso humano) sobre sí mismo, para diseminarse sobre el propio sistema nervioso. Es interesante notar que semejante exceso de funcionalidad lleva parejo un nivel de complejidad tan elevado que las fuerzas evolutivas, cuyos mecanismos operan sobre la estructura material de las especies (lo que desemboca en sendas modificaciones en el orden de la funcionalidad), le ceden su prevalencia. Ya no priman ellas, sino que en la jerarquía de las fuerzas que regulan el cambio individual y grupal se impone ese exceso funcional, cuya pujanza se vierte sobre los propios individuos de la especie humana. He aquí la génesis de la cultura y el inicio de la “sustitución” (lógicamente no absoluta) de la evolución natural por el desarrollo cultural, ostensible en el despliegue de ese exceso de funcionalidad a lo largo del tiempo, tanto individual como colectivo, así como en el “retorno” del individuo sobre sí mismo. Es la eclosión del tiempo propiamente humano, de la prehistoria y de la historia.

Por causas aún desconocidas (y quizás incognoscibles, dada la falta de evidencias), lo cierto es que con el nacimiento del lenguaje articulado una conciencia antes incipiente y primaria, provista de un grado precario de reflexividad, dispone desde entonces de un *espacio ontológico* propio. El lenguaje edifica la *morada de la conciencia*, porque en él cabe la contradicción. El carácter más profundo de la conciencia como “comparecer no-compareciendo” se plasma en el lenguaje. El lenguaje, en cuanto mundo (*sintaxis*, combinación de signos, elaboración de fórmulas bien formadas), es sin embargo capaz de contradecir el mundo (*semántica*, comprensión, posibilidad incluso de “pensar lo imposible” y de “pensar lo contradictorio”, como en el caso de las interrogaciones: en una pregunta asumo “simultáneamente” la afirmación y su negación). Gracias al lenguaje, la conciencia puede desplegar su potencial. No podemos descartar la plausibilidad de una conciencia sin lenguaje, pero el *medio* por antonomasia de la conciencia, en especial de la percepción de la propia subjetividad, nos lo brinda el lenguaje. Frente a lo sugerido por la hipótesis de Sapir-Whorf o por planteamientos tan equivocados como el de Wittgenstein, quien identifica los límites del lenguaje con los del pensamiento, el lenguaje no restringe el ejercicio del pensamiento, sino que lo canaliza. Es imposible establecer *a priori* el límite de lo pensable. En principio, puedo pensarlo todo, incluso lo más contrario a la intuición (como verdades no demostrables, nuevas dimensiones espaciales, infinitos mayores que otros infinitos...), y expresar esos pensamientos en distintos lenguajes. La flexibilidad del lenguaje, su maleabilidad según las necesidades del pensamiento, lo convierte en un vehículo extraordinario y quizás indispensable para el pensar consciente.

Así, el exceso de funcionalidad se concentra en el propio sujeto, en la propia individualidad, e, indisociablemente, en la especie. A partir de ahora, no son las fuerzas ciegas de la naturaleza las únicas desencadenantes de las vicisitudes padecidas por la especie, sino que esta última, impelida por circunstancias externas o conminada por

imposiciones que brotan de ella misma, se erige en protagonista de su propia evolución. Este hito, sin embargo, viene posibilitado por el alto nivel de complejidad material adquirida en el desarrollo del sistema nervioso, sobre todo gracias a la expansión de las cortezas prefrontales. La función se corresponde con las modalidades de “despliegue” del sustrato material en el tiempo. Un grado tan notable de complejidad estructural propicia que la función se “emancipe” paulatinamente de su sustrato material, y que lo haga con tanta nitidez e intensidad que, de alguna manera, “tome las riendas” de una estructura ahora capacitada para volver sobre sí misma como conciencia, esto es, como exceso de complejidad funcional prolongado en el tiempo. La subjetividad remite a la concentración de ese exceso de complejidad funcional dilatado en el tiempo en el cerebro, en la confluencia de sus distintas regiones.

Asistimos, empero, a un *centro deslocalizado*, pues a tenor de los datos neurobiológicos no existe un sistema específico dentro del cerebro que desempeñe la función de “conciencia”, de “subjetividad”, para dirigir, como testa coronada, los restantes sistemas. Al aludir a un “centro deslocalizado” no pretendemos reproducir el esquema de Lashley⁴⁴ (anticipado por Flourens⁴⁵ casi un siglo antes, en sus críticas a la frenología de Gall y Spurzheim⁴⁶), según el cual todas las regiones cerebrales participarían, equipotencialmente, en las funciones psíquicas de orden superior. Hay evidencias incontestables de que determinadas áreas corticales se han especializado en unas funciones y facultades psíquicas y no en otras, por lo que no todas se rigen recíprocamente, dado que parece subsistir un procesamiento jerárquico de la información externa y del control de la información interna. El “centro deslocalizado” no apela entonces a la equipotencialidad de las áreas cerebrales, sino a la posibilidad de que la subjetividad dependa de un sistema de procesamiento en paralelo a los que operan en las zonas particulares del cerebro, sin “ubicarse” en región alguna, pues se hallaría “deslocalizado” en la totalidad del córtex cerebral. Por sus elevadas características, la subjetividad humana exige un sistema lo suficientemente complejo como para centralizar el procesamiento de la información (eferente y aferente) de todo el organismo, así como de la relación entre este último y su entorno. No obstante, ese “centro que presida ese centro”, es decir, ese “núcleo de la subjetividad”, ha de liberarse de alguna forma de una localización específica, para así integrar lo procesado por los distintos sistemas que configuran el psiquismo y sustentan su estructura neurobiológica.

El espíritu, el “para sí” de la filosofía, evoca ese exceso de funcionalidad que permite a la materia “volver sobre sí misma”. Manifestado en la actuación *sincronizada* de distintos sistemas cerebrales, constituye por tanto un nivel elevadísimo de complejidad en el tiempo, cuyo despliegue topa con un límite material, de índole espaciotemporal. No sabemos, eso sí, si se trata de una barrera definitivamente infranqueable, como si vetara el surgimiento futuro de especies más complejas que la humana desde otras líneas evolutivas y lo confinara al ámbito de la investigación en inteligencia artificial. En cualquier caso, esta “colisión” provoca que dicha funcionalidad revierta sobre el propio sistema material encarnado por ese individuo. Tal desmesura de funcionalidad comporta

44 Cf. K.S. Lashley, “In search of the engram”, *Symposia of the Society for Experimental Biology* 4 (1950), 454-482.

45 Cf. P. Flourens, *Recherches Expérimentales sur les Propriétés et les Fonctions du Système Nerveux dans les Animaux Vertébrés*, Chez Crevot, París 1824.

46 Cf. F. J. Gall – G. Spurzheim, *Anatomie et Physiologie du Système Nerveux en General, et du Cerveau en Particulier, avec des Observations sur la Possibilité de Reconnaître Plusieurs Dispositions Intellectuelles et Morales de l'Homme et des Animaux, para la Configuration de leur Têtes*, 4 volúmenes, Schoell, París 1810.

una cierta emancipación con respecto al sustrato material, un desbordamiento sólo concebible en términos temporales (el tiempo como “sentido interno”, idea de resonancias kantianas: el tiempo como *vis intensa*, frente a la pura extensión estructural)⁴⁷, pero legítima al filósofo a atribuirle una “entidad de suyo”. El hecho de haber conquistado un nivel tan patente de complejidad, donde la funcionalidad atesorada por el individuo revierte sobre él mismo (no para destinarla a cubrir sus necesidades y apetencias, sino a “poseerse” a sí mismo, a “percibirse”, a convertirse en sujeto), entraña una proeza inaudita, un pináculo en la vasta trama de la evolución de la vida.

El “quién”, el “sujeto”, representa el resultado de poseer una dotación genética exclusiva en unas circunstancias dadas. La extraordinaria plasticidad que exhibe el cerebro, su susceptibilidad de modificarse desde la experiencia, desde la “trayectoria biográfica”, desde el aprendizaje⁴⁸, junto con la presencia constante de un cuerpo, de “mi cuerpo”, que yo palpo como mío, como expresión de mi propia subjetividad (como “prolongación” de un centro recóndito que sin embargo percibo como “realizado”, fácticamente, en mi corporalidad), me permiten desarrollar una identidad, una percepción: una relación subjetiva con el mundo, distinta de la experimentada por los demás individuos. Existe así un “sujeto” permanente, dado que el individuo difícilmente dejará de ser él mismo, ni perderá su dotación genética, ni se desprenderá de las memorias apiladas (su cúmulo de experiencias), ni se despojará de su “cuerpo”, de su expresión corpórea (referida a un “centro” intangible, que se comprende como “prolongado” en la materialidad del cuerpo). Claro está que ese sujeto no siempre goza de conciencia, pues ni siquiera se percata en todo momento de que constituye un sujeto. Para lograrlo, es preciso que el grado de complejidad inherente a todo miembro de su especie en esa etapa

47 De la centralidad de la dimensión temporal (como elemento de “síntesis” que no requiere un proceso “espacial” concomitante) se hace eco el gran neurofisiólogo británico Sir Charles Sherrington en sus *Gifford Lectures*: “I am confined to doing at any moment just one main act. From my fancy’s plurality of possibles there emerges my de facto singleness of act (...). There is no evidence that the mind-brain correlation requires in any of these combinings the brain to provide spatial conjunction of the two component processes. All that is wanted is their concurrence in time” (*Man on His Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, conferencias octava y novena, respectivamente).

48 Los estudios sobre la plasticidad de las conexiones sinápticas en formas elementales de aprendizaje en *Aplysia*, llevados a cabo por Eric Kandel y su equipo, muestran que ya en seres vivos poco evolucionados las memorias apiladas se traducen en modificaciones de las conexiones sinápticas interneuronales, por vía de su reforzamiento o debilitamiento, e incluso pueden desencadenar procesos a nivel genético en el seno de la célula nerviosa que a su vez desembocan en síntesis de proteínas y en generación de nuevas sinapsis (para una exposición detallada del trabajo de Kandel, remitimos a L. R. Squire- E. R. Kandel, *Memory: from Mind to Molecules*, Scientific American Books, Nueva York 1999). Esta plasticidad propicia, por tanto, que la exposición al ambiente desempeñe un papel decisivo en la configuración de nuestra “identidad”, en la conciencia de nuestra subjetividad, en la percepción de quiénes somos. La posible centralidad de la plasticidad neuronal en el proceso de aprendizaje ya la había barajado el gran histólogo español Santiago Ramón y Cajal en la *Croonian Lecture* que pronunció en 1894 (“La fine structure des centres nerveux” (*Croonian Lecture*), *Proceedings of the Royal Society of London. Biological Sciences*, 55 (1894), 444-467). A juicio de Cajal, “el dinamismo cerebral depende verosímilmente (aparte de otras condiciones que hoy por hoy no cabe puntualizar), de dos factores: primero, de la herencia, en cuya virtud recibimos un cierto número de células cerebrales con determinada propensión a asociarse y constituir lo que podríamos llamar la personalidad natural; segundo de la influencia del medio (padres, maestros, libros, consejos, ambiente físico, etc.) por cuya virtud reforzamos en ciertos puntos y contrariamos en otros las asociaciones naturales hereditarias, y establecemos, a menudo, conexiones enteramente nuevas; de este modo se produce la personalidad de adaptación, que puede mejorar notablemente la organización encefálica, si las sugerencias del ambiente están fundadas en la ciencia positiva, pero que la desvían y deforman cuando son debidas a la ignorancia, la rutina, el fanatismo, o el odio de razas, clases y personas” (S. Ramón y Cajal, *Consideraciones Generales sobre la Morfología de la Célula Nerviosa* (1894), citado por J. de Felipe, “Cajal y la plasticidad cerebral”, en A. Gamundí – A. Ferrús, *Santiago Ramón y Cajal Cien Años Después*, Ediciones Pirámide, Madrid 2006, 265).

evolutiva (revelado en el nivel de sofisticación que preside su sistema nervioso) se exprese adecuadamente, fenómeno que por lo general acontece en condiciones normales (no sometidas a deficiencias, enfermedades, etc.).

Teilhard de Chardin pecó de un excesivo celo antrópico al creer discernir un finísimo hilo de Ariadna en la trama evolutiva, cuyos filamentos progresarían gradualmente no sólo hacia mayores cimas de “energía tangencial” (esto es, hasta cotas crecientes de complejidad física), sino hacia una mayor “concentración”, hacia niveles superiores de interioridad, de conciencia, de “energía psíquica o radial”, por emplear su terminología. De hecho, su planteamiento parece asumir una óptica de tintes pampsiquistas, según la cual la conciencia no emergería abruptamente en una etapa concreta de la evolución, sino que se hallaría incoada ya en los ejemplos más elementales de vida, para desplegarse paulatinamente a lo largo de la evolución de las formas orgánicas. Para Teilhard, ese ascenso sostenido se sustanciaría de manera eminente en el desarrollo del sistema nervioso: “entre las infinitas modalidades en que se dispersa la complicación vital, la diferenciación de la sustancia nerviosa se desprende, tal y como la teoría lo hacía prever, como una transformación significativa. *Ella da un sentido, y, por consiguiente, prueba que existe un sentido en la evolución*”⁴⁹. Sin embargo, no queda claro por qué la evidencia de que una determinada línea evolutiva haya conducido a niveles más elevados de complejidad biológica deba implicar que el movimiento expansivo de la vida apunte, teleológicamente, a ellos como su destino inexorable.

Nuestra capacidad de inventar un sentido no demuestra que exista un sentido universal en la evolución, más allá del sentido particular que nosotros alumbremos mediante el pensamiento y el simbolismo. Las líneas evolutivas dimanarían de necesidades adaptativas, de causas eficientes y no de una hipotética teleología. El nacimiento de la conciencia prueba *que ésta era posible*, pero no demuestra que se tratara de la única orientación viable en la trama evolutiva. Aceptar lo fortuito, lo inopinado, lo desconcertante (mas no por ello ajeno por completo a una eventual explicación científica); lo improbable, en definitiva, no exige negar que en el orden del poder-ser fundamental, en el plano de la virtud creadora del ser, una de las direcciones factibles desembocara en el vasto océano de la conciencia. Maravillarse ante el carácter extraordinario de la conciencia como fenómeno insertado en el universo físico, admirar su condición de cúspide evolutiva de complejidad que hunde sus raíces en las leyes de la naturaleza, nos exhorta en realidad a contemplarla como un obsequio, como un don, partícipe de la belleza de lo inusitado; no como el fruto inevitable de una ortogénesis, sino como la materialización de una de las posibilidades intrínsecas del universo. Nos apremia así a desplegar al máximo todo el potencial que ella nos ofrece, para impulsar aún más esa expansión de las energías de la vida, esa *creación*.

Lo asombroso es que la propia necesidad de la naturaleza, producto de leyes ciegas y mecanismos ineluctables, haya suscitado la luz de un ser capaz de sobreponerse a esa misma necesidad; de un ser que concibe la libertad e imagina mundos nuevos. De una cadena de procesos necesarios e impersonales ha surgido la chispa de la libertad; de la indiferencia, la conciencia; del silencio, la palabra. ¿No será ésta la auténtica necesidad que impone el azar, la de entendernos como una posibilidad más de la evolución del cosmos y de la vida, para actuar en consecuencia? ¿Qué elegiremos, la creación o la destrucción de vida y de pensamiento, nosotros que hemos nacido de la fortuna? Pues si somos posibilidad, anida en nosotros un hermoso germen de libertad y autoinvención.

49 *El Fenómeno Humano*, Taurus, Madrid 1967, 178 (el subrayado no es nuestro).

DE LA MOLÉCULA AL PENSAMIENTO⁵⁰

a. Niveles de complejidad en el cerebro humano

Es difícil no sentir una mezcla de admiración y estremecimiento cuando nos adentramos en el estudio de la mente humana. De ella brotan las conquistas más sublimes del espíritu: el arte, la lógica, el derecho, la ciencia... Sin embargo, también en ella anidan las fuerzas más negativas del hombre. ¿Qué es la mente? ¿Cómo ha surgido? ¿Cuáles son sus auténticas capacidades? ¿Adónde nos conducirá?

Desde un punto de vista filosófico, resulta complicado identificar un gran problema metafísico o ético cuya esencia más profunda no remita a la enigmática naturaleza de la mente humana. Prácticamente todos los pensadores eminentes se han visto obligados a establecer una tajante divisoria entre el mundo de la materia y la esfera del espíritu. Distinciones entre, por ejemplo, hechos y valores, o entre lo cuantitativo y lo cualitativo, o entre lo objetivo y lo subjetivo, no hacen sino poner de relieve la centralidad de una incógnita que ha desafiado innumerables tentativas de elucidación.

Por fortuna, el progreso de la neurociencia y la evolución de la reflexión filosófica han inaugurado nuevos y valiosos puentes para franquear el abismo entre monismo y dualismo, escisión que durante tanto tiempo ha caracterizado el pensamiento occidental. Aunque nos encontremos aún muy lejos de contar con una comprensión cabal de los entresijos de la mente humana (que es, al fin y al cabo, la más elevada síntesis funcional del cerebro), hoy disponemos de herramientas conceptuales y experimentales enormemente iluminadoras. Ciertamente, el misterio subsiste, pero en los últimos tiempos hemos adquirido una perspectiva más integradora. Estos avances nos permiten esbozar una síntesis entre los estratos más elementales de la organización cerebral y los niveles más complejos, en cuya cúspide se situaría la autoconciencia, el santo grial de la investigación neurocientífica. El tránsito de la molécula al pensamiento no se revela entonces como una meta utópica, inasequible para la empresa científica y para el esfuerzo conceptual que despliega la filosofía. Décadas de laboriosa búsqueda han coadyuvado a esclarecer cómo las actividades más fascinantes e impenetrables de la mente humana, las estampas de esa habilidad angélica para volcar la imaginación hacia lo abstracto y desarrollar un pujante universo simbólico, hunden sus raíces en el humilde suelo de las moléculas, neuronas y sinapsis que arman la vasta infraestructura del sistema nervioso.

⁵⁰ Extraído de *La integración del conocimiento* (Evohé, 2018), capítulo 4.

Los siglos de reflexión puramente filosófica sobre la naturaleza de la mente y su relación con el cerebro han producido frutos notables. Ingeniosas distinciones metafísicas y brillantes tratamientos lógicos han generado hipótesis especulativas importantes, de las que sin duda puede nutrirse la neurociencia. Sin embargo, ha llegado el momento de que la ilustre trayectoria conceptual de la filosofía se funda armoniosamente con el trabajo empírico de la neurociencia. Sólo una adecuada integración del planteamiento filosófico, que tanta centralidad confiere al rigor conceptual, y de las investigaciones experimentales llevadas a cabo por ramas como la neurobiología y la psicología cognitiva puede ayudarnos a obtener un conocimiento más profundo y exacto del cerebro y la mente, un sistema altamente organizado que comprende aproximadamente ochenta y cinco mil millones de neuronas y entre mil y diez mil conexiones sinápticas por neurona, así como cincuenta mil millones de células gliales, todo ello dispuesto en una compleja de red de áreas corticales especializadas.

Los razonamientos filosóficos, por convincentes que en ocasiones se nos antojen, no pueden trascender por sí solos la ardua barrera de las comprobaciones empíricas, que constituyen el verdadero filtro de toda elaboración teórica. Por tanto, parece sensato depositar grandes esperanzas en las posibilidades deparadas por una teoría neurobiológica de la mente que sirva como fundamento “material” para las disquisiciones meramente filosóficas, reflexiones que, por lo general, suelen abordar los niveles más complejos del cerebro, pero que con frecuencia se separan negligentemente del sustrato neuronal sobre el que se asientan las funciones más elevadas de la mente. De lo contrario, la filosofía se estancará en alambicadas discusiones incapaces de expandir nuestro conocimiento.

La filosofía sin ciencia se convierte en una actividad vacua, despojada del fermento material y empírico que nos informa sobre la realidad externa a nuestras propias producciones conceptuales; la ciencia sin filosofía reduce su horizonte de reflexión y renuncia a formular las cuestiones más ambiciosas y universales. La filosofía, de hecho, puede proporcionar la base epistemológica de muchas de las cuestiones examinadas por la neurociencia, así como contribuir a la crítica de determinadas conclusiones científicas carentes de fundamento sólido. Sin embargo, el problema al que nos enfrentamos es esencialmente neurobiológico, por lo que sería vano prescindir de esta disciplina.

Lo cierto es que un interrogante nos acucia: ¿es realmente viable reducir la mente a los procesos cerebrales concomitantes?

Pese a la extrema dificultad de la tarea, creemos poder afirmar con contundencia que es, en efecto, posible dilucidar la base neurobiológica de los fenómenos mentales. La clave para lograrlo estriba en percatarse de una evidencia cuando menos maravillosa, dadas las evocaciones de simplicidad, elegancia y armonía que comporta: cualquier lenguaje neural, sea sensorial o motor, perceptivo o ejecutivo, se traduce siempre en una señal electromagnética. Este código constituye el lenguaje universal del cerebro. Las características de los estímulos se representan mediante patrones de descarga de la actividad neural, no por el código de señal, que es compartido. Su intensidad y su duración se reflejan en los patrones de descarga del potencial de acción. En lo que concierne a la modalidad del estímulo, esta información depende de la vía nerviosa concreta por la que se procese, así como de la localización de los mapas neurales. La integración de los distintos datos sensoriales viene así garantizada por la existencia de un alfabeto común a todas las funciones mentales: las sensitivas, las perceptivas, las involucradas en el ejercicio de nuestras acciones...

El deseo de vincular los niveles más básicos de la organización cerebral con las funciones cognitivas más complejas (para, en último término, explorar la acción del cerebro como un todo) se ampara en la evidencia de que es posible desarrollar, paulatinamente, el delgado hilo de Ariadna que conduce desde las estructuras neurobiológicas más elementales hasta las más eximias facultades de la mente humana.

A diferencia de lo que sucede en la física, en biología y neurociencia no es fácil desentrañar leyes comunes y patrones universales de comportamiento. Existen, por supuesto, leyes como las de Mendel, pero la singularidad de la mayoría de las estructuras biológicas relevantes y la necesidad de ofrecer análisis que operen en niveles muy heterogéneos provocan que la investigación dependa estrechamente de la existencia de nuevos datos experimentales y de nuevas técnicas (como las de neuroimagen –MRI, PET..., que proporcionan valiosa información estructural y funcional *in vivo* sobre el sistema nervioso- y la optogenética –método revolucionario que permite encender o apagar con luz poblaciones de neuronas genéticamente especificadas-). En física, por el contrario, es factible propiciar avances significativos desde el razonamiento puro -contrastado, lógicamente, con la experiencia-, por lo que en esta disciplina científica la iniciativa puede llegar desde sofisticados modelos teóricos y audaces experimentos mentales.

En el dominio de las ciencias biológicas languidece el poder del razonamiento predictivo, cuyas virtualidades han potenciado inconmensurablemente nuestro conocimiento del mundo físico. Por ello, es preciso reemplazarlo con una meticulosa recolección de datos que arrojen luz sobre la estructura y el funcionamiento de los sistemas biológicos concretos. La inducción sustituye entonces a la deducción, y la importancia de los detalles inherentes a cada estructura, la especificidad de los sistemas biológicos particulares, adquiere una importancia incuestionable, que resplandece con inusitada intensidad cuando examinamos el cerebro de los mamíferos. Así como es legítimo considerar, tanto desde un punto de vista teórico como desde un ángulo meramente práctico, que dos electrones libres cualesquiera son esencialmente idénticos en sus propiedades, la individualidad de una neurona no puede subestimarse cuando pretendemos explicar el funcionamiento del cerebro humano. Las características particulares que dimanen de su conectividad le otorgan una identidad única e irreductible. Si en el estudio de numerosos sistemas físicos podemos desprestigiar ciertas interacciones entre sus componentes para centrarnos en el análisis de otros factores (por ejemplo, en el modelo de un gas ideal, donde las interacciones entre las partículas del gas pueden obviarse, al menos en primera aproximación), las entidades biológicas se están creando constantemente a través de continuos intercambios entre los ambientes externo e interno.

Las dificultades que acabamos de reseñar subyacen a los fallos apreciables en muchos de los modelos teóricos sobre el cerebro y la mente hasta ahora propuestos. Sin embargo, atesoramos una comprensión cada vez más profunda de los fundamentos moleculares que sustentan la arquitectura cerebral y la función mental. Este progreso alimenta la esperanza de que, en un futuro no muy lejano, conseguiremos traspasar las barreras que escinden los distintos niveles de organización del sistema nervioso, desde las moléculas hasta la función mental, para alumbrar una visión integradora.

La legitimidad de distinguir un nivel de otro nace de la posibilidad de discernir innovaciones destacadas en los planos estructural y funcional. Estas “rupturas” nos capacitan para delimitar la frontera entre, por ejemplo, el nivel de las células nerviosas

descubiertas por Ramón y Cajal a finales del siglo XIX, que representan las unidades estructurales y funcionales básicas del sistema nervioso y se hallan regidas por relaciones de contigüidad, y el de las conexiones sinápticas establecidas por las distintas neuronas. La arquitectura unificada del cerebro nos permite postular una continuidad global entre los diferentes niveles (contemplada al menos como “conectividad global en potencia”), pero si focalizamos nuestro análisis en los sistemas singulares que componen este órgano, advertimos que la negativa a individualizar ciertos ensamblajes biológicos dotados de características compartidas desemboca en dificultades analíticas insoslayables.

Así, un modelo plausible deberá reconocer, como mínimo, los siguientes niveles de organización estructural y cerebral en el cerebro de un mamífero altamente evolucionado como es el *Homo sapiens*:

- 1) El nivel molecular
- 2) El nivel celular (lo que incluye el papel desempeñado por los genes y los factores de transcripción)
- 3) El nivel presináptico y postsináptico
- 4) El nivel de los conjuntos neuronales sencillos
- 5) El nivel de las redes neuronales cooperativas más complejas
- 6) El nivel de las áreas cerebrales concretas
- 7) El nivel del cerebro como un todo, capaz de integrar sistemáticamente la información suministrada por los niveles más básicos para procesarla de forma consciente.

Aunque la demarcación entre niveles parezca en ocasiones borrosa, no hemos de olvidar que una característica neurálgica del funcionamiento del cerebro humano remite a su actividad integradora. Los ámbitos delineados permanecen en constante regulación y evolución, sobre todo gracias a la interacción con ambientes de diversa complejidad, aptos para ejercer una profunda influencia sobre los procesos sinaptogénicos, la conectividad neuronal de largo alcance y el desarrollo epigenético.

La elucidación del grado de interdependencia que vincula todos estos factores habría resultado imposible sin una comprensión más honda e iluminadora de cómo se produce el flujo de información entre el genoma (el conjunto de genes) y el proteoma (el conjunto de proteínas), mediado por el transcriptoma. Semejante conquista intelectual constituye uno de los principales hitos de las ciencias biológicas. La representación tradicional del flujo de información se pincelaba de manera lineal. Así, la expresión génica consistiría en la transcripción de la información genética mediante el ARN-mensajero, para luego traducirla en proteínas. Hoy vislumbramos un ciclo más complejo, dado que el proteoma no se limita a recibir de modo pasivo la información procedente del genoma, sino que interviene retroactivamente. Este mecanismo, pilar de la epigenética, introduce un factor de suma relevancia, pues añade un polo de variabilidad al proceso, al suscitar trazos estables y heredables ausentes en la información genómica inicial.

No es de extrañar que el estudio de la epigenética haya revelado una dimensión hasta hace poco desconocida de la evolución biológica. Más allá de una visión que gravitaba primordialmente en torno al gen, en torno a lo heredado, en torno a un material sólo modificable a través de azarosas mutaciones, la ciencia ha descubierto un cuadro mucho más armonioso, sofisticado y sugerente sobre la interacción entre la información

genética y la ambiental. En este soberbio lienzo existe una continua retroalimentación entre la herencia biológica, determinada por la constitución del genoma, y la información inédita suministrada por el ambiente, por el mundo externo al ser vivo, por la experiencia. Una conclusión notable apunta a la posibilidad de regular la expresión génica mediante la asimilación de información ambiental, normalmente canalizada por procesos de metilación que pueden, por ejemplo, inducir el silenciamiento de ciertos genes en determinados contextos biológicos⁵¹. En consecuencia, el flujo de información ya no transcurre exclusivamente del genoma al proteoma, lo que desencadena copiosas innovaciones genotípicas y fenotípicas.

La postulada reciprocidad entre los distintos niveles de organización cerebral implica que, además de los procesos “de abajo arriba” (*bottom-up*), desde los niveles elementales hasta los más elevados, es preciso tomar en consideración el itinerario “de arriba abajo” (*top-down*), en el que los niveles más complejos condicionan los más fundamentales. Esta retroalimentación entre todos los niveles de la arquitectura cerebral introduce no-linealidad en el sistema, con señales de reentrada eferentes y aferentes, donde las rutas estrictamente secuenciales coexisten con operaciones procesadas en paralelo⁵². En términos generales, estas interacciones “de arriba abajo” constituyen la base de buena parte de la plasticidad que exhibe el cerebro humano. Así, la intrínseca variabilidad de un ambiente sometido a incesantes alteraciones es susceptible de asimilación por un cerebro que, junto a procesos determinados genéticamente (mediante grupos de genes que codifican redes neuronales particulares)⁵³, manifiesta un asombroso grado de elasticidad en el conjunto de sus operaciones. En palabras de Eric Kandel, “al igual que combinaciones de genes contribuyen al comportamiento, también al comportamiento social, el comportamiento y los factores sociales pueden influir en el cerebro, retroalimentándolo para modificar la expresión génica y, por tanto, la función de las células nerviosas. El aprendizaje, incluido el aprendizaje que desemboca en comportamiento disfuncionales, produce alteraciones en la expresión génica”⁵⁴.

⁵¹ Cf. Holliday, R. (2006). Epigenetics: a historical overview. *Epigenetics*, 1(2), 76-80.

⁵² Cf. Tononi, G., Sporns, O., & Edelman, G. M. “Reentry and the problem of integrating multiple cortical areas: simulation of dynamic integration in the visual system”, *Cerebral Cortex*, 2/4(1992), 310-335.

⁵³ Cf. Greenspan, R. J. (2009, November). Selection, gene interaction, and flexible gene networks. In *Cold Spring Harbor symposia on quantitative biology* (pp. sqb-2009). Cold Spring Harbor Laboratory Press.

⁵⁴ “A new intellectual framework for psychiatry”, *American journal of psychiatry*, 155/4 (1998), 460.

b. Instrucción y selección

Semejante combinación de mecanismos de instrucción y selección brinda al cerebro una exuberancia de posibilidades configurativas, núcleo de la versatilidad de nuestra conducta. Simplificadamente, es entonces legítimo sostener que la línea causal “de abajo arriba” define las constricciones limitadoras de la variabilidad global del sistema, mientras que la ruta “de arriba abajo” amplifica su variabilidad, dentro de las fronteras proyectadas por esas mismas constricciones.

De modo esquemático, la interacción entre los niveles más elevados y los más fundamentales puede interpretarse como la *potencia* del sistema, dado que, al beneficiarse de la variabilidad intrínseca al ambiente, multiplica copiosamente las posibilidades ofrecidas por la estructura y la funcionalidad innatas al cerebro, frutos inexcusables de las disposiciones genéticas heredadas. Ambas rutas causales nos procuran un polo de variabilidad y un polo de selección, acordes con su más íntima estructura y su más profunda funcionalidad. La bidireccionalidad que rige los dos itinerarios causales, lejos de violar la irreversibilidad temporal de todo proceso causal, la corrobora, pues si bien es cierto que cabe crear líneas causales paralelas, cuando examinamos cada senda causal específica topamos con un proceso estrictamente irreversible, donde los caminos secuenciales conducen de un nivel más básico a otro más complejo o viceversa.

Como corolario, además de la causalidad transversal que hemos descrito (entre niveles y en ambas direcciones) es necesario apelar a las relaciones causales que acontecen en el seno de cada nivel. Esta causalidad horizontal cubre, por ejemplo, los procesos estructurales y funcionales que tienen lugar en el interior de las células nerviosas. Lógicamente, el itinerario intracausal allana el camino para los nexos intercausales entre los distintos niveles, y estos últimos redefinen las interacciones internas de los niveles particulares.

La integración de los datos y modelos facilitados por las investigaciones neurocientíficas nos permite así identificar los mecanismos químicos que subyacen a las operaciones menos “tangibles” del cerebro, sobre todo cuando sondeamos las funciones cognitivas más complejas. Porque decir que la mente -entendida como el conjunto de nuestras funciones cerebrales, con especial atención a las superiores- *emerge* no soluciona el problema fundamental: cómo y por qué lo hace.

Es muy tentador para el filósofo creer que, por haber vislumbrado un principio genérico o un concepto universal en el que fácilmente se subsume una multitud de fenómenos, realmente ha explicado cómo funciona el universo. Definir es establecer una identidad y, en su sentido más profundo, una tautología, pero no implica necesariamente que hayamos descubierto algo nuevo sobre ese elemento particular. A nuestro juicio, Spinoza comete un error de esta naturaleza cuando equipara libertad con necesidad, o la mente con la idea del cuerpo, pues en este ejercicio de cuadratura del círculo metafísico confunde la causalidad última con la próxima. Puede que, en último término, la libertad coincida absolutamente con la necesidad natural, pero de poco sirve afirmarlo, porque es imprescindible explicitar el itinerario causal preciso que conduce a semejante identidad.

Es en la comprensión de los detalles y de la forma exacta en que se subordinan a principios más generales donde resplandece el progreso de la ciencia. Análogamente, sostener que la mente es la idea del cuerpo no explica cómo se produce tal identidad. Entender cómo lo homogéneo se diferencia en lo heterogéneo, y cómo de una misma materia inicial surgen objetos diversos, mediante la adquisición de distintas disposiciones espaciotemporales que propician niveles variables de complejidad, es siempre uno de los grandes desafíos de la ciencia. De lo contrario, llegaremos a pensar que, por enunciar un nombre, hemos explicado un fenómeno. Ciertamente, es legítimo sostener que “todo es materia”, pero sin ulteriores especificaciones, sin la propuesta de mecanismos concretos que justifiquen por qué la materia adopta tantas y tan variadas formas, esta frase es tan vacua como la sentencia “todo es espíritu”. De nuevo, es al desbrozar los mecanismos particulares cuando la ciencia exhibe todo su poder para incrementar nuestro conocimiento.

Para resolver este problema, es imprescindible dilucidar meticulosamente el enlace entre los niveles básicos de organización cerebral y las funciones más complejas. Por ejemplo, cabe destacar que algunos desarrollos recientes han ampliado nuestra comprensión de cómo se almacena la memoria a escala molecular. Así, estamos en condiciones de fusionar los procedimientos reduccionistas, interesados principalmente en esclarecer el itinerario que lleva desde los niveles más simples hasta los más complejos, con las estrategias holistas, destinadas a estudiar el funcionamiento del cerebro como un todo. Dado que ninguna ley conocida de la naturaleza impide vincular causalmente los distintos niveles, las flaquezas de nuestra comprensión serán perfectamente subsanables conforme avancen las investigaciones.

Desde los niveles básicos, como el de la organización funcional de los circuitos neuronales en el córtex cerebral (lo que incluye el prominente papel que desempeñan estructuras como el hipocampo)⁵⁵, hasta el estudio de las tareas más complejas que la mente humana es capaz de ejecutar (como los mecanismos cerebrales subyacentes al aprendizaje de la escritura, de los sistemas de numeración y de la cognición social)⁵⁶, el enfoque “de abajo arriba” puede exhibir su inmenso potencial para armonizar, fructíferamente, una aproximación reduccionista y una perspectiva integradora y holística. Su división obedece a motivos prácticos, mas no dimana de una imposibilidad intrínseca.

El estudio del tipo de plasticidad sináptica conocido como “potenciación a largo plazo” (*long-term potentiation*) ha puesto de relieve la relevancia que ostenta este mecanismo para la memoria espacial y el aprendizaje⁵⁷. No es descartable que esta acumulación de progresos científicos conduzca finalmente a una explicación mecanicista, neurobiológica, de los tipos de memoria caracterizados por la psicología⁵⁸. Además, los mecanismos moleculares y los actores básicos (segundos mensajeros como el adenosín monofosfato, enzimas como la proteína kinasa A, factores de transcripción como el CREB...) son conspicuamente similares a los que participan en el procesamiento de

⁵⁵ Klausberger, T., & Somogyi, P. (2008). Neuronal diversity and temporal dynamics: the unity of hippocampal circuit operations. *Science*, 321(5885), 53-57.

⁵⁶ Cf. Dehaene, S. (2011). *The number sense: How the mind creates mathematics*. OUP USA.

⁵⁷ Cf. Bliss, T. V., & Collingridge, G. L. (1993). A synaptic model of memory: long-term potentiation in the hippocampus. *Nature*, 361(6407), 31.

⁵⁸ Cf. Blanco, C. (2014). *Historia de la neurociencia*. Siglo XXI, 204.

formas elementales de memoria no-declarativa en invertebrados, cuyas rutas metabólicas son análogas, tal y como ha demostrado Eric Kandel⁵⁹.

Este tipo de investigaciones han allanado el camino intelectual que conduce de la molécula a la mente⁶⁰. Aunque una comprensión molecular completa del pensamiento abstracto aún se nos antoja lejana, el progreso ha sido notable, una vívida prueba del poder de la ciencia para desvelar la unidad de la naturaleza y el alcance de sus leyes fundamentales.

Desde una perspectiva más amplia, hoy parece claro que la experiencia y la actividad neural son capaces de reconfigurar funciones cerebrales. Las estructuras neuroanatómicas fundamentales pueden gozar de estabilidad, pero la conectividad funcional exhibe un extraordinario grado de plasticidad. El equilibrio entre la estabilidad estructural y la mutabilidad funcional se consigue mediante un proceso de constante regulación. En él, las células nerviosas logran producir patrones consistentes de actividad⁶¹, susceptibles de modificación según las nuevas experiencias atesoradas por el sujeto. Así, los elementos del sistema nervioso determinados genéticamente propician un conjunto de mecanismos de retroalimentación con el ambiente, en un intercambio dinámico entre flexibilidad y estabilidad que confiere al cerebro asombrosos niveles de elasticidad, adaptabilidad y mejora.

La elevada especificidad de numerosas neuronas se transmite genéticamente, pero la intensidad de las conexiones puede alterarse. En ocasiones, surgen nuevas conexiones. Por ejemplo, Merzenich ha demostrado el enorme grado de plasticidad que manifiestan diversos circuitos neuronales, tanto como para auspiciar que la actividad en la edad adulta repercute en una reorganización de las regiones somatosensoriales y auditivas. En consecuencia, el aprendizaje adquirido y el entrenamiento de órganos como la mano y el oído pueden tener efectos poderosos sobre el córtex cerebral⁶². Por supuesto, existen períodos críticos, tras los cuales se desvanecen estos efectos, pero la intuición de que el hábito y la utilización refuerzan e incluso expanden ciertas capacidades, mientras que la falta de uso atrofia el órgano, ha sido validada a escala cortical⁶³. La identidad individual emerge entonces como fruto de un complejo y fascinante intercambio entre genética y ambiente, condensado en la transformación y creación de conexiones neuronales y mapas neurales. La información adquirida modifica la heredada. He aquí la maravilla de la ontogenia, la belleza del desarrollo individual y de su capacidad para complementar activamente la filogenia.

⁵⁹ Cf. Abel, T., Nguyen, P. V., Barad, M., Deuel, T. A., Kandel, E. R., & Bourtschouladze, R. (1997). Genetic demonstration of a role for PKA in the late phase of LTP and in hippocampus-based long-term memory. *Cell*, 88(5), 615-626.

⁶⁰ Cf. Squire, L. R., & Kandel, E. R. (2000). *Memory: From mind to molecules* (Vol. 69). Macmillan, 212.

⁶¹ Cf. Schatz, C. J. (1992). The developing brain. *Scientific American*, 267(3), 60-67.

⁶² Sobre la naturaleza de las representaciones corticales, cf. Merzenich, M. M., Recanzone, G., Jenkins, W. M., Allard, T. T., & Nudo, R. J. (1988). Cortical representational plasticity. *Neurobiology of neocortex*, 41-67.

⁶³ Cf. Elbert, T., Pantev, C., Wienbruch, C., Rockstroh, B., & Taub, E. (1995). Increased cortical representation of the fingers of the left hand in string players. *Science*, 270(5234), 305.

c. *Hacia una comprensión interdisciplinar de la conciencia*

En cualquier caso, la extraordinaria complejidad del cerebro nos invita a desarrollar un enfoque interdisciplinar. Ninguna rama científica o filosófica es capaz de procesar la ingente cantidad de información -investida de ineludible heterogeneidad- que envuelve el cerebro y la mente humana. Pero una aproximación interdisciplinar, que auspicie la colaboración entre distintas ramas del saber, como la bioquímica, la genética, la neurología y la ciencia cognitiva (convergencia de disciplinas que yace, precisamente, en la génesis de la moderna empresa neurocientífica)⁶⁴, no puede ocultar la relevancia inexorable de los mecanismos químicos en el funcionamiento del cerebro a escala global. Este empeño sintético contribuye a crear un nuevo y sorprendente marco de referencia para las ciencias del cerebro. Como ha escrito Jean-Pierre Changeux, “une causal y recíprocamente los niveles moleculares y los cognitivos, tanto en el seno del cerebro individual como entre cerebros en su ambiente social y cultural, lo que sugiere nuevos puentes entre las ciencias del cerebro y las humanidades”⁶⁵.

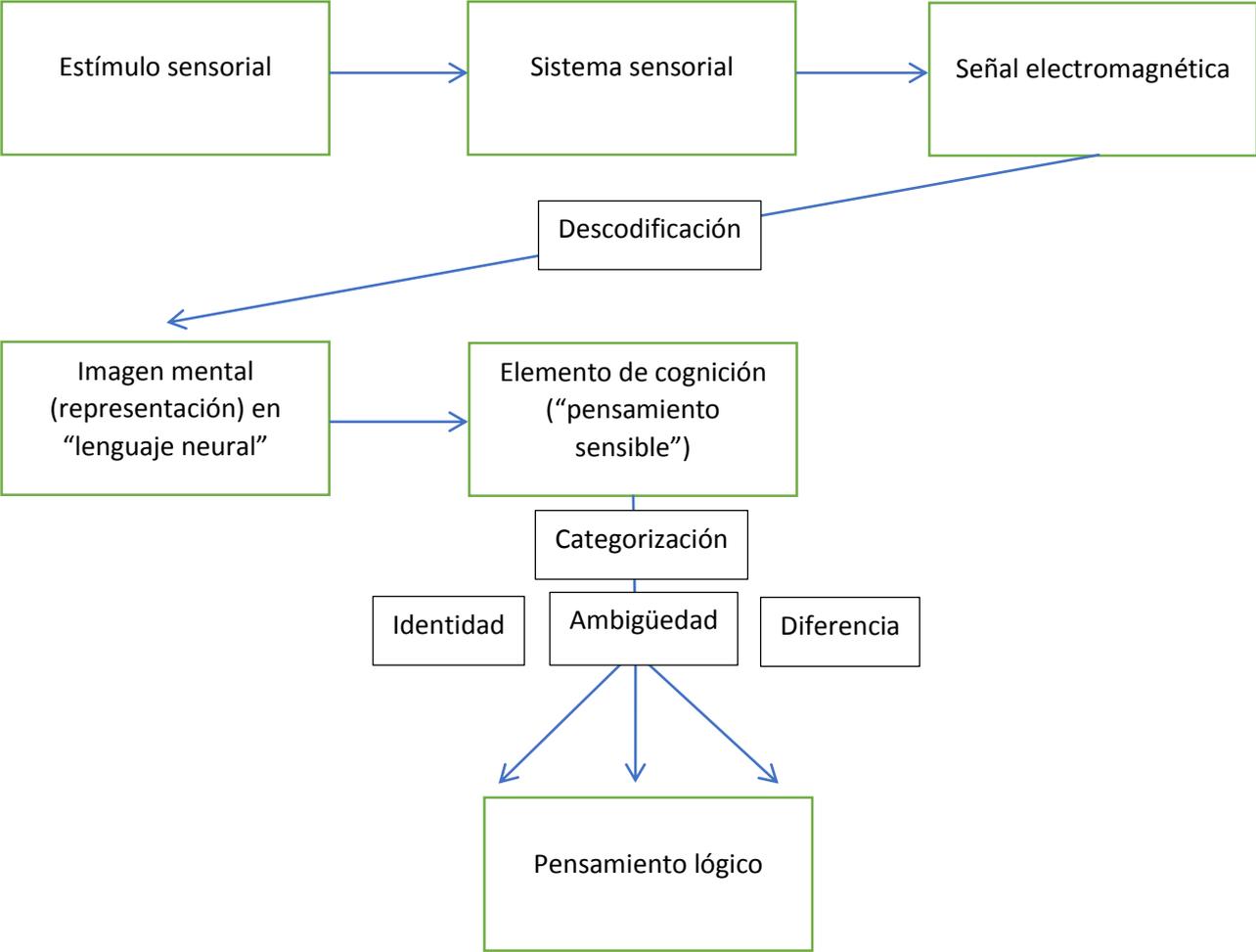
En particular, el estudio de la comunicación celular está llamado a arrojar grandes luces sobre cómo los distintos niveles cerebrales intercambian información. En este punto adquiere especial relevancia la comprensión de la función ejercida por sustancias químicas como los neurotransmisores. De esta manera, sin el conocimiento suministrado por el nivel molecular resulta virtualmente imposible descifrar los misterios de un órgano, el cerebro, capaz de compartir prodigiosas cantidades de información cualitativamente disímiles.

Desde un punto de vista fenomenológico, cualquier modelo que aspire a unificar lo neurobiológico y lo cognitivo deberá prestar atención a al menos tres elementos: la percepción del mundo externo, su asimilación subjetiva y la acción consciente que se deriva de nuestros pensamientos y decisiones.

Si, por razones de simplicidad, excluimos los actos puramente inconscientes, llegaremos al siguiente esquema explicativo:

⁶⁴ Cf. Blanco, C. *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 127-135.

⁶⁵ “The concept of allosteric interaction and its consequences for the chemistry of the brain,” *Journal of Biological Chemistry*, 288/38(2013), 26981.



Por ejemplo, una señal sensitiva que contiene información visual se procesa en el lóbulo occipital del córtex cerebral. El mecanismo discurre de acuerdo con la ley de Müller para las energías específicas: la modalidad de un sentido concreto es una propiedad de la fibra nerviosa sensorial, y cada sentido es capaz de activar un estímulo particular. Por ello, no gozamos de acceso directo al mundo y a sus objetos, sino que nuestra representación de la realidad se halla mediada por las modalidades específicas de los distintos sentidos y por el modo en que procesan información⁶⁶.

Atesoramos un conocimiento bastante preciso de la estructura de la corteza visual. Las investigaciones más recientes han revelado la importancia que ostenta el principio de especialización funcional en esta región. Así, el sistema encargado de procesar la información sobre el color del estímulo se localiza en el complejo V4, mientras que la información sobre el movimiento visual está relacionada con el sistema V5; un daño en el primer sistema (como la acromatopsia) no tiene por qué afectar al segundo (una de cuyas patologías más singulares es la akinetopsia). Esta separación anatómica, pese a propiciar que en períodos cortos el sujeto se abstenga de forjar una imagen unificada y únicamente perciba aspectos aislados del estímulo (como captar el color sin el movimiento)⁶⁷, no impide, sin embargo, que en términos globales tenga lugar un procesamiento jerárquico de la información visual, mediante células complejas (neuronas piramidales de gran tamaño) que controlan células simples, las cuales a su vez gobiernan grupos de células estrelladas en la capa 4C, así hasta las células ganglionares y a los fotorreceptores de la retina⁶⁸. Cada nivel jerárquico incrementa el grado de “abstracción” de la información visual; es, por tanto, la especialización (contemplada como división del trabajo neural entre grupos de células corticales de los distintos sistemas) lo que posibilita el acceso a niveles crecientes de abstracción -o “formalización”- en el procesamiento del estímulo, gracias a la cooperación de los diferentes conjuntos de células funcionalizadas.

En cantidades prácticamente infinitésimas de tiempo –aunque la velocidad del impulso nervioso no es excesivamente elevada, pues es inferior a la velocidad del sonido-, esta información, codificada en un lenguaje electromagnético, recorre la conectividad de largo alcance que media entre el córtex posterior y las cortezas prefrontales, donde las células piramidales desempeñan un papel importante. Por supuesto, también se ve afectada por el sistema límbico, sede de los procesos emocionales. Esta información emocionalmente codificada avanza hacia el córtex frontal, primero a las áreas relacionadas con el procesamiento del lenguaje y más tarde a las regiones asociativas del cerebro. En las primeras, la señal electromagnética, que incluye tanto el estímulo percibido como su asimilación emocional, se traduce en una representación interna, canalizada desde los cánones que estipula el lenguaje convencional hablado por el sujeto. El procesamiento final en las áreas asociativas del córtex prefrontal facilita un tratamiento “independiente” de la información, que nos permite reflexionar sobre la información aprehendida.

⁶⁶ Cf. Rachlin, H. (2005). What Müller's law of specific nerve energies says about the mind. *Behavior and Philosophy*, 41-54.

⁶⁷ Cf. Zeki, S. (2003). The disunity of consciousness. *Trends in cognitive sciences*, 7(5), 215.

⁶⁸ Por tanto, más que ante manifestaciones de “microconciencias”, ligadas a cada región a la que cabe atribuir una facultad perceptiva, lo que presenciáramos es una conciencia focalizada, entendida como la capacidad de concentrar la atención en un objeto, en un grupo de objetos o en características individuales de los objetos; es decir, una conciencia dirigida.

En esta “cadena de montaje” cognitiva, la mente aprehende, de acuerdo con su grado de desarrollo, un conjunto de características del estímulo y las traduce en un lenguaje que le resulte inteligible (un código electromagnético). El procesamiento de la información exige, como puso de relieve Kant, formalizar el dato bruto intuido por la experiencia para transformarlo en un objeto susceptible de ser aprehendido según la estructura de nuestro entendimiento.

Sin embargo, la cuestión se refiere al tipo y al número de categorizaciones que la mente humana vierte sobre la información obtenida de nuestra experiencia del mundo. Pues, en efecto, es difícil creer en la existencia de formas *a priori* de la sensibilidad -el espacio y el tiempo-, cuando parece innegable que la propia información sensible ya nos viene organizada espacial y temporalmente, según unas “coordenadas” que nosotros reproducimos. La conversión de la cosa (como dato bruto) en objeto susceptible de aprehensión exige, ciertamente, que el cerebro humano sea capaz de captar configuraciones espaciotemporales, pero el modo en que las aprehende no puede venir determinado por apriorismos intrínsecos a nuestra organización neurobiológica, sino por la manera en que las cosas comparecen ante nosotros, por la forma en que se coordinan las entidades y las subentidades que componen esas entidades concretas. Los estímulos llegan organizados espaciotemporalmente, y aunque sea teóricamente posible introducir ligeras modificaciones en sus disposiciones dadas, lo que recibimos coincide, sustancialmente, con la forma en que los cuerpos a los que remiten esos estímulos se encuentran configurados en el marco espaciotemporal. Son los cuerpos los que están dimensionados, y es la mente la que goza de la capacidad de aprehender esa organización dimensional.

En la primera sección de la estética trascendental, Kant esgrime una serie de argumentos para probar que el espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas, pero a nuestro juicio son poco convincentes.

En primer lugar, arguye que “para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda representarlas como fuera y al lado unas de otras, por tanto no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio”⁶⁹. Incluso sin discutir que este razonamiento presupone la concepción absoluta del espacio subyacente a la física newtoniana, pues a la luz de los conocimientos actuales sabemos que es perfectamente posible desarrollar otras nociones de espacio (como se infiere de las geometrías no euclídeas, tan fructíferamente empleadas por la teoría de la relatividad general), en términos puramente lógicos el argumento es confuso. No se entiende, en efecto, si se refiere a la disposición de la mente humana para captar la organización espacial de las cosas o a la organización espacial misma de las cosas. Pues, ciertamente, la posibilidad de aprehender objetos distintos espacializados de diferente forma no revela nada sobre el origen de esa disposición espacial, que inevitablemente ha de provenir de los propios cuerpos, mas no de la mente. Los objetos se encuentran ya coordinados espacialmente, esto es, ubicados según unas relaciones espaciales determinadas; lo que la mente hace es reproducirlas según sus posibilidades intrínsecas de asimilación. En consecuencia, es factible dibujar un mapa mental espacializado, pero en virtud de la propia disposición espacial de los objetos, que en

⁶⁹ Incorporamos las correcciones que el propio Kant incluyó en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

realidad no se hallan superpuestos sobre ningún espacio externo a ellos, sino que se erigen precisamente en objetos en tanto que energía espaciotemporalizada.

En segundo lugar, Kant argumenta que “el espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos”. Pero, de nuevo, esta imposibilidad parece más bien reflejar la evidencia de que ningún objeto del mundo carece de espacialidad. De hecho, en los hipotéticos casos en que creemos poder representarnos un objeto como si se encontrara fuera del espacio, en realidad estamos introduciendo subrepticamente nuevas representaciones del espacio. Incluso cuando nos representamos mentalmente los números (cuya solidez conceptual simula traslucir atisbos de una inmutabilidad ajena a las vicisitudes espaciotemporales), la forma más intuitiva de hacerlo es en una recta, como la que conforma el conjunto de los números naturales. Esta espacialización quizás no responda al concepto físico de espacio que acompaña a nuestras representaciones de los objetos mundanos, pero sí constituye una idea de espacio, sólo que de un “espacio lógico”. Porque, en último término, ningún objeto se halla totalmente desprovisto de relaciones potenciales. Ni siquiera los objetos lógicos pueden considerarse como unidades absolutamente aisladas, privadas de toda capacidad de establecer relaciones con otros objetos de su misma naturaleza o de carácter heterogéneo. Y, en definitiva, en lo que nos interesa en estos momentos, que es la condición de los objetos físicos, es siempre más sencillo pensar que la imposibilidad de intuirlos sin forma espacial responde a su propia naturaleza, como entidades dimensionadas.

En tercer lugar, Kant defiende que “el espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, universal, de las relaciones de las cosas en general, sino una intuición pura. Pues primeramente no se puede representar más que un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por esto sólo una parte del mismo espacio único”. La mente tiene la posibilidad de concebirlo todo como un *continuum* espacial, en el que cualquier objeto se halla potencialmente relacionado con los demás objetos. Sin embargo, aunque constituya una capacidad de nuestro entendimiento, siempre presto a sobreponerse a la multiplicidad para discernir patrones unitarios de fondo, puede perfectamente remitir al hecho de que el mundo se nos presenta, en verdad, como un *continuum*, como una totalidad de materia (esto es, de energía-espacio-tiempo). En épocas tempranas del desarrollo de nuestro aparato sensitivo, es plausible sostener que la mente desarrolló la habilidad de representarse internamente ese *continuum*, tanto en la asimilación de objetos físicos como en la configuración de objetos mentales, que también están espacializados, si bien en “espacios lógicos” de distintos tipos.

Y, finalmente, Kant reafirma su idea de que la representación originaria del espacio es una intuición *a priori*, no un concepto obtenido a partir de la interacción del entendimiento con la experiencia, cuando escribe que “el espacio es representado como una magnitud infinita dada. Ahora bien, hay que pensar todo concepto como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y, por lo tanto, que las comprende debajo de sí; mas ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si encerrase en sí una infinita multitud de representaciones. Sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las

partes del espacio en el infinito son a la vez)”. Toda alusión al infinito es siempre sospechosa, sobre todo porque, en esta ocasión, no se distingue adecuadamente entre infinito potencial e infinito en acto. Es extraño creer que nos representamos el espacio como una “magnitud infinita dada”. Es la imaginación la que posee la habilidad intrínseca de extender, de manera potencialmente infinita, los límites de toda dimensionalización dada, pero las cosas comparecen ante nosotros en un contexto susceptible de aprehenderse como finito (es decir, como escindible de otros contextos; como parcelable en un sistema arbitrariamente delimitado). De hecho, y frente a lo que sostiene Kant, si dispusiéramos de tiempo infinito para pensar un mismo objeto, sería perfectamente factible imaginar ese concepto como si encerrase una infinitud de representaciones subyacentes.

La imaginación, considerada como predisposición innata -aunque desarrollada evolutivamente- a establecer relaciones entre objetos reales o ideales, puede siempre extender las conexiones entre representaciones *ad infinitum*. Lo mismo puede decirse sobre el espacio. Por tanto, la evidencia de que no podemos desprendernos de una representación espacializada de los objetos del mundo sólo prueba que la imaginación posee la capacidad de ampliar irrestrictamente esa representación, hasta cubrir, en términos hipotéticos, cualquier relación potencial, pero no resuelve nada sobre el carácter apriorístico e intuitivo del espacio. Nuevamente, es más simple suponer que esta imposibilidad dimana de la evidencia empírica de que, en efecto, los objetos físicos se encuentran ya espacializados, y no de la idealidad trascendental del espacio. Por ello, cabe sostener que incluso si hiciéramos abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición, seguiría existiendo el espacio, concebido como dimensionalización de los objetos, esto es, como un tejido de relaciones energéticas que establece sucesiones entre objetos. Estas relaciones son representables como coordenadas, cuya acepción más clara apela precisamente al carácter de “co-ordenación”, o de ordenación recíproca entre las dimensiones espaciales (lo que sugiere, como vislumbró Leibniz en su correspondencia con Clarke, que el espacio constituye un conjunto de relaciones entre objetos). Podemos imaginar sólo tres, pero podemos racionalizar un mayor número de dimensiones. Esta aptitud parece apuntar a la inexistencia de una representación apriorística del espacio, más allá de la que establecen los límites de nuestra imaginación, que no tienen por qué sellar los límites de nuestro pensamiento (salvo imposición apriorística de que el ser es igual al pensamiento).

Por supuesto, este argumento no excluye que la mente goce de una capacidad intrínseca (o apriorística, por cuanto es independiente de la experiencia) para percibir objetos como entidades dimensionadas. Se trata, sin embargo, de una *potencia* representativa surgida y desarrollada en interacción con los objetos mismos, que se hallan espacializados con anterioridad a que la mente los aprehenda como entidades externas a ella misma. De esta inexorable dualidad conceptual se percata el propio Kant cuando defiende, después de presentar sus argumentos, que “afirmamos, por tanto, la realidad empírica del espacio (en lo que se refiere a toda experiencia exterior posible), aunque admitimos la idealidad trascendental del mismo, es decir, que no es nada, si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas”. Análogamente, en lo que concierne al tiempo sostiene que “el tiempo es, desde luego, algo real, a saber: la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva en lo tocante a la experiencia interna; es decir, tengo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Es pues, real, no como objeto, sino considerado como el modo de representación de mí mismo como objeto”. Tan calculada ambigüedad es, de nuevo, el resultado de la –a

nuestro juicio- incorrecta distinción entre el espacio y el tiempo como disposiciones inherentes de las cosas y como predisposiciones intrínsecas de la mente.

Toda representación mental de objetos externos a ella misma se ampara siempre en propiedades de los objetos, aunque las modifique y procese según sus propias disposiciones internas. Por ejemplo, nos representamos los olores de la manera en que lo hacemos porque algunos objetos poseen la propiedad de emitir determinadas sustancias químicas que interactúan con nuestro aparato olfativo; nos representamos los colores visibles porque los objetos reflejan ciertas longitudes de onda del espectro electromagnético y los fotorreceptores de nuestra retina consiguen procesar adecuadamente esas señales, etc. En esta fecunda reciprocidad entre las propiedades de los objetos y las propiedades de nuestro aparato sensitivo o, más aún, las propiedades de nuestra facultad perceptiva (entendida como capacidad de convertir el estímulo sensorial asimilado en una representación interna de la que puedo ser consciente) yace la clave para comprender el funcionamiento de la mente humana.

Las objeciones que hemos planteado a la concepción kantiana del espacio son extrapolables a su idea de tiempo. Sostener que el tiempo no es un concepto empírico derivado de la experiencia, sino una forma *a priori* de la sensibilidad, insistir en la necesidad de la representación del tiempo, que se alzaría como base de todas nuestras representaciones, y afirmar el carácter del tiempo como forma pura de la intuición sensible y no como concepto discursivo, así como incidir en la infinitud del tiempo, son modos de reformular los argumentos aducidos a propósito del espacio, por lo que se nos antojan válidas las mismas observaciones críticas que hemos sugerido en las líneas anteriores. En cualquier caso, y dada la estrecha relación que existe entre el concepto de tiempo y el de conciencia (valorada como conciencia subjetiva o autoconciencia), no podemos ignorar las particularidades de esta categoría con respecto a la de espacio. Conviene, por tanto, que nos detengamos brevemente a discutir, desde un ángulo filosófico, la relación entre el espacio y el tiempo, pues entenderla constituye uno de los desafíos intelectuales más apasionantes.

En sus versiones especial y general, la teoría de la relatividad ha puesto de relieve la inextricable conexión que vincula espacio y tiempo (tan íntima que nos obliga a hablar de “espacio-tiempo”), pero siempre es posible aventurarse a plantear preguntas ulteriores. En este caso, el interrogante se referiría al modo en que espacio y tiempo se complementan cuando tratamos de comprender, conceptualmente, el movimiento. ¿Podría existir el espacio sin el tiempo, o el tiempo sin el espacio? ¿Cuál es, en definitiva, el grado de dependencia que liga ambas realidades?

Supongamos un universo espacialmente unidimensional. En semejante escenario, cabría dudar de la posibilidad misma de realizar un desplazamiento a lo largo de un eje, salvo que la entidad en cuestión fuera unidimensional. Sin embargo, nuestra imaginación no puede figurarse adecuadamente ese objeto unidimensional que se desplaza unidimensionalmente, porque estamos acostumbrados a desplazar cualquier objeto en al menos dos dimensiones. Ciertamente, la razón puede formalizar esa situación y suplir las carencias de la imaginación mediante un modelo geométrico apropiado, pero una entidad confinada exclusivamente a una dimensión, encapsulada en un punto infinitésimo, parece reflejar un objeto ajeno al espacio mismo, reminiscente de la definición euclidiana de punto como aquello que no tiene partes (ni, por ende, dimensiones en sentido estricto). Por ejemplo, en el marco de la relatividad especial un fotón se contraería ilimitadamente

en un punto, pues al viajar a la velocidad de la luz no podría detectar diferencias longitudinales entre dos puntos arbitrariamente escogidos. Espacialmente contraído y temporalmente dilatado, ante este *minimax* condensado en el fotón la imaginación flaquea clamorosamente, y se ve forzada a cuestionarse la posibilidad misma del movimiento, porque es difícil concebir que algo infinitésimo (esto es, una entidad que se aproxima indefinidamente a cero) pueda siquiera desplazarse. De hecho, la imaginación habitualmente se representa cualquier forma de desplazamiento como una transición entre dos puntos en una línea, pero para que se produzca este fenómeno, tiene que concebir esa línea como dotada de una anchura mínima, es decir, como suplementada por otra dimensión que guarda con ella relaciones de ortogonalidad.

Si un punto “no existe”, por ser infinitamente pequeño e inaprehensible, la idea misma de dimensionalidad exhibe un carácter problemático, pues necesito concebir lo finito para representarme un movimiento posible. Podría objetarse a los anteriores razonamientos que es posible formalizar matemáticamente un movimiento puramente unidimensional, aunque no podamos imaginarlo. No obstante, cabría preguntarse si esa formalización gozaría de sentido físico, más allá de cumplir unos requisitos de consistencia lógica. Aceptemos, en efecto, que es posible desplazarse en una sola dimensión (por ejemplo, a lo largo del eje x). Sin embargo, físicamente es imprescindible representarse ese fenómeno desde al menos otra dimensión: la temporal. Incluso si conjeturásemos que una entidad de la naturaleza ostenta el privilegio de moverse a lo largo de un único eje, en cuanto transite de un punto a otro, ha tenido que transcurrir tiempo. De hecho, el acto mismo de medir esa diferencia de estados involucra ya un tiempo. Matemáticamente puede tener sentido circunscribir nuestro análisis a una única dimensión espacial, pero físicamente no puedo exonerarme de satisfacer determinadas exigencias experimentales, como la medida (base, por otra parte, de toda actividad científica, porque constituye la mediación insustituible entre el sujeto y el objeto). Pero, de nuevo, medir implica discernir una diferencia temporal que se proyecta sobre una diferencia espacial, pues para percibir la distinción de estados en un eje espacial tengo que haber abandonado esa dimensión; de lo contrario, no podría adquirir conciencia de que ha acontecido semejante cambio. ¿Cómo podría percibir la existencia de una determinada dimensión si no la contemplara desde otra dimensión? ¿Y esa otra dimensión, que me permite aprehender la espacialidad, no es el tiempo? ¿No se encuentran por tanto indisolublemente unidos el espacio y el tiempo, tanto para la imaginación como para la razón?

La conclusión de las reflexiones precedentes es clara: si bien tiene sentido reconocer que nuestro aparato sensitivo ha de ser capaz de aprehender organizaciones espaciotemporales, conduciría a error pensar que estas disposiciones subsisten separadas de los objetos mismos, cuando en realidad remiten al continuo de energía, espacio y tiempo que constituye la realidad física, tal que su génesis es suscitada por las propiedades de los cuerpos. Es razonable suponer que, en el desarrollo evolutivo de nuestro aparato sensorial, gradualmente surgieron estructuras cerebrales que se especializaron en la detección de ciertos rasgos del estímulo (intensidad, brillantez, inclinación, duración...), para ofrecernos de manera progresiva una visión más profunda y eficiente de los cuerpos circundantes.

En lo atingente a unos hipotéticos conceptos puros del entendimiento (cuyo tratamiento quedaría englobado en la analítica trascendental), no parece necesario conjeturar categorías más allá de los conceptos fundamentales de identidad y diferencia.

Como hemos sugerido anteriormente, a partir de estas nociones primitivas es factible inferir las restantes categorías clásicas que conformarían los modos posibles de juzgar, sobre cuyo examen se sustenta la tentativa kantiana de desentrañar el alfabeto conceptual básico que emplea el espíritu humano en su interacción cognitiva con el mundo. Cabe, en cualquier caso, admitir una categoría intermedia, que podríamos denominar “ambigüedad”, y que se manifiesta cuando el entendimiento humano se muestra incapaz de juzgar un determinado fenómeno desde el punto de vista de la identidad o de la diferencia. Esta suspensión del juicio no desemboca en una disolución de las categorías de identidad y de diferencia, sino en la advertencia de que existe un espectro potencialmente infinito de formas ambiguas, no subsumibles de inmediato en las categorías genéricas “es” o “no es”. El resultado es también un pensamiento lógico, esto es, una relación de ideas de acuerdo con las reglas fundamentales de la identidad, la posibilidad y la diferencia.

Un aspecto esencial para comprender el funcionamiento de la conciencia humana estriba en advertir la importancia que ostenta la sincronización de los procesos perceptivos y asociativos. La clave es de naturaleza temporal más que espacial. Aunque cabe postular la existencia de “conciencias espacializadas” (*id est*, estrechamente dependientes de una región cerebral específica), como por ejemplo sucede con la conciencia asociada a la percepción del color del estímulo visual, diferenciable de la conciencia vinculada a la percepción del movimiento del estímulo visual, es innegable que semejante separación puntual, propiciada por una cierta distribución anatómica, se subordina potencialmente en el proceso perceptivo a una conciencia que engloba de manera jerárquica las percepciones referidas a atributos procesados en áreas funcionales distintas. Esta conciencia unificadora, o conciencia apical, situada en la cúspide de la jerarquía perceptiva, coincide sustancialmente con el concepto filosófico de conciencia como capacidad de autopercepción y de autorreferencialidad. Se trata de una facultad que logra abstraer atributos de cada conciencia perceptiva puntual para llegar a una conciencia unificada del estímulo, donde características heterogéneas se funden en una percepción unitaria de la que el sujeto se adueña (porque la remite a él mismo: “sé que sé”, “percibo que percibo”...).

Así, la conciencia no se ubica “en ningún lugar”, sino en la unificación temporal de lo perceptivo y lo asociativo. De esta característica se percató brillantemente Descartes cuando definió la conciencia como *res cogitans*: le negó la condición espacial, extensa y localizada en puntos concretos, pero no la temporal⁷⁰. La parte perceptiva reside, sustancialmente, en los sistemas sensoriales del cerebro; la dimensión asociativa descodifica e integra esa información de índole sensorial y la filtra a través de esquemas conceptualizadores, como las leyes lógicas fundamentales que gobiernan el pensamiento humano.

La conciencia siempre versa sobre algún objeto, incluido yo mismo (es el caso de la autoconciencia)⁷¹. Cuando la conciencia no está en funcionamiento, puede decirse que

⁷⁰ He insistido en este punto en *Grandes problemas filosóficos*, Síntesis, Madrid 2015, 31-49; para una reflexión metafísica más detallada sobre la importancia de este dato, cf. *Conciencia y mismidad*, 158-165.

⁷¹ En su sentido más profundo, la conciencia no alude a un tratamiento selectivo de la información disponible en las diferentes redes neuronales, sino a una monitorización de ese contenido y de la manera en que es procesado por el cerebro. Es, por tanto, primordialmente autoconciencia, es decir, conciencia volcada sobre la actividad del propio sujeto pensante y de las representaciones que llega a formar. Así, la información es referida al propio sujeto, por lo que se asimila reflexivamente, al menos durante el tiempo que el sujeto concentra su atención en ella. Esta definición de conciencia es mucho más exigente que un

lo inconsciente asume un papel análogo, pues también versa sobre objetos. Sin embargo, lo inconsciente no se refiere a “uno mismo”, porque no versa sobre mí, y no soy consciente de lo inconsciente hasta que lo inconsciente no ha ascendido al nivel de la conciencia. Lo inconsciente equivaldría entonces a una conciencia de algo sin conciencia concomitante del yo que la ejerce. Desde este ángulo, no es de extrañar que verse sobre materiales aleatorios de nuestra memoria, en lugar de focalizarse en objetos deliberadamente escogidos o impuestos por presiones externas, y que con frecuencia se nutra de asociaciones inescrutables entre imágenes obtenidas en el mismo día o en jornadas previas, aunque en otras llegue a involucrar imágenes pretéritas. Por supuesto, lo inconsciente se halla íntimamente unido a la memoria. No obstante, y como sabemos con certeza al menos desde los trabajos pioneros llevados a cabo por Brenda Milner, la memoria no es una facultad homogénea y unimodal. Las evidencias clínicas indican que hay distintos tipos de memoria. Por ejemplo, la memoria retenida a largo plazo (o *long-term memory*) se distingue de la memoria a corto plazo (*short-term memory*). Además, se ha demostrado que el lóbulo temporal medial y el hipocampo se encargan de almacenar nuevas memorias a largo plazo, de manera que la existencia de daños en estas regiones no afecta a la preservación de memorias a largo plazo ya adquiridas. El famoso paciente H.M. podía acumular memorias a largo plazo, pero era incapaz de consolidarlas.

En esta taxonomía de la memoria, es importante también diferenciar entre la memoria consciente -vinculada al hipocampo- y la memoria inconsciente, procesada fuera del hipocampo y del lóbulo temporal medial. Esta división se relaciona con la que Squire y Schacter sugieren entre “memoria explícita” o proposicional y “memoria implícita” o no declarativa, que entraña aprendizajes procedimentales no reflexivos. Lo inconsciente se relacionaría con la memoria a largo plazo consolidada, normalmente difícil de transformar en memoria explícita o declarativa. De este modo, lo inconsciente podría interpretarse como la atención, sin sujeto concurrente, que se presta a algunos de esos materiales apilados durante una cierta cantidad de tiempo. Como ningún agente interno o externo es responsable de focalizarla, de “controlarla”, esta atención es inevitablemente anárquica. Por ello, afanarse en buscar reglas generales que justifiquen el contenido de nuestros sueños se convierte en una empresa prácticamente inviable. Parece legítimo pensar, empero, que si una imagen pasa de lo consciente a lo inconsciente, debe existir un mecanismo que conecte ambas dimensiones (y, en consecuencia, no tendría por qué haber razones que prohibieran recorrer el camino inverso)⁷².

Si intentamos extraer conclusiones filosóficas generales a partir de las anteriores consideraciones neurobiológicas y cognitivas, cabe sostener que la mente puede

entendimiento de este fenómeno como simple “conciencia de algo”, pues implica autorreferencialidad, esto es, “conciencia de la conciencia de algo”. Apela, en suma, a un proceso eminentemente introspectivo. Por remitir a un nivel más básico de la reflexión, puede considerarse “metacognitivo”, dado que contempla los propios procesos cognitivos del sujeto como si constituyera una instancia externa a ellos. De esta manera, sus estados mentales comparecen ante una determinada facultad de la propia mente, que se erige en “estado de estado”. No existe, ciertamente, ningún argumento que excluya la posibilidad de explicar neurofisiológica y computacionalmente esta capacidad tan extraordinaria de la mente humana, cuyo desarrollo se encuentra estrechamente ligado a la expansión de las cortezas prefrontales. Sin embargo, es importante advertir que las investigaciones sobre procesos mentales inconscientes y conscientes –en su acepción más elemental- no tienen por qué arrojar luz sobre la naturaleza de la conciencia en su significado más complejo y abstracto como autoconciencia. Es perfectamente plausible que la existencia de procesos conscientes e inconscientes sea condición necesaria de la eclosión de una facultad autoconsciente, pero queda mucho por descubrir para sostener que es también condición suficiente.

⁷² He abordado el estudio neurobiológico de la memoria en *Historia de la neurociencia*, 181-211.

contemplarse como el límite de la materia (ignoramos si es el único); esto es, como el límite en el que la estructura se reduce a la función y lo espacial se “comprime” en lo temporal, tal que con un mínimo estructural es posible alcanzar un máximo funcional para ese sistema⁷³. Al no depender unívocamente de una estructura cerebral concreta, sino de la integración de diversas áreas, la mente converge con la idea de una elevadísima funcionalidad, donde *ex hypothesi* cualquier estructura podría realizar equipotencialmente cualquier función, y la función se desacoplaría de su rígido engarce en una estructura específica. Evoca así el poder del pensamiento, capaz de ponerse en el lugar de cualquier otra realidad, de acuerdo con la famosa sentencia aristotélica: “*Anima quodammodo omnia*” (“el alma es, de alguna manera, todas las cosas”). En términos actuales, esta frase podría traducirse como “la mente puede adaptarse a cualquier escenario del universo”, pues al conocer su constitución y sus leyes asume, en cierto modo, la totalidad del cosmos, cuya variabilidad no hace sino reproducir unos patrones básicos elucidados por la conciencia humana.

La mente se crea continuamente en su interacción con el medio y con su propia interioridad; en su experiencia, su búsqueda y su aprendizaje. Por ello, en su anhelo de escrutar los mecanismos de la mente humana, es difícil que la ciencia agote la plena comprensión de nuestras posibilidades, de esa inextinguible capacidad de progreso que rubrica el auténtico misterio de nuestra especie, el sello de lo ignoto y quizás incognoscible.

⁷³ Si consideramos verdaderamente fundamentales para la capacidad humana de concebir las tres ideas reguladoras de la razón pura (Dios, el mundo y el yo), la doctrina filosófica que afirma el mundo y niega el yo (el no mundo) y a Dios es el materialismo; la que afirma el yo y niega el mundo (y en cierto modo a Dios, interpretado como un “yo infinito”) es el espiritualismo; la que hace depender todo de Dios (y, por tanto, podría llegar a negar la sustantividad del mundo y del yo si no se formulara adecuadamente) es el teísmo. Cada una de estas tres concepciones metafísicas subsume las dos categorías restantes en una más fundamental, ya sea el mundo, el yo o Dios. Cuando nos afanamos en integrar estas tres doctrinas filosóficas, por encontrar elementos de verdad en cada una de ellas, probablemente lleguemos a la siguiente conclusión: el yo sería el límite del mundo, y Dios el límite del yo. El yo se alzaría como resultado del desarrollo del mundo, y Dios como resultado del desarrollo del yo. Lo que hemos dicho a propósito de la mente como límite de la materia sería perfectamente aplicable, en el marco de esta visión evolutiva, a Dios como límite del yo, en un proceso de “intensificación” de las potencialidades de la materia.

LA PARTE Y EL TODO⁷⁴

Uno de los grandes retos de la neurociencia estriba en lograr una comprensión cabal del fenómeno de la percepción. Se han realizado importantes avances a este respecto, pero aún queda mucho por hacer, sobre todo si nos proponemos dar un paso más allá para, desde la temática de la percepción, abordar la conciencia humana.

La dificultad de emprender el estudio de la percepción desde una aproximación exclusivamente reduccionista tiene mucho que ver con el conocimiento sobre cómo opera la mente humana. Sabemos, en la línea de las observaciones de la escuela psicológica de la *Gestalt* en los años '20, que el sujeto humano percibe totalidades, no meros agregados de elementos constituyentes. El enfoque reduccionista, por su propia naturaleza, es propenso a “descomponer” la percepción en sus partes integradoras, al tratar de explicar cómo se procesa, en el sistema nervioso, la información relativa a cada “pieza” y cómo se “construye”, sobre esas bases, el resultado final de lo que el sujeto percibe. Sin embargo, esta perspectiva es insuficiente. Sólo una combinación de los acercamientos reduccionista y holista podrá contribuir al esclarecimiento del fenómeno de la percepción y de sus raíces neurobiológicas.

El modo en que percibimos la realidad no puede desligarse de la configuración total, o *Gestalt*, de lo percibido, intrínsecamente irreductible a la suma de sus partes, porque el modo en que se organizan los elementos afecta radicalmente a la forma adoptada por el sistema como un todo. El todo es más que la suma de las partes, pero no debido a la existencia de elementos emergentes *ex nihilo*, como generados espontáneamente, sino en virtud de la disposición de esas mismas partes de cara a constituir una determinada estructura, cuyos componentes se vinculan mutuamente de un modo concreto. El todo es más que la suma de las partes a causa del cúmulo de interacciones que se producen entre sus componentes. La *forma* adoptada, y no la materia que constituye el todo en cuestión, es lo que le permite “ser más que la suma de sus partes”. La forma no puede explicarse desde la agregación de sus elementos materiales, sino que es preciso tener en cuenta cómo interactúan los elementos materiales entre sí. La formalidad del conjunto provoca que, con la sola consideración de la suma de las partes, no logremos identificar esa entidad en su dimensión única. No asistimos, en consecuencia, a un *plus* cuantitativo, sino a una determinación cualitativa que se refiere a la disposición específica tomada por las partes en su inexorable interacción⁷⁵.

Este fenómeno, cuyas características remiten a la idea de “relación” como categoría que “trasciende” un conjunto material dado, no es separable de los elementos materiales. La *Gestalt* no esboza una entidad inasible que goce de autonomía con respecto a los elementos materiales, al modo de un principio oculto. Confiere, sí, un resorte externo

⁷⁴ Extraído de *Historia de la neurociencia* (Biblioteca Nueva, 2014), capítulo 9.

⁷⁵ Como escribe Aristóteles a propósito de la cualidad, ésta es “en primer lugar, la diferencia que distingue la esencia” (*Metafísica* V, 14). Así, la estructura cualitativa es capaz de fundamentar una *distinción* que los elementos cuantitativos no reflejan por sí solos.

a los constituyentes materiales, pues su sentido en cuanto que “objetos de percepción” sólo puede dilucidarse desde su disposición global, desde su “formalidad”, lo que obliga a recurrir a una instancia epistemológica “distinta” a la materialidad del objeto. Pero este hecho no responde a un incremento “cuantitativo” en el orden material. La forma no modifica lo real “en su materialidad”, sino en cuanto objeto epistemológico. Estas consideraciones, que atañen al núcleo, siempre problemático, de la relación entre lo ontológico y lo epistemológico en el plano filosófico, y entre lo objetivo y lo subjetivo en el científico, quizás despierten suspicacias por las dificultades que plantean para una correcta fundamentación científica. En último término, no hacen sino remitir al epicentro mismo del problema “mente-cerebro”⁷⁶. La pregunta podría formularse del siguiente modo: ¿es la forma un requisito del sujeto que percibe el mundo, pero no una categoría que posea una base “real”? ¿Llegará a ser soslayable en algún momento la distinción entre materia y forma y, por tanto, entre objeto y sujeto? Este interrogante podría extrapolarse, sin embargo, a todo acto formalizador de la inteligencia humana. La propia intelección científica del universo, que opera mediante conceptos como espacio, tiempo, materia y energía, ciertamente cuantificables, pero siempre “ideas totalizadoras” que no experimentamos directamente, podría generar dudas análogas.

En la década de los '20, tres psicólogos alemanes, Kurt Koffka (1886-1941), Max Wertheimer (1880-1943)⁷⁷ y Wolfgang Köhler (1887-1967), publicaron una serie de trabajos en los que criticaban las tesis tradicionales sobre la percepción, de índole empirista⁷⁸. El asociacionismo, característico del sensismo anglosajón, atribuía una determinada percepción a la suma de los distintos elementos sensoriales a cuyos estímulos se había visto sometido el sujeto. Uno de sus principales exponentes fue el obispo George Berkeley (1685-1753), autor de *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión*, cuya primera edición apareció en Dublín en 1709⁷⁹. Contra la influyente propuesta de Berkeley alzaría su voz, a finales del siglo XIX, el también filósofo británico Francis Herbert Bradley (1846-1924). Bradley, figura clave del idealismo británico, en quien se palpa con claridad la influencia de la filosofía de Hegel, argumentaba contra el empirismo que existía una primacía del juicio sobre la sensación⁸⁰. Frente a las ópticas empiristas y asociacionistas, las investigaciones de Koffka, Wertheimer y Köhler inauguraron un horizonte sumamente novedoso para la comprensión científica de la mente humana, al percatarse de la

⁷⁶ En términos similares se expresa el filósofo norteamericano John Searle cuando escribe: “El problema de los *qualia* no es sólo un aspecto del problema de la conciencia; *es* el problema de la conciencia” (*The Mystery of Consciousness*, 28-29).

⁷⁷ Wertheimer había nacido en Praga, pero ejercía la docencia en la Universidad de Frankfurt cuando expuso sus teorías sobre la psicología de la *Gestalt*. Como Koffka y Köhler, Wertheimer emigraría más tarde a los Estados Unidos.

⁷⁸ Para una introducción a la psicología de la *Gestalt*, cf. M. Wertheimer, “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt”, 301-350; W. Köhler, “Komplextheorie und Gestalttheorie”, 358-416; W. Köhler, *The Task of Gestalt Psychology*; M.R. Bennett – P.M.S. Hacker, *History of Cognitive Neuroscience*, 10-11. Cf. también Th. P. Albright - Th. M. Jessell - E. R. Kandel - M.I. Posner, “Neural Science: A Century of Progress and the Mysteries that Remain”, 34.

⁷⁹ Una clara muestra del asociacionismo de Berkeley la encontramos en el siguiente fragmento de su ensayo sobre la visión: “*the ideas of space, outness, and things placed at a distance are not, strictly speaking, the object of sight. They are no otherwise perceived by the eye, than by the ear (...). It is nevertheless certain that ideas intromitted by each sense are widely different, and distinct from each other; but having been observed constantly to go together, they are spoken of as one and the same thing*” (*An Essay towards a New Theory of Vision*, XLVI).

⁸⁰ Para una exposición de las teorías de Bradley, cf. su obra *Appearance and Reality*.

inexorabilidad de prestar atención al todo, no sólo a las partes, y de asumir, por ende, un enfoque holista.

Frente a la inercia que muchas veces guía la labor científica, frente al afán de “descomponer” el todo en sus partes para escrutar, analíticamente, una determinada estructura, la escuela psicológica de la *Gestalt* introdujo una importante novedad: el procedimiento analítico, por sí solo, era incapaz de agotar la comprensión del fenómeno de la percepción, porque era aún imprescindible examinar el todo de lo percibido como tal, no como un agregado de partes identificables sensorialmente.

Como escribe Köhler, “siendo el análisis uno de los métodos fundamentales de las ciencias naturales, el psicólogo, al enfrentar un campo complejo de la visión, tiende, naturalmente, a analizarlo en sus elementos más pequeños y más simples, y estudia sus propiedades con mayor facilidad y con la esperanza de que habrá de obtener resultados más claros que procediendo a una consideración inmediata del campo total”⁸¹. El análisis del campo como tal es imprescindible, y es preciso hacerlo “sin disolverlo teóricamente y arbitrariamente en diminutos elementos locales que nadie verá jamás”⁸², porque “la formación de nuestros grupos o unidades no puede ciertamente deducirse de la consideración de las condiciones en un punto, luego, independientemente, las del próximo, etc. Sólo un tratamiento que tenga en cuenta en qué forma las condiciones locales para el campo total se relacionan una con otra abre la posibilidad de aproximarse a una comprensión de estos hechos”⁸³. En efecto: en la formación de unidades concretas resultan esenciales aspectos como la distancia relativa y las propiedades cualitativas del conjunto, algo que sólo se percibe en el proceso total del campo. Que percibamos una figura como si fuera una realidad tridimensional, a pesar de ser bidimensional, según las leyes de la perspectiva (empleadas de modo tan fecundo en la pintura por los grandes artistas del Renacimiento), no puede justificarse desde el análisis simple de los elementos que componen la figura en cuestión, sino que, como escribe Koffka, “nuestra percepción espacial de las tres dimensiones es el resultado de la actividad cerebral organizada”, y no de “meras correlaciones geométricas de sensaciones-estímulos”⁸⁴.

Las consideraciones que plantea Köhler conducen a una pregunta de gran relevancia. Su teoría de la *Gestalt* pone de relieve que no se puede reducir el todo a la suma de sus partes sin violentar el todo tal y como lo percibimos. Sin embargo, y si tenemos en cuenta que la ciencia no puede renunciar por completo a un enfoque analítico, clave de sus numerosos éxitos en la explicación, según patrones de causa-efecto, de los fenómenos que acontecen en el universo, es legítimo inquirir cuál es, por así decirlo, “el límite de violencia” que permite “reducir” el todo a sus partes constituyentes sin que esta acción impida comprenderlo adecuadamente. Como los psicólogos de la *Gestalt* han mostrado, la reducción del todo de lo percibido a sus partes integrantes, como pretenden las posturas empiristas, violenta tan gravemente la comprensión de lo percibido que compromete la empresa científica. Algo similar podría afirmarse a propósito del conductismo: en su afán de “reducir” el comportamiento humano a elementos susceptibles de un análisis científico excluye, en realidad, aspectos fundamentales que, como han puesto de manifiesto los científicos cognitivos, no pueden subestimarse.

El “punto crítico” entre percibir una forma y no hacerlo no responde tanto a una mera asociación de estímulos como a una estructuración previa, “apriorística”,

⁸¹ W. Köhler – K. Koffka – F. Sander, *Psicología de la Forma*, 14.

⁸² *Op. cit.*, 15.

⁸³ *Op. cit.*, 17.

⁸⁴ *Op. cit.*, 90.

indudablemente plástica y modelada por la experiencia social, pero cuya base nos viene dada, en gran medida, por la constitución de nuestro sistema nervioso. La necesidad de prestar atención a la forma, esto es, a la disposición de las partes como un todo, en virtud de un patrón determinado que nos hace percibir las de una u otra manera, puede tener un fundamento neurobiológico identificable. Hubel y Wiesel descubrieron que nuestro sistema visual se organiza de tal modo que existen neuronas en el córtex visual primario especializadas en la detección de determinados ángulos y formas. Esta constatación podría responder a una estrategia evolutiva: frente a la multiplicidad de estímulos, el cerebro desarrolla la capacidad de identificar “patrones” concretos en los que subsume su variabilidad potencial.

Los psicólogos de la *Gestalt*, amparados en la evidencia primaria de que la percepción del todo no es reducible a la percepción agregada de las partes que lo componen, llegaron a la formulación de una serie de leyes que trataban de sistematizar las condiciones en que se producían esas relaciones indisociables entre las partes y el todo. Wertheimer condensó dichas leyes de la siguiente manera⁸⁵:

- 1) Ley de la proximidad (tendencia a concebir como unidad los elementos que se hallan próximos entre sí).
- 2) Ley de la similitud (tendencia a concebir como un todo unitario los elementos similares entre sí).
- 3) Ley de la continuidad en el contorno.
- 4) Ley de la uniformidad de la dirección.
- 5) Ley de la tendencia a “delimitar” áreas.
- 6) Ley de la tendencia a identificar unidades sugeridas por la experiencia.

La psicología de la *Gestalt* coincide también con un importante cambio en el *Zeitgeist* de la cultura europea de la época. Las investigaciones de Sigmund Freud sobre el inconsciente humano, cuyo eco resonaba ampliamente desde la publicación de *La Interpretación de los Sueños* en 1900, habían puesto de relieve que la ciencia no podía centrarse unilateralmente en el estudio de la conciencia, como había hecho desde la consolidación de la psicología experimental con Wilhelm Wundt (1832-1920)⁸⁶, sino que era preciso comprender también cómo operan nuestros mecanismos inconscientes. Por otra parte, tampoco bastaba con el planteamiento de Edmund Husserl (1859-1938) y de su fenomenología, al existir dos importantes factores transfenoménicos: “la totalidad de la experiencia de la vida [*Erlebniszanzheit*] y la organización estructural de las partes en

⁸⁵ Cf. W.D. Ellis, *A Source Book of Gestalt Psychology*, 71ss.

⁸⁶ Las obras más importantes de Wundt son los *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, publicados en dos volúmenes entre 1873 y 1874, y *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, en diez volúmenes, publicados entre 1900 y 1909.

el todo [*Gestaltetheit von Teilganzen*] en la corriente de la experiencia en todo momento”⁸⁷.

Es interesante advertir que la referencia a la necesidad de tomar en consideración la totalidad de la experiencia de la vida guarda una estrecha relación con la filosofía de Wilhelm Dilthey (1833-1911), para quien el sentido de la vida individual sólo puede esclarecerse desde el final, si se “mira” en retrospectiva al pasado desde el entero curso vital⁸⁸. En cualquier caso, la advertencia de que resulta esencial aludir a la dimensión sintética de la experiencia remite a la filosofía de Kant y a la idea de la actividad creadora del sujeto cognoscente, que aprehende la multiplicidad del orden fenoménico desde sus categorías internas. El “*ich denke*” unifica esa diversidad según unos patrones de inteligibilidad que él mismo “pone”. Como escribe Sander, “toda construcción de formas se experimenta como la satisfacción de una exigencia íntima, pues la conciencia total está urgida por la necesidad de formar lo informe, de dar significado a lo que no lo tiene”⁸⁹.

Autores como Hamlyn han apuntado también a la existencia de similitudes bastante nítidas entre el concepto de *Gestalt* y el de sustancia en la metafísica de Aristóteles⁹⁰. Hamlyn aprecia asimismo una cercanía significativa entre la tesis de la psicología de la *Gestalt* de que se da una tendencia, no mediada necesariamente por la experiencia del sujeto, a percibir totalidades y la pretensión de la fenomenología de Husserl de llegar a la “experiencia pura” de la conciencia a través de una *epoché* o “reducción fenomenológica” que relativice, en una especie de “paréntesis”, el rol de la costumbre y del contexto⁹¹. Sin embargo, y como acabamos de notar, hay una diferencia de suma relevancia entre el enfoque gestáltico y el fenomenológico, porque en la psicología de la *Gestalt* se apela a aspectos transfenoménicos que difícilmente se armonizarían con una fenomenología pura. Lo cierto, en cualquier caso, es que la fenomenología incoaba ya algunas ideas esenciales para la teoría gestáltica. Esta constatación se pone de manifiesto en el caso de sus precursores más notables, como Franz Clemens Brentano (1838-1917), a quien se atribuye la revitalización de la idea de

⁸⁷ W. Köhler – K. Koffka – F. Sander, *Psicología de la Forma*, 99.

⁸⁸ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 233

⁸⁹ W. Köhler – K. Koffka – F. Sander, *Psicología de la Forma*, 107.

⁹⁰ Cf. D.W. Hamlyn, *The Psychology of Perception. A Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception*, 45.

⁹¹ Cf. *op. cit.*, 46. Sin embargo, la fenomenología no cree en la posibilidad de desterrar completamente los condicionantes previos de la experiencia, pues el método fenomenológico concluye que no existen “experiencias atómicas”, absolutamente básicas e irreductibles, porque siempre llegamos a “totalidades-objeto”. La teoría de la *Gestalt* preserva la exigencia fenomenológica de dejar de lado, al menos temporalmente, los preconceptos para llegar a la experiencia de lo percibido en cuanto tal, pero también la idea de que nunca alcanzamos sensaciones puras, sino que éstas siempre se nos presentan como totalidades o *Gestalten*. Cf. *op. cit.*, 43. Desde la perspectiva del principio de circularidad hermenéutica de Gadamer en *Verdad y Método*, es interesante advertir que la toma de conciencia de la imposibilidad de eludir por completo los prejuicios o precomprensiones es, precisamente, una herramienta esencial para “depurar” nuestra propia comprensión. Aunque nos percatemos de que no podemos evadir los prejuicios incorporados a nuestra comprensión del mundo, conseguimos plantear una distinción legítima entre los prejuicios *presentes* y los prejuicios *en cuanto tales*. Globalmente, nunca cesamos de atesorar prejuicios que influyen de modo determinante en nuestro acercamiento a la realidad, pero esta evidencia no implica que seamos incapaces de vencer prejuicios concretos en un momento dado. Se trata, claro está, de un proceso potencialmente infinito, en el que los prejuicios se cancelan, nacen o reaparecen, pero sin diferenciar adecuadamente entre prejuicios y prejuicios concretos se corre el riesgo de diluirlo todo en una sutil confusión, cuya enrevesada madeja nos impide reconocer los avances efectivos que se han producido en la lucha contra determinados prejuicios (supersticiones, atavismos...) a lo largo de la historia.

“intencionalidad” en la filosofía contemporánea⁹², y Alexius Meinong (1853-1920), pensador austríaco y padre de la escuela psicológica de Graz, quien desarrolló la idea de “contenido psicológico [*psychologischer Inhalt*]”⁹³.

Una obra clave para la comprensión de la noción de intencionalidad en el pensamiento de Brentano es su *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Para Brentano, todo fenómeno mental posee “intencionalidad”, esto es, una referencia a un contenido en forma de “objetividad inmanente”. Existe, por tanto, una nítida distinción entre los fenómenos físicos y los de índole mental. La idea de intencionalidad, de indudable valor en el estudio de la mente, suscita sin embargo no pocos interrogantes, porque establece una barrera prácticamente infranqueable entre *mi* experiencia del mundo, el mundo y las experiencias ajenas del mundo. En palabras del propio Brentano: “todo *fenómeno psíquico* está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con *expresiones no enteramente inequívocas*, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico *contiene en sí algo como su objeto*, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia [in-existencia: existir en] intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto”⁹⁴. En cualquier caso, el concepto de intencionalidad remite al núcleo mismo del problema mente-cerebro⁹⁵, y aún hoy despierta intensos debates, entre otras razones porque no están claros ni el significado del término (muchas veces envuelto en toda clase de confusiones semánticas, subsidiarias del enfoque filosófico que se adopte), ni su pertinencia para describir el funcionamiento de la mente humana.

Christian von Ehrenfels (1859-1932), psicólogo austríaco, propuso una distinción entre los elementos básicos de la experiencia, como las sensaciones, y los “producidos” a partir de ellos. Insistió, así, en las “*Gestaltenqualitäten*”, esto es, en los patrones de cualidades formados por los distintos elementos que gozan, sin embargo, de una autonomía perceptual con respecto a las partes constituyentes⁹⁶. Vittorio Benussi (1878-1927), italiano que estudió en Graz con Meinong, examinó la formación de experiencias

⁹² En palabras de Edmund Husserl, Brentano “dio por primera vez un impulso decisivo mediante el gran hallazgo que yacía en su revalorización del concepto escolástico de intencionalidad como un rasgo esencial de los ‘fenómenos psíquicos’” (*El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, 26).

⁹³ Cf. A. Meinong, “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung”, 182–272. Meinong influyó en el pensamiento de Bertrand Russell, quien, sin embargo, se mostró crítico con algunos aspectos de su filosofía, en especial con su idea de “objetos carentes de ser”. Cf. B. Russell, “On Denoting”, 479–493; “Review of Meinong and Others, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*”, 530–38; “Review of A. Meinong’s *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*”, 436–39.

⁹⁴ *Psicología*, 27–29.

⁹⁵ Vide “*Excursus*”. Para una panorámica general sobre el problema mente-cerebro en la neurociencia contemporánea, cf. J.M. Giménez-Amaya – J.I. Murillo, “Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”, 607-635; C. Diosdado – F. Rodríguez Valls – J. Arana, *Neurofilosofía: Perspectivas Contemporáneas*.

⁹⁶ Cf. Ch. Von Ehrenfels, “Über ‘Gestaltqualitäten’”, 249–292.

de orden superior a partir de las de índole inferior: cómo adquieren estas últimas una determinada estructura que define el modo en que las percibimos⁹⁷.

La teoría de la *Gestalt*, a pesar de la indudable importancia que ostenta su afirmación fundamental de que la percepción humana no puede descomponerse en sus elementos, sino que ha de abordarse como totalidad dada y cualitativamente distinta del agregado cuantitativo de sus partes, parecía abocar a una cierta situación de “*impasse*”, porque, más allá de proponer esta tesis tan relevante, se mostraba incapaz de encontrar una fundamentación neurobiológica para sus hallazgos. Un intento notable de síntesis de las conclusiones proporcionadas por la psicología gestáltica de la percepción con los conocimientos experimentales atesorados fue una obra del psicólogo canadiense Donald Olding Hebb (1904-1985), *The Organization of Behavior*⁹⁸. Hebb postulaba la existencia de tres propiedades o características de los objetos de la percepción⁹⁹:

- 1) La unidad primitiva, determinada sensorialmente.
- 2) La unidad no sensorial, que se ve afectada por la experiencia.
- 3) La identidad (afectada, también, por la experiencia) de la figura percibida.

El problema de la división tripartita propuesta por Hebb para las propiedades que definen todo objeto potencial de la percepción es claro: se nos antoja demasiado arbitraria y responde, en último término, a criterios de índole analítica y epistemológica, pues nosotros siempre percibimos figuras en su inmediatez. No disponemos de pruebas de que “sintamos” esas unidades primitivas a las que hace referencia Hebb, porque toda sensación, tal y como se muestra a la mente, es ya una percepción. En consecuencia, la distinción hebbiana entre los tres aspectos de la percepción puede valer únicamente con fines funcionales, pero no se ha demostrado que posea una base real. Al percibir, por ejemplo, algo como negro, no advierto primero una hipotética unidad sensorial primitiva a la que después “añada” una unidad cualitativa no sensorial para, en síntesis, llegar a una identidad entre lo sensorial y lo mental en la figura (tal y como finalmente la aprehendo), sino que lo percibido es ya una identidad cuantitativo-cualitativa, un estímulo sensorial categorizado por mi mente.

La descomposición del proceso de la percepción en partes diversas puede resultar interesante, lo reiteramos, para una exposición didáctica, pero no esclarece cómo opera

⁹⁷ Para una exposición del pensamiento de Benussi sobre la teoría de la percepción, cf. sus *Psychologie der Zeitauffassung*, así como E. Funari, N. Stucchi, D. Varin (eds.), *Forma ed Esperienza: Antologia di Classici della Percezione. Scritti di V. Benussi... et al.*

⁹⁸ El capítulo fundamental del libro de Hebb ha sido incluido en R. Cummins – D. D. Cummins (eds.), *Minds, Brains, and Computers. The Foundation of Cognitive Science. An Anthology*, 323-332.

⁹⁹ Cf. D.O. Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, 19ss. Esta obra desempeñó un papel fundamental en la discusión en torno a la primacía del dinamismo de los circuitos neuronales o de la facilitación sináptica como mecanismos neurobiológicos subyacentes a los procesos de memoria y de aprendizaje. La obra de Hebb era favorable a la primera opción (la mera actividad coincidente de los elementos pre y postsinápticos fortalece la sinapsis), mientras que los conocimientos actuales sobre adquisición de determinados comportamientos en el ámbito del aprendizaje y de la memoria parecen apoyar, como han mostrado las investigaciones de, entre otros autores, Kandel, la segunda posibilidad. Más adelante nos detendremos en este aspecto.

en realidad la mente humana. La idea kantiana de la “unidad de la apercepción” expresa esta integración indisoluble de lo sensorial y lo apriorístico en el objeto percibido. No constituye una mera especulación filosófica, sino que, además de manifestar una extraordinaria profundidad teórica, goza de una sólida base neurocientífica, aunque Kant no pudiera conocerla en su época. En efecto, a día de hoy sabemos que el cerebro *procesa* las sensaciones recibidas, por lo que los estímulos nunca comparecen en una supuesta “forma pura”. Se da, de hecho, un procesamiento jerárquico en las diferentes áreas corticales, y este fenómeno implica que nunca llegan a nosotros sensaciones en estado límpido.

Las consideraciones anteriores ponen de relieve que resulta imprescindible integrar el enfoque de la psicología de la *Gestalt* (que ha influido en las ciencias cognitivas contemporáneas)¹⁰⁰ con el de la neurobiología de la percepción, artífice de avances muy significativos en las últimas décadas. En ellos trataremos de detenernos a continuación.

El interrogante sobre cómo los distintos estímulos sensoriales se transforman en percepciones exige abordar, al menos, dos cuestiones preliminares. La primera concierne a la naturaleza de los estímulos sensoriales específicos, y la segunda al mecanismo de transducción que los convierte en percepciones de las que se “apropia” el sujeto, para sentir las como suyas. Hemos de tener en cuenta que la clave de la percepción reside en la capacidad que posee el sistema nervioso para integrar estímulos de distinta naturaleza y generar una respuesta única. Cuando contemplamos un paisaje, no apreciamos formas, colores, tamaños, sonidos, olores y demás por separado, sino que todo se nos muestra desde el púlpito de una percepción unitaria.

Como vimos a propósito de la obra de Sir Charles Sherrington, la gran aportación de este neurofisiólogo inglés radica en haberse percatado de que la característica más notoria del sistema nervioso dimana de su función integradora: el sistema nervioso se halla facultado para discriminar, entre los estímulos aferentes que recibe, cuál ha de ser la respuesta a la situación en que se encuentra. Esta “discriminación selectiva” del sistema nervioso como un todo es análoga a la que acontece en el terreno de la percepción. La mente no replica sin más la información que recibe del mundo exterior, sino que procesa oportunamente, mediante la “abstracción”, aquellas características que le resultan relevantes para producir una respuesta unitaria, esto es, una percepción única, aun entre la asombrosa multiplicidad de estímulos que la asaltan.

¹⁰⁰ Sobre la relación entre la psicología de la *Gestalt* y la denominada “revolución cognitiva”, cf. D.J. Murray, *Gestalt Psychology and the Cognitive Revolution*.

TEORÍA DE LA COHESIÓN CÓSMICA¹⁰¹

No ha pasado desapercibido a los intelectos inquietos de la Historia que el Universo, en cuanto tal, es un conjunto inteligible, lógico, dotado de una asombrosa armonía ontológica. Es así que ya desde los albores de su racionalidad, el hombre se ha afanado por escrutar los otrora inefables misterios del Cosmos, los mecanismos que regían los fenómenos diversos de la realidad material. Es propósito de este breve ensayo exponer las bases de esta cohesión en el seno del mundo material a partir de presupuestos de carácter lingüístico, a fin de mostrar que la inteligibilidad de la Naturaleza responde ciertamente a un admirable sustrato lógico que constituye el fundamento auténtico del orden, del peso y de la medida (*Sap.* 11,20) existentes, y que hemos tratado de englobar en el marco más amplio de la teoría de la superforma.

La profundización en el estudio de las relaciones entre Lingüística y Filosofía ha propiciado un formidable desarrollo de disciplinas que, como la Filosofía del Lenguaje, ansían abordar el modo en que lenguaje, pensamiento y mundo se coordinan en el ámbito de la razón humana. La obra enciclopédica de Aristóteles es incomprensible sin atender a sus deseos de unificar el estudio de lo abstracto, la lógica formal que él mismo descubrió, con el estudio de las entidades naturales, unificando todas estas disciplinas mediante la ciencia metafísica. Aristóteles se valió de la Lógica para comprender la estructura de la realidad, para dilucidar la racionalidad e inteligibilidad de la misma, y fue capaz de establecer un fundamento más trascendental en el contexto de los principios metafísicos. Otros autores, como Claude Lévi-Strauss, han intentado aplicar presupuestos lingüísticos como el estructuralismo de Ferdinand de Saussure a una antropología marxista que, asimilando las tesis filológicas estructuralistas, ofrece una nueva ciencia del hombre como “estructura”: la persona humana, su individualidad, se subordina de esta forma a la colectividad, a la “superestructura” social, en un todo inconsciente superior a la propia subjetividad. La estructura domina, en consecuencia, el desarrollo de la individualidad. En nuestro caso queremos resaltar el hecho de que la asombrosa coherencia interna que posee el Universo y que nos ha permitido, a lo largo de los siglos, progresar incesantemente en el conocimiento de su organización y de las leyes que lo rigen, es en realidad resultado de una continuidad más trascendental que unifica la esfera de lo posible con la esfera de lo real. Sentencia acertada, sin duda, la de Virgilio en las *Geórgicas*: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*: conocer y entender las bases de la extraordinaria armonía e inteligibilidad del Cosmos es una de las aspiraciones más elevadas de cuantas invaden el espíritu humano.

En las concepciones antiguas del mundo no estuvo ausente la noción de “armonía cósmica”. Si bien se carecía de una formulación teológica adecuada que sostuviese la idea de “legalidad natural”, de racionalidad de la Naturaleza y de finitud y limitación del

¹⁰¹ Incluido en *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017).

Universo, todo ello debido a la ausencia de fe en un Dios personal, Creador y Providente, los sabios de culturas como la sumeria, la egipcia o la hindú advirtieron que en los cielos, en los planos superiores del Universo, subsistía una plenitud de armonía, de luz y de alegría (integrando, por tanto, las metas naturales –el orden y la continuidad- y las metas morales –la felicidad-). Es así en el *Rig Veda*, y de hecho la unión entre el *atma* y el *brahma*, fundamental en los *Upanisad*, parece sugerir una “*redintegratio*” de la individualidad en la estructuralidad suprema del Cosmos (de algún modo análoga a la tesis antropológica de Lévi-Strauss), en el orden soberano del Universo. Religiones como el zoroastrismo, cuyas teorías fueron posteriormente heredadas por las sectas gnósticas y maniqueas en los primeros siglos del Cristianismo, hablaban de un conflicto cósmico máximo entre el bien y el mal (conflicto al que aludiría toda la filosofía de Nietzsche, conflicto sólo superable mediante el surgimiento del superhombre, de un ser superior al mal y al bien), y las cosmogonías del antiguo Egipto (especialmente las de Heliópolis e Hieracópolis) hacían referencia a una dualidad inicial entre el orden y el caos, y la persistencia del orden en la Tierra simbolizado por la persona del monarca, unificador de las dos tierras y garante de la estabilidad. Los ciclos y los eternos retornos, la infinitud y la condición absoluta del Cosmos, comunes tanto a las religiones de la América precolombina (en particular, la religión maya) como a las creencias de los pueblos indoeuropeos y asiáticos (la cultura china constituye, en cierto sentido, una excepción, puesto que su interés primordial ha sido siempre el hombre: la cultura china es humanista, la moral, la y la virtud, que colman los escritos de los maestros Confucio y Lao-Tzé con loable sabiduría, han sido los objetos soberanos del pensamiento chino: la bondad, la justicia, la rectitud), significan precisamente esta convicción de que en el Universo residía una supremacía ontológica en virtud de su armonía y de su coherencia. Es innegable que la religión judeo-cristiana desempeñó a este respecto un papel esencial a la hora de explicar la razón auténtica de este orden, sistematizada en los siglos ulteriores gracias al trabajo de teólogos y filósofos, pero es en cualquier caso magnífico observar que la mayor parte de las civilizaciones antiguas albergaron ya la idea de orden cósmico. No es extraño que un espíritu de tanto poder como el de Voltaire consagrara su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, prototipo de la visión ilustrada del mundo, a la dilucidación de cómo la religión, la economía y otras formas de cultura determinan la Historia y las *Weltanschauungen* de los hombres.

El horizonte del Gnosticismo, con su concepción mística del Universo y del pléroma, fue un legado valiosísimo para los filósofos neoplatónicos del Renacimiento, y en último término, influyó decisivamente en la obra del gran erudito sueco Emmanuel Swedenborg. Swedenborg es, pues, heredero del Renacimiento y precursor del Romanticismo. El visionario escandinavo estaba fascinado por la proporción y el orden (dejó constancia de ello en trabajos como *Principios de las cosas naturales o nuevo ensayo de explicación filosófica de los fenómenos del mundo elemental*, con su deseo de descubrir la ley máxima del micro y del macrocosmos). Swedenborg sostenía que la “naturaleza es constante y siempre tiende a mantener la mayor semejanza posible consigo misma” (*Comparación del cielo sideral con la esfera magnética*), y atribuyó la causa del magnetismo a la disposición regular de sus partes (tesis que se acerca mucho a la actual). Swedenborg no admitía la *creatio ex nihilo* de San Agustín, sino una especie de emanación: el Universo se creó en Dios y por Dios, porque de la nada absoluta nada se hace, argumentaba él. Lo más profundo de la Naturaleza es Dios. Contrariamente al panteísmo, para Swedenborg, Dios subyace en el interior del mundo, sin que nada del Universo pueda considerarse Dios (visión con sorprendentes analogías a las tesis de Whitehead y de Teilhard de Chardin). La relación entre Dios y las criaturas es de contigüidad, no de continuidad. La vida y la fuerza son entidades de orden espiritual,

siendo la materia el medio que exhibe lo espiritual. Nada natural existe, por tanto, sin un principio espiritual. La Creación es una operación continua, y todo lo natural tiene una fuerza o alma espiritual que lo sostiene. Es así que Swedenborg llega a su teoría fundamental: El mundo natural es imagen o espejo del mundo espiritual; *El mundo natural es una hipóstasis del mundo espiritual*.

En la cosmología de Teilhard de Chardin, el universo material es esencialmente dinámico y evolutivo. Los sucesivos tránsitos desde la hilosfera a la biosfera y finalmente a la noosfera no están sino dirigidos a una integración última y trascendental de materia y espíritu en el Punto Omega, y Cristo es el centro de la Creación, en cuanto en Él se unen lo divino y lo humano, unificando lo aparentemente antagónico. Las fuerzas antievolutivas, como la ley de la entropía (fue Schrödinger quien definió el concepto de “anentropía” como antitético al de entropía para caracterizar el progreso y las tendencias dentro del mundo biótico), han favorecido la “desintegración” del orden y de la armonía originarias, ya que el pecado original del género humano se inscribe en su contexto. Sin embargo, hemos de decir que el pecado original como motivo de la ruptura entre lo divino y lo humano, ruptura de la que hemos sido liberados por medio de Cristo, no responde a una “desintegración” natural, sino a una división moral de un orden superior: el pecado proviene de la libérrima voluntad humana, sólo desde la óptica de la libertad, que es la verdadera ley máxima del Cosmos, puede ser entendido. Las leyes de la Termodinámica, que ciertamente representan generalizaciones fascinantes de cómo los sistemas materiales, definidos por su grado de energeticidad, evolucionan y qué tendencias siguen, no constituyen en modo alguno una norma suprema del Universo material, ya que *el orden de la Naturaleza está en perfecta continuidad con el orden supremo de la Gracia, y en consecuencia las leyes de la Naturaleza no son absolutas, sino que están subordinadas en un plano trascendental a las leyes de la Gracia*. Las leyes de la Termodinámica nos ayudan a describir la estructura del mundo material, “hilosférico”, pero conforme la Evolución en el seno de la Creación ha permitido el surgimiento de especies cada vez más complejas, se ha mostrado con mayor claridad cómo el Universo se rige en su esencia por las leyes sobrenaturales. El tránsito de lo abiótico a lo biótico, todavía un enigma para la Ciencia, no puede ser explicado desde las meras leyes termodinámicas, que postulan un incommovible progreso entrópico que, en consonancia con las teorías de la muerte térmica formuladas ya por Clausius, conduce indefectiblemente a la degradación de lo material. Y más aún, en el tránsito a la racionalidad se puede observar cómo la evolución material ha sido trascendida por las realidades sobrenaturales: paso al límite, superación de la infinita barrera entre ambos contrarios sólo explicable desde la tesis de la continuidad suprema entre Naturaleza y Gracia. El pecado original privó al hombre de la comunicación directa de la gracia, incapacitándole para su realización personal en el amor. La tendencia general hacia el equilibrio prima ciertamente en los sistemas físico-químicos, como muestra, por ejemplo, el principio de Le Chatelier, pero el equilibrio sobrenatural es una ley suprema del sistema general del ser: entre los distintos planos ontológicos existe una profunda continuidad, una tendencia similar a un mismo punto central y máximo, una disposición en torno a la supremacía del Ser Sumo, Principio y Fin de todas las cosas.

La cosmología marxista, por su parte, está regida por tres leyes: la unidad y lucha de los contrarios (unidad y lucha mecánica, física, química, biológica y social; unidad y lucha que, en palabras del teórico Afanasiev, pone al descubierto las fuentes y causas reales del eterno movimiento y desarrollo del mundo material: en todos los seres y sucesos de la Naturaleza existen fuerzas y tendencias opuestas entre sí y que, por parejas, luchan constantemente); la transición de la cantidad a la calidad, o el proceso contrario (el

automovimiento de la materia impulsa el desarrollo de la misma y su diversificación y multiplicación) y la ley de la negación de la negación, que da a conocer el desarrollo general de los procesos naturales. En acuerdo con la primera ley, la lucha entre los contrarios determina el desarrollo de las entidades naturales y posibilita el surgimiento de nuevas estructuras materiales, surgimiento que se efectúa en consonancia con la segunda ley: cuando un ser alcanza la cumbre de sus perfecciones, mediante un salto o tránsito cualitativo o cuantitativo, asciende a una categoría ontológicamente superior. Así como la ley de los contrarios explica el inicio de la automoción del mundo material, la ley de la transformación explica el mecanismo que sigue dicha automoción. Sin embargo, los nuevos seres no son completamente nuevos, sino que llevan consigo parte del ser que los ha engendrado. Además, en consonancia con la teoría evolutiva de Darwin, dicha evolución supone el rechazo de aquellos elementos del ser antiguo que ya no son útiles para el nuevo (en el contexto de la selección natural). Los seres de la Naturaleza se multiplican mediante la sucesión de unos a otros, y el desarrollo evolutivo que rige el devenir eterno del mundo material permite, según el marxismo, que muchos seres lleguen a la cota de perfecciones y que por tanto sean capaces de efectuar un tránsito a una categoría superior. La ley de la negación de la negación explica de este modo la dirección que ha seguido el desarrollo que se inició por la lucha entre los contrarios y cuyos mecanismos estuvieron determinados por las sucesivas transformaciones de lo cuantitativo en lo cualitativo y viceversa. La tercera ley significa, así pues, el desplazamiento de un contrario por el otro.

A pesar de la monumentalidad de la construcción teórica marxista, y de los continuos intentos de los autores marxistas por probar sus leyes con argumentos traídos de las ciencias experimentales, hemos de manifestar nuestro profundo desacuerdo con las mismas, señalando que las tres leyes de Marx no describen propiamente el devenir del mundo material. El mundo material no es eterno: no sólo da cuenta de la imposibilidad de mantener esta tesis la segunda ley de la Termodinámica, sino que resulta evidente que la materia se define por su carácter dimensional, y que la dimensionalidad, en cuanto tal, no es infinita *in actu*: la infinitud de la dimensionalidad sería matemáticamente intratable, cuantitativamente inviable, y puesto que lo cuantitativo constituye un elemento esencial en la determinación de la esencia de lo material, se deduce que la materia no puede albergar en sí misma un carácter absoluto, eterno, de completitud máxima, sino que es esencialmente limitada y dinámica. Es innegable que en la Naturaleza subsisten fuerzas y entidades antagónicas, pero generalizar este hecho a un constante conflicto entre los mismos que posibilita una “automoción” de la materia (algo inconcebible, porque la materia, en cuanto dimensionada, no puede tener su origen en sí misma, ya que el instante nulo o el tiempo nulo son igualmente anti-cuantitativos) es a todas luces incorrecto. De hecho, en la Naturaleza se produce una admirable síntesis y unificación de los contrarios: las cargas positivas y negativas subsisten en el interior del átomo, y el exceso de unas o la escasez de otras permite reacciones químicas: transferencia de electrones, de protones... La acción y la reacción, nociones fundamentales en la dinámica newtoniana, no representan dos elementos estrictamente antagónicos, sino complementarios: en virtud de la acción y de la reacción sobre cuerpos distintos se producen las operaciones dinámicas. El error del marxismo consiste en generalizar dicha contrariedad: los contrarios son contrarios dentro de una esfera muy parcial y limitada de la Naturaleza (ocurre así con las cargas eléctricas, o con la asimilación y desasimilación), pero la materia, en cuanto tal, constituye una unidad definida por su dimensionalidad y su dinamismo. Desde esta perspectiva, la importancia de las transformaciones cualitativas y cuantitativas adquiere una relevancia distinta: las causas de la Evolución (selección natural, variabilidad de la

descendencia, mutaciones o alteraciones en las estructuras genéticas –que pueden ser génicas, genómicas o cromosómicas, espontáneas o inducidas-) responden ciertamente a un devenir intrínseco de la materia, a un desarrollo progresivo en el contexto de su dimensionalidad, pero no proceden de la materia misma en cuanto entidad absoluta. Por otra parte, la Evolución biológica no puede explicar el tránsito del orden puramente biológico al orden antropológico, a la esfera del pensamiento, sin reconocer la subordinación de las leyes de la Naturaleza a las leyes sobrenaturales. En cuanto a la tercera ley, no es lícito, a nuestro juicio, considerar las tendencias evolutivas en términos de negaciones, sino de afirmaciones sintéticas: el surgimiento de nuevas especies manifiesta una capacidad sintetizadora de la Naturaleza, un orden de actuación y una cohesión en sus mecanismos. La desestimación de las características inútiles de las especies precedentes explicadas según la selección natural no supone una negación, sino una afirmación progresiva mediante la cual se reconoce la necesidad del tránsito de un estadio material a otro; lo anterior queda de esta manera asimilado en lo posterior. En conclusión, podemos afirmar que la dialéctica marxista no describe apropiadamente la Naturaleza: el progreso no es dialéctico, sino esencialmente sintético. Por otra parte, la cohesión existente en la Evolución misma es prueba de su finalidad: el orden conduce a grados superiores de orden y de perfección ontológica, que, en virtud de su subordinación a las leyes sobrenaturales, conducen en último término al Ser Supremo, Fin de todo cuanto es. Teilhard de Chardin, maravillado ante la grandiosidad de la Evolución, fue capaz de discernir una finalidad intrínseca en el desarrollo mismo de lo material. Si bien resulta inadecuado interpretar la Evolución como algo estrictamente progresivo (resulta más apropiado hablar de “continuidad”, ya que la Evolución lleva implícita una diversificación que no siempre responde a un progreso lineal), es innegable que la emergencia misma de nuevas propiedades indica, en su sentido más trascendental (en cuanto la Naturaleza participa de las leyes del sistema general del ser), una extraordinaria direccionalidad hacia lo trascendental.

La materia puede definirse como *realidad dinámica dimensionada*: es realidad, en cuanto posee una independencia ontológica propia que no la subordina al ámbito de la mera posibilidad; es dinámica, pues los conceptos de fuerza y de energía, sus propiedades básicas y sus cambios y tránsitos señalan una esencial mutabilidad; y es dimensionada en cuanto es concebible mediante las estructuras espacio-temporales de las que participa y que constituyen un nexo con la esfera lógica. A la hora de concebir el Universo, en consecuencia, puede establecerse un esquema tripartito: el espacio, el tiempo y la dinamicidad misma de la materia como sujeto de su devenir. La materia es por tanto una síntesis. Esta disposición guarda grandes semejanzas con la estructura misma del discurso lingüístico: la cohesión de un texto revela la relación de los distintos elementos entre sí (o entre el texto y la realidad extralingüística). Entre los diversos mecanismos de referencia (gramaticales y léxicos), la deixis es de una importancia especial, ya que determina la relación del discurso con el contexto extralingüístico. De forma análoga, en la Naturaleza hay una deixis general entre las entidades mutables, los elementos que evolucionan y que se desarrollan, y su contexto “extranatural”, más allá del espacio y del tiempo, que determina la relación existente entre el orden de lo real y el orden de lo posible. Los deícticos son elementos que se interpretan por relación a los elementos de la enunciación: los interlocutores en el discurso (emisor y receptor), el espacio y el tiempo; poseyendo una significación gramatical dependiente del contexto extralingüístico. La deixis remite, por tanto, del texto a la situación: emisor y receptor constituyen realmente una unidad lingüística: el sujeto del acto lingüístico; espacio y tiempo son elementos extrínsecos a la subjetividad del acto lingüístico, determinando la objetividad de la

misma. Así, en el mundo natural el cambio, el devenir es el sujeto mismo de lo material: la mutabilidad de la materia es esencial a la materia, pero no sería objetiva si se prescindiese de su contexto espacio-temporal. Surge la pregunta, en consecuencia, de cómo ambos aspectos se relacionan, o de cómo lo subjetivo y lo objetivo en el Cosmos pueden conformar una armonía lógica. La respuesta reside en afirmar que el Universo está determinado por una cohesión cósmica trascendental que podemos interpretar ayudándonos de la ciencia lingüística, ya que, en último término, lo empírico y lo lógico se hayan unificados en la esencia misma de lo material. De este modo se puede apreciar la viabilidad de integrar Lingüística y Filosofía de la Naturaleza.

La finalidad de toda deixis es clarificar una situación enunciativa concreta: interpretar la subjetividad del binomio emisor/receptor y la objetividad de las relaciones temporales y espaciales que se establecen entre hechos y objetos del entorno desde el punto de vista del sujeto comunicativo. Los elementos deícticos permiten la interpretación de un texto, que exige, necesariamente, la alusión a su contexto extralingüístico.

Lo léxico se asemeja a lo factible: lo léxico constituye el hecho lingüístico, mientras que lo gramatical representa el sustrato lógico del hecho lingüístico mismo. Los campos semánticos representan las relaciones entre los hechos lingüísticos (las entidades léxicas) y el sentido, la significación de los mismos. Pueden concebirse en términos de constantes y de unidades lógicas: todos los términos pertenecientes a un mismo campo semántico poseen una relación determinada con el sujeto de ese campo semántico, y la totalidad de los campos semánticos que integran una lengua poseen, en consecuencia, una relación mutua universal que permite establecer un discurso lingüístico como vehículo de expresión del pensamiento. Como las constantes de los distintos campos semánticos son en realidad constantes parciales en otros campos semánticos (ya que un mismo sujeto de un campo semántico puede formar parte de otro campo semántico), podemos considerar la suma de todas las constantes semánticas constante, y hablar así de una constante lingüística universal.

Análogamente, en la Naturaleza existe una relación mutua entre la pluralidad de entidades y su coherencia interna, la universalidad de las leyes que rigen sus fenómenos: su *cohesión cósmica*. Esta constante relaciona lo subjetivo de lo natural, con lo objetivo, lo limitativo, lo dimensional. Esta constante será, en consecuencia, no una entidad subsistente y real, o una mera posibilidad, sino que, relacionándolos a ambos, representará la razón entre los dos órdenes, el de la posibilidad y el de la realidad: se trata de la

superforma:

$$\aleph = \frac{\textit{realidad}}{\textit{posibilidad}}$$

La Ciencia moderna nos ha mostrado la ineludible importancia de lo estadístico y probabilístico en la descripción de la Naturaleza. Una definición amplia y genérica de la probabilidad es el cociente o la razón entre los casos favorables y los casos reales. Aplicándolo a un contexto cosmológico, podemos observar cómo la esencia de la probabilidad radica en su estatuto ontológicamente intermedio entre lo posible y lo real. La superforma aparece así como una relación no meramente lógica, sino como una entidad semisubstancial que actúa como nexo entre el ámbito de la posibilidad y el ámbito de la realidad, y que puede identificarse con la universalidad del sustrato de inteligibilidad subyacente en el Cosmos. Adquiriríamos así una visión “bidimensional” del sistema del ser: posibilidad y realidad podrían ser interpretados como dos estructuras antagónicas,

tesis y antítesis, sintetizadas en la superforma. Las aplicaciones de la noción de superformalidad a la teoría del conocimiento son ciertamente interesantes, pues nos permiten analizar la divergencia entre realismo e idealismo desde una perspectiva más amplia. Sin embargo, en la estructura del ser no prima la contrariedad: la superforma es simplemente una expresión de la universalidad del ser y de la cohesión interna y genérica de todas las manifestaciones del ser. Posibilidad y realidad constituyen lo que podríamos denominar *Naturaleza*, en cuanto no poseen un carácter absoluto, sino relativo. Ninguna posibilidad, en cuanto tal, es absoluta. El Ser Supremo, en cuanto que totalidad de la posibilidad, integración máxima y trascendental de todas las formas de posibilidad, sí es concebible como absoluto incluso desde el propio ámbito de la posibilidad, porque un paso al límite que anule las divergencias relativas entre los posibles trasciende la posibilidad misma y conduce a la esfera de la necesidad. Sucede de manera análoga con la realidad: sólo el Ser Supremo es la realidad absoluta, y no porque sea real, sino porque es la integración máxima, suma y perfecta de todas las realidades, y por tanto ha trascendido a una esfera superior: la necesidad. La esfera de la necesidad es, en términos teológicos, el dominio de la Gracia. De la bidimensionalidad inicial que habíamos aplicado al ser (posibilidad y realidad), pasamos ahora a una *concepción tridimensional del ser*. La superforma, que en un principio habíamos concebido como el nexo entre posibilidad y realidad, como la expresión universal de la cohesión misma del ser, torna ahora el *radio* de esta esfera: *la superforma es la expresión de la universalidad del ser*.

La armonía de todos los subsistemas del ser, en conclusión, se basa en la estructuración del mismo según la superforma, o según una razón universal que relaciona, de modo constante, los distintos ámbitos del sistema general del ser. El Cosmos es un todo cohesionado, en cuanto participa de la universalidad misma del orden del ser, expresada por medio de la superforma, o de la razón armónica entre las posibilidades a él asociadas y las realidades que lo constituyen *in actu*. La multiplicidad de entidades en el Cosmos se estructura según dicha cohesión: la probabilidad, el tratamiento estadístico sobre las tendencias generales de las entidades cósmicas, nos muestra una continuidad, una semejanza, una identidad de todo lo material. Como resultado de esta organización armoniosa entre las distintas esferas del ser, nos es posible aprehender la universalidad de las leyes que rigen el funcionamiento de la Naturaleza y de penetrar en el conocimiento de su esencia. En el sistema general del ser, *todo tiende a lo óptimo y conveniente*, en consonancia con la ley superformal anteriormente enunciada: la superforma expresa la universalidad del ser, consistiendo en una relación de constancia entre lo favorable y lo posible. No es atrevido afirmar que en el sistema general del ser prima la consecución de lo armónico, de lo continuo y ordenado, y que por lo tanto la visión de Leibniz de nuestro mundo como el mejor de los mundos posibles no es errada, sino incompleta: todo tiende a la perfección, en todos los procesos del ser se alcanza lo óptimo, si bien esta ley *es necesaria en el sistema general del ser*, y no en los subsistemas ontológicos. Nuestro mundo no es el mejor de los posibles en cuanto tal, sino que su existencia está en plena conformación con la cohesión universal del ser. Dios podría haber creado, en efecto, muchos otros mundos tanto o más perfectos que el presente, y de hacerlo, lo habría hecho, necesariamente (siendo Dios la Necesidad Suprema y obrando en el plano máximo de la Necesidad), según la conveniencia máxima en el sistema general del ser. Pero las relaciones entre los propios subsistemas no se establecen en términos de necesidad, que sólo impera en el conjunto, en la totalidad del ser. Se ve de esta forma cómo la libertad es conciliable con la tesis de una necesidad en las leyes universales del sistema general del ser. Porque entre Naturaleza y Gracia prima la ley de la *libertad*: la Creación del mundo material a partir de ningún sustrato material previo (*ex nihilo*, esto es, no por

emanación o surgimiento a partir de una materia preexistente o de una estructura ontológica pre-material, sino simplemente una generación de una nueva organización ontológica, la material, en virtud del soberano poder de Dios), por la libérrima y suprema voluntad de Dios. Pero esta misma libertad está subordinada al orden y a la continuidad supremas del sistema general del ser.

De entre las aplicaciones de esta cosmovisión, cabe destacar la que atañe al hombre como ser social. La ley natural aparece como una ley general del microcosmos humano, en consonancia con la armonía suprema del ser, mediante la cual los actos libres de los hombres se regulan para encaminarse a la consecución del bien y al rechazo del mal (entendiendo éste como un estado de negatividad ontológica, no de subsistencia). La libertad es en consecuencia una capacidad de los seres racionales para escapar de la necesidad parcial del subsistema de las entidades materiales. El hombre puede evadir dichas leyes, dicha necesidad natural, porque su libertad lo subordina a un orden superior.

La organización del hombre en comunidades y en estados como estructuras más complejas debe regirse en consonancia con la ley general de la superforma: el mantenimiento del orden y la consecución de la paz y de la armonía han de ser fines esenciales de toda entidad política. La convivencia humana no se basa en un mero acuerdo, algo radicalmente contrario a la ley general de la superforma, sino que responde a fines sobrenaturales, trascendentes al propio subsistema antropológico. El Papa Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in terris*, afirmó: “la convivencia humana (...) es y debe ser considerada, sobre todo, como una realidad espiritual” (36). El orden moral regula las relaciones humanas según la verdad, la justicia, la libertad y el amor: estas cuatro nociones constituyen la esencia de la relación entre el hombre y la universalidad del ser: el hombre ansía la verdad, y por tanto dispone sus acciones según lo recto, ordenado y armónico; es libre de seguir los designios de su voluntad, no estando sometido a las leyes del mundo material, porque, en cuanto hijo de Dios (por la gracia sobrenatural), trasciende los límites de lo natural; y el amor ha de ser siempre el fin último y verdadero de todas las acciones humanas: el deseo del bien, de la plenitud, de la realización de uno mismo y de los demás, de la glorificación de Dios como sumo creador de todo cuanto es. La tan ansiada paz entre las naciones no puede lograrse sin estas consideraciones, porque la paz es en esencia el orden, la convivencia armónica entre todos los seres humanos, según la cual las aspiraciones de unos no se contrarían con las de otros, sino que se complementan y responden a la sinteticidad misma del ser.

La multiplicidad de estados, a causa de la diferenciación histórica de la especie humana, que ha generado, en el espacio y en el tiempo, una diversidad tan admirable de culturas y de visiones del mundo, no es impedimento para que exista una unión factual entre todas las naciones. Las naciones, en cuanto que subsistemas del sistema antropológico más amplio, han de subordinarse a una entidad supranacional y universal que contribuya a la consecución de la paz en verdad, justicia, libertad y caridad. Sería conveniente que las relaciones máximas entre los distintos subsistemas fuesen reguladas por una *asamblea de sabios*: los espíritus más destacados (tanto por su erudición e inteligencia como por la bondad y laudabilidad de sus acciones, aunando en sí los comunes amagos del género humano) de Oriente y de Occidente en reunión constante y con poder real. Estaría constituida por miembros de las siguientes confesiones: católica, luterana, calvinista, ortodoxa, musulmana (chiíta y sunita), judía (en sus diversas tendencias), sij, hindú (en sus diversas tendencias), zoroastriana, bahá'í...: la totalidad de las religiones del mundo habrían de estar representadas en este organismo, así como los

grandes pensadores, también los no religiosos (marxistas, positivistas, agnósticos...), en turno rotativo y sin discriminación por nación, raza o sexo, que serían elegidos de acuerdo con las propuestas de las jerarquías pertinentes de su propia confesión, o por aclamación general del mundo intelectual del momento. Su objetivo sería buscar la concordia entre los pueblos y el progreso ético y humano de la sociedad.

PROYECTO DE *SUMMA UNIVERSALIS*¹⁰²

Durante siglos, la Humanidad se ha afanado por escrutar los misterios del Cosmos. El deseo innato de saber, inherente a la condición humana, ha estimulado grandiosas creaciones intelectuales que aún hoy admiramos, consagradas a dar respuesta a los interrogantes que apelan a nuestra mente y que nos invitan a descubrir en la multiplicidad de los fenómenos de la Naturaleza leyes, constancias y regularidades que nos permitan establecer los marcos generales que rigen el comportamiento de cuanto acaece en el Universo. Al mismo tiempo, la Humanidad advertía cómo el brillante don de la inteligencia la capacitaba para profundizar en el entendimiento de la estructura de lo real no sólo desde lo empírico, sino mediante el razonamiento lógico, y cómo ambos parecían converger en el estudio de las causas primeras y últimas, en el análisis de las cuestiones más trascendentales que se podía plantear. Hemos asistido, por tanto, a un sublime desarrollo de la Ciencia experimental, y a milenios de penetración en la esencia y estructura de todo cuanto es a la luz de la sola razón humana. El mundo de lo ideal y el mundo de lo empírico no fueron siempre parejos: el dualismo parecía constituir una auténtica división que fragmentaba la actividad intelectual del hombre y que imponía una rígida distinción entre el plano de las ideas y el ámbito de las realidades. Los creadores de la Ciencia moderna, los eminentes y míticos Galileo Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton, comprendieron que la explicación de los fenómenos del Cosmos no podía prescindir del razonamiento abstracto y formalista, y postulando que el libro del mundo estaba escrito el lenguaje de la Matemática, efectuaron un magno tránsito de asombrosas implicaciones filosóficas que tendió un puente entre las dos esferas del intelecto y que demostró ser la verdadera clave para progresar en el conocimiento del universo material. Por medio de la Matemática los grandes hombres de la Ciencia fueron capaces de expresar cada vez con mayor exactitud la estructura de la materia y sus interacciones, y de este modo se aventuraban en el fascinante océano de la verdad, en la búsqueda del sustrato lógico subyacente a todo lo material, en el deseo de aprehender la inteligibilidad de la Naturaleza y de identificar lo universal a todos los procesos cósmicos. Vemos cómo el hombre ha intentado hallar lo universal en medio de lo singular, concreto y variable; buscar la unidad detrás de la multiplicidad de fenómenos y de entidades del Cosmos.

Podríamos afirmar que cada vez que un hombre se ha preguntado por el origen y el fin último de todo cuanto es ha tenido lugar uno de los momentos estelares de la

¹⁰² Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

historia intelectual humana. Pero desde los antiguos griegos hemos observado cómo la inquieta mente humana desplegaba toda su magnificencia abriendo las puertas del saber y de la verdad, desarrollando una ingente cantidad de disciplinas que respondían a una curiosidad insaciable. Y resulta ciertamente asombroso que quienes ampliaron los horizontes de nuestro intelecto hasta límites insospechados, alcanzado una sublime profundidad que manifiesta en todo su esplendor la semejanza del hombre con el Ser Supremo, eran excelsos intelectos que sintieron la necesidad de integrar la variedad de saberes y de unificar en la medida de lo posible la multiplicidad de las ciencias en un sistema coherente de pensamiento que agrupase, partiendo del menor número de principios, el mayor número posible de afirmaciones relacionadas con todas las áreas de la investigación humana. El hombre nunca ha podido desligarse de esta ansia enciclopédica, consciente de que el objeto más profundo de toda su intelección de la Naturaleza y del Universo es precisamente la interpretación total y radical de la realidad. Lo particular no agrada a la mente humana: la necesidad de lo universal es patente en todas las esferas del saber, donde siempre se ha premiado y admirado a aquellos hombres capaces de aportar síntesis magnas antes que a los trabajos exclusivamente analíticos, que en ocasiones profundizaban sin rumbo en la esfera del saber, desligados de las intenciones más globales. Es así que apreciamos a un Newton, a un Maxwell o a un Einstein, hombres que unificaron distintas leyes en su tiempo conocidas y que propusieron a la mente humana un marco amplísimo en el que se podía encuadrar la multiplicidad de fenómenos regidos por un número limitado de premisas. Heisenberg unificó la mecánica ondulatoria de De Broglie y la mecánica cuántica inaugurada por Planck; Santo Tomás de Aquino llevó a cabo un esfuerzo sobrehumano con el fin de integrar la racionalidad de Aristóteles con el dogma cristiano en un sistema armonioso de tanta influencia en la historia del pensamiento; los creadores de la teoría cromosómica de la herencia lograron enlazar el mundo de la citología con el de la genética, siendo este hecho de ineludible importancia en el desarrollo ulterior de las ciencias biológicas; Descartes integró Geometría y Análisis, iniciando así una nueva rama de la Matemática, la Geometría analítica, que se mostraría esencial para la creación del Cálculo Infinitesimal; la Física moderna persigue la unificación completa de las cuatro interacciones de la Naturaleza... Los ejemplos son numerosísimos: los grandes hombres han buscado la sencillez tras la complejidad, la síntesis tras el análisis, la unificación e integración de la multiplicidad en aras de la unidad.

En el tiempo en que vivimos disponemos de una cantidad tan asombrosa de conocimientos que cada vez más pensadores ansían confeccionar una síntesis universal del pensamiento filosófico, teológico y científico en diálogo con la sabiduría que los pueblos orientales han alcanzado a lo largo de los siglos. Conscientes de la limitación intrínseca de toda actividad humana, hecha patente con especial relevancia tras los descubrimientos de Gödel, podemos pensar que el hombre jamás logrará una síntesis total del saber que aúne la multiplicidad de fenómenos y de entidades intelectuales en un sistema auspiciado por una serie estable de principios. Bien sabemos que ningún sistema de esta naturaleza sería

autoconsistente, y que siempre podríamos preguntarnos por su fundamento más último y radical, por la razón misma de esos mismos principios. Para evitar este problema, el problema de lo infinito y de lo reflexivo, de tantas implicaciones lógicas y matemáticas, parece conveniente establecer una constante universal que suma en sí la infinitud potencial de todos los conjuntos axiomáticos (una infinitud regresiva, como hemos dicho, que demanda una razón suficiente que dé cuenta de los principios que rigen un determinado sistema), y que nos permita fijar un sistema axiomático único que, unificando los cuatro órdenes principales sobre los que versará nuestra actividad cognoscitiva (posibilidad, realidad, naturaleza y gracia), constituya el auténtico vínculo entre todos los planos del saber y reúna, por así decirlo, todas las constantes de la naturaleza en una ley universal que sólo una apropiada confrontación temática entre Teología, Filosofía, Ciencia, Lógica e Historia nos posibilitará identificar. Llamaremos a esa constante universal del ser “superforma”, y podríamos definirla como el vínculo entre lo posible y lo real, la razón suficiente del ser, “el radio” de la “esfera” del saber. La superforma se asemejará por tanto a función integradora capaz de asumir las infinitudes potenciales en sí misma

Aristóteles, quizás el mayor intelecto de la Historia, es el primer pensador enciclopédico, cuyas ansias insaciables de conocimiento le llevaron a proponer un sistema omniabarcante que pretendía explicar con las solas fuerzas de la razón humana la variedad inmensa de fenómenos del Universo, y que sintetizó la interpretación de la realidad y la búsqueda humana de la verdad en su elaboración de la ciencia de la Metafísica, auténtico fundamento de su dispar y amplísima actividad intelectual, centrada con particular fuerza de espíritu en el saber científico natural, en el ético-político y en el arte de la retórica. Fue él quien penetró en los modos y procedimientos que la razón humana adoptaba en el raciocinio; la estructura de los juicios, las características de los conceptos, la inteligibilidad del cambio, la ciencia de lo universal, el lenguaje humano como expresión del pensamiento, la dinámica de los cuerpos terrestres, el estudio de los cuerpos celestes, la esencia de los números... Aristóteles se afanó por conocer las esencias, los principios mismos de los seres, la universalidad de todo cuanto es, la naturaleza de lo posible y de lo real, las leyes de la Naturaleza... El mismo método científico actual es deudor en gran parte de la obra del Estagirita, y el mismo nombre de Aristóteles es paradigma de la fuerza del pensamiento humano, capaz de alcanzar cotas elevadísimas de saber. Aristóteles es ya perenne en la esencia de Occidente. Y su magno intelecto tuvo como centro al hombre, sus acciones y pasiones, la Ética que debía regir su comportamiento, produciendo algunas de las páginas más bellas de la Literatura universal. Pero por encima de todo ello, Aristóteles sistematizó la búsqueda intelectual del Principio Absoluto, y llegó a vislumbrar la existencia del Ser Supremo, como su maestro Platón había hecho con anterioridad (identificando el Ser Absoluto con la suprema forma de la Unidad, de la Bondad y de la Belleza), sin conocimiento alguno de la verdad revelada. Algo sublime, por tanto, culminación de su larga y fecundísima labor intelectual. Y este admirable genio comenzó su *Metafísica* aludiendo al deseo universal y natural de saber común a todos los hombres. Aristóteles partió del

hombre, de sus ansias de entendimiento, para dar consistencia, unidad y razón de ser a su magno sistema de pensamiento.

Las antiguas civilizaciones (Egipto, Mesopotamia, India, China...), sobre las cuales la arqueología moderna tanto nos enseña, habiendo iluminado notablemente nuestro conocimiento de su historia, lengua, religiosidad, arte y ciencia, consideraban la Historia como una prolongación del mito. La Historia era así concebida como una integración de lo mítico y de lo antropológico. La Naturaleza era el escenario de la lucha cósmica entre el orden y el caos, y no era posible discernir unas pautas, unas leyes universales que rigieran la multiplicidad de los fenómenos del Cosmos, pues éstos apelaban directamente a las divinidades de los diversos panteones y al eterno y cíclico carácter del Cosmos. La Naturaleza era en sí ininteligible, la mente humana incapaz de asir su orden y perfección, el mundo sujeto al arbitrio de las deidades y en una constante pugna con el caos. Fueron los griegos quienes independizaron la mente humana del mito, haciendo del logos el objetivo máximo de la inteligencia humana. El mito pierde su valor cognoscitivo, y queda relegado al ámbito de la interpretación de lo incomprensible por el momento para la mente humana. En la época moderna muchos pensadores han profundizado en el concepto de mito y han llegado a la conclusión de que la esencia del mito no consiste en una contribución sustancial al conocimiento humano, sino en expresar por medio de símbolos los misterios más inescrutables del hombre, de la Historia y del Universo; misterios que probablemente nunca descifremos con total certeza, pues por su propia naturaleza exceden nuestra capacidad gnoseológica, y que nos remiten a instancias superiores al plano sobrenatural, donde el lenguaje humano se ve obligado a hacer uso de la analogía para explicar hechos tan trascendentes. La Sagrada Escritura rebosa en este lenguaje mítico-alegórico, que en muchas ocasiones resulta indudablemente más expresivo que la mera exposición literal.

La influencia del Cristianismo en el pensamiento humano es tan notoria y fabulosa que quizás no sea posible comprender la esencia de la cultura moderna sin la revelación cristiana. Autores como Whitehead, Duhem y más recientemente S. Jaki han mostrado cómo la idea judeocristiana de Creación permitió al hombre independizarse de las eternas recurrencias de los antiguos y llegar a la noción de Ser Trascendente y Personal, Legislador universal, garante de la inteligibilidad del Cosmos, siendo por tanto fundamental en el nacimiento de la ciencia moderna. Ya desde los primeros Padres Apologistas, los cristianos pusieron gran énfasis en el diálogo con la cultura griega y en la asimilación de la racionalidad pagana como medio propedéutico para admirar la grandeza de la verdad revelada. Y esta actitud positiva hacia la filosofía y la ciencia de los griegos encontró su máximo exponente en el gran Orígenes de Alejandría, director de la Escuela Catequética de este sublime orbe que tantos intelectos magnos acogió como centro universal del conocimiento y como punto de encuentro entre todas las culturas del mundo antiguo, entre el Oriente y el Occidente. En su obra *De Principiis*, primera sistematización del dogma y de la doctrina cristiana, Orígenes comprende la totalidad del saber filosófico de su tiempo

en cuatro áreas genéricas: la Teología, que versa sobre Dios Uno y Trino y los ángeles; la Cosmología, incluyendo la creación del mundo y del hombre, redimido por Cristo en la plenitud de los tiempos; Antropología, donde se analiza la libertad humana, los pecados y la apocatástasis o reconstitución final de todas las realidades en Dios; y una Teleología, donde se habla de la Revelación y de la Sagrada Escritura como fuente de la fe y de sus diversas interpretaciones. A pesar de sus errores dogmáticos, corregidos por el Magisterio posterior de la Iglesia, Orígenes ostenta el mérito indisputable de haber asimilado la filosofía de Platón a la explicación del dogma cristiano y de haber iniciado con ello la ciencia teológica en sentido estricto, profundizando en cuestiones tan relevantes como la comunicación de idiomas y la íntima unión de las dos naturalezas en Cristo. La inmensidad del saber encuentra su razón de ser y su explicación última en el misterio de la Santísima Trinidad, y de este modo el Cristianismo es capaz de unificar lo que el hombre ha podido alcanzar con las solas fuerzas de su razón, con la revelación libre y gratuita de Dios, que ha desplegado su gloria y majestad a través de las criaturas, habiendo hablado finalmente por medio del Hijo, del Logos. Así como los griegos habían identificado en la actividad humana dos horizontes principales (el del estudio de lo real, las ciencias empíricas, y la penetración en el mundo de lo abstracto y de lo ideal), el Cristianismo introdujo una distinción aún más sublime: el sistema de la Naturaleza y el sistema de la gracia, que convierte al saber no en una circunferencia, sino en una esfera, elevando el plano de lo posible y de lo real a un marco más amplio: el de lo natural (incluyendo por tanto a lo posible y a lo real bajo esta nomenclatura), y el de la gracia, siendo ésta la ley que rige la Necesidad Absoluta: la gracia, fruto de la libérrima voluntad del Ser Absolutamente Necesario, penetra en la esfera de lo natural, en el sistema de la Naturaleza, mostrando la indisociable unión entre ambos planos y la divina Providencia sobre todo el ser.

Los sucesivos Padres de la Iglesia se mostraron siempre más proclives hacia Platón que hacia Aristóteles. No sólo en la Escuela de Alejandría, donde el alegorismo inaugurado por Filón era eminentemente platónico en sus bases conceptuales, sino en los grandes Padres occidentales, sobre todo en Agustín, apreciamos el imperecedero influjo del gran sabio griego en la Filosofía y en la Teología. Fue San Agustín, el maestro de Occidente, esa mente insigne que se yergue en los albores del mundo medieval como inspirador de toda una era (la Escolástica), y que nos legó un tesoro tan inmenso de sentencias doctas y de creaciones teológicas que contribuyeron en grado sumo a reconciliar la filosofía griega y latina con la teología cristiana; él, cuyas reflexiones cosmológicas sobre el espacio y el tiempo le han merecido un lugar privilegiado en los modernos escritos sobre el origen del Universo; fue él quien ofreció una de las explicaciones más elevadas en torno al misterio de la Santísima Trinidad, quien desarrolló la visión cristiana de la Historia, quien sistematizó la teología de la gracia y combatió admirablemente al gran heresiarca Pelagio, quien impulsó enormemente la mística occidental con sus penetrantes meditaciones...

Es triste, sin duda, pero al comenzar lo que los historiadores renacentistas acordaron en denominar “Edad Media” podemos advertir cómo la separación entre Oriente y

Occidente se hizo cada vez más patente. Boecio es uno de los últimos vínculos entre la Antigüedad clásica, donde la división cultural entre el Oriente y el Occidente era casi imperceptible, y la Edad Media: transmisor del saber antiguo, de la ciencia de los clásicos, es uno de los padres de la Escolástica, y en consecuencia uno de los padres del mundo moderno. Oriente y Occidente siguieron sendas diversas no sólo en el ámbito teológico, en el cual la sombra de las controversias subyace aún en las causas de la separación, sino en la línea general del espíritu humano: Occidente, tierra del racionalismo y del intelectualismo; Oriente, refugio de lo espiritual, de la filosofía y de la contemplación. Por ello urge potenciar el diálogo entre Oriente y Occidente: la India, China y la antigua Persia, tierras de inmensa sabiduría, donde el espíritu humano alcanzó cotas altísimas de contemplación del Absoluto y de su relación con el hombre y con la Naturaleza; el Islam y las demás religiones del Este... El Cristianismo debe preguntarse de qué modo los conocimientos y reflexiones que al cabo de milenios han madurado en la mente de los hombres de Oriente pueden servir a la Teología y a la armonización del saber natural con el saber sobrenatural. Consideramos que, en efecto, es necesario estudiar en profundidad las vías, en muchas ocasiones divergentes, de investigación que los sabios de Oriente y de Occidente han tomado en su loable búsqueda de la verdad. A modo de ejemplo, cabe preguntarse en qué se diferencia la Lógica de Occidente y la Lógica de Oriente: en Occidente la Lógica ha sido, en gran medida, la causa del nacimiento de la Ciencia, al proponer modelos coherentes, patrones regulares que describían el modo en que la mente humana llega a la adquisición de nuevas verdades; mientras que las tierras orientales parecen haberse “independizado” de la Lógica, inclinándose hacia una contemplación más mística de la realidad. Estamos convencidos de que en la Lógica, que de algún modo es la esencia del saber de una civilización, podrán advertirse de manera privilegiada las diferencias principales entre Oriente y de Occidente.

La Edad Media es un período verdaderamente fascinante de la Historia. Nombres como Escoto Erígena y San Anselmo de Canterbury nos enseñan cómo el espíritu occidental ansió siempre integrar la verdad revelada con el saber natural. Y San Anselmo fue incluso capaz de concebir un argumento brillantísimo para demostrar la existencia del Ser Supremo partiendo de la idea misma de Dios. En el siglo XIII, esplendor de la Escolástica y de la filosofía cristiana, asistimos a un hito extraordinario de la historia intelectual humana: la síntesis de Santo Tomás de Aquino entre aristotelismo y Cristianismo, precedida por su insigne maestro San Alberto Magno, hombre de sobresalientes conocimientos que ya asombraron a sus contemporáneos. El Doctor Angélico intuyó con su preclara inteligencia que el poderoso sistema intelectual del Estagirita no podía perderse para el perfeccionamiento en la explicación del dogma cristiano, y que integrándolo a la Teología podía mostrar cómo en el hombre subsiste una unidad de vida admirable en la cual lo natural y lo sobrenatural conviven en dichosa armonía, don magnífico del Altísimo. Aristóteles había propuesto al mundo un sistema mucho más completo que el de Platón, que abarcaba también las ciencias de la Naturaleza y la Lógica, y Santo Tomás encontró el modo óptimo de adecuarlo al dogma cristiano, legando a la Humanidad una síntesis tan grandiosa que aún hoy constituye uno de los pilares

fundamentales de la Teología. ¿Cuál fue la clave de tan impresionante logro? Sencillamente la confianza en la capacidad humana de alcanzar la verdad y de llegar por su sola razón a contemplar la magnificencia del Ser Supremo, creador de todo cuanto es. Santo Tomás no sólo integró a Aristóteles, sino que también incluyó en su síntesis a los sabios judíos y musulmanes, a los Padres de Oriente y de Occidente, y siempre que pudo a otros filósofos insignes de la Antigüedad. El Aquinate comprendió con excelsa sutileza que en aquellos puntos en los cuales la Revelación parecía corregir a Aristóteles, como en lo referente a la Creación, era imperativo suyo completar la obra del sabio griego con la verdad cristiana.

La Edad Moderna, que comienza con Descartes y su “cogito, ergo sum”, sentencia de ineludible profundidad y trascendencia, giro radical en la dirección del pensamiento occidental que habría de marcar los siglos venideros, encontró en la mente del gran Leibniz un magnífico exponente. Su insaciable avidez de saber le llevó a advertir la pluralidad cultural del hombre, a interesarse por la sabiduría de China y de los antiguos, a efectuar un tránsito de la filosofía antigua al pensamiento de los modernos sin ruptura, sino de forma armónica y ordenada: la armonía preestablecida constituía la ley general de todo lo creado. Armonía, orden y razón definen en gran parte el sistema de Leibniz. Él, que tanto contribuyó al desarrollo de las ciencias y de la Matemática, él que con tanto esfuerzo y tesón estudió la Historia de la Humanidad, él, infatigable viajero que recorrió el corazón de la vieja Europa ansiando la Reunión de las Iglesias cristianas; él, que buscó un lenguaje universal que integrase Matemática, Lógica y Metafísica; él es un ejemplo fabuloso de cómo la mente humana puede afrontar con optimismo y esperanza la integración del saber y la reconciliación de la Humanidad. Kant, con su giro copernicano, haciendo gravitar la realidad en torno al conocimiento humano y no el conocimiento humano en torno a la realidad, como había sido común a la filosofía de los antiguos, inauguró un nuevo sistema de pensamiento en muchos aspectos opuesto al de Aristóteles. Negando la validez de los razonamientos metafísicos como juicios sintéticos a priori, Kant estableció una ruptura categórica entre lo antiguo y lo contemporáneo, puesto que los antiguos e incluso los modernos habían tenido la certeza de que esta Ciencia, la Metafísica, venerada como la reina del saber, a pesar de no contar con el soporte de la experiencia, era capaz de proporcionar al hombre nuevos conocimientos que de otro modo jamás sería capaz de conseguir, y que sin embargo su mente ansiaba con notable intensidad. Kant redujo las ideas máximas de la Metafísica, Dios, la libertad y el mundo, a la esfera de la razón práctica, concentrando su atención en la Ética, y negando la posibilidad de conocer los en sí, las esencias que Aristóteles había examinado siglos atrás, el noumenon, limitando la mente humano al conocimiento de los fenómenos, de la manifestaciones externas de esa esencia incognoscible. Conscientes de la grandiosidad de la obra kantiana y de su innegable profundidad y éxito filosófico, pero también conocedores de los fracasos que ha experimentado tras el nacimiento de la moderna Matemática y de la moderna Física, que en muchos puntos parecen restarle validez, así como de la incorrección de muchas de sus conclusiones (que ya eruditos tan insignes como el matemático Bolzano expusieron y criticaron en su día), esperamos realizar una síntesis entre el pensamiento clásico y

el pensamiento kantiano con la finalidad de mostrar que el hombre sí puede conocer las esencias y que muchas de las reflexiones de Kant constituyen una nueva luz inspiradora para la Filosofía, y que por tanto no han de ser rechazadas por la filosofía cristiana, que siguiendo el espíritu de Santo Tomás de Aquino debe mostrarse abierta y acogedora hacia todas las formas de pensamiento producidas por la mente humana (pues al fin y al cabo todo pensamiento es en sí una grandeza, un don de Dios, y aunque en ocasiones se aleje considerablemente de la verdad e incluso atente contra la verdad misma, es deber de los teólogos y sabios del Cristianismo asimilar las verdades que han alcanzado para así descubrir por qué les fue imposible llegar a su plenitud).

El sistema de Hegel abarca la totalidad de las áreas de la Filosofía. Partiendo de la noción de Absoluto, y mediante su célebre tríada conceptual de tesis, antítesis y síntesis, el ilustre germano concibió un edificio grandioso del pensamiento humano, armónico y ordenado, perfectamente lógico, que asombró a sus contemporáneos y aún hoy causa estupor por su coherencia interna y por la perfección de su organización. Sin embargo, esta obra culmen del idealismo, que tanto profundizó en la noción de “idea”, presenta serios defectos, principalmente en el campo de la Lógica y en el de la Epistemología, que con una contraposición adecuada con la filosofía perenne del Cristianismo pueden ser subsanados y enriquecidos enormemente. Porque Hegel considera la Filosofía como el estadio máximo que el intelecto humano puede alcanzar, situándola por encima de la religión misma. Hegel expuso una extraordinaria concepción de lo finito y de lo infinito, una trascendencia de los opuestos a favor de una síntesis, una unificación en el Absoluto que le permitió erigir tan fabuloso sistema autocomprendido y omniabarcante. Lo finito ha de ser pensado desde lo infinito, y lo infinito, en cuanto superación de lo finito, reclama el concepto de finitud como esencial en su entendimiento. La realidad es por tanto el despliegue del Absoluto, de un Espíritu que incluye en sí todas las virtualidades de lo real. El Absoluto es la totalidad del ser y de la vida, la Idea en grado máximo. Dios, en cuanto Absoluto, es discernible del mundo, pero el mundo, en cuanto constituido por Dios, no es entendible sin Dios y en consecuencia Dios tampoco puede comprenderse sin el mundo: existe por tanto una reciprocidad intelectual entre Dios y el mundo que acerca el sistema de Hegel al panteísmo o panenteísmo spinozista. Dios, a través del desarrollo del mundo, toma conciencia de sí y se percibe en total plenitud. La afirmación del mundo permite a Dios afirmarse a sí mismo. Ciertamente un sistema con pretensiones de totalidad necesita “limitar” la comprensión de Dios dentro de su propia inmanencia, y por ello es necesario para Hegel entender a Dios desde su dialéctica triádica, y por ende aplicarle las categorías de afirmación, negación y síntesis (análoga de alguna forma a la teología apofática y a la “*via eminentiae*” de los Padres y de los teólogos escolásticos): Dios se realiza a sí mismo exteriorizándose en la Naturaleza para volver tras sucesivas fases a sí mismo y recuperar su interioridad. Al igual que el Hinduismo concibe la perfección auténtica, la plenitud de la vida, como la integración de lo subjetivo en lo objetivo (lo brahmánico), así Hegel obliga a Dios, la Idea Absoluta, a sumergirse en la objetividad, en lo mundano, para posteriormente trascenderla y alcanzar la plenitud de su subjetividad, la plenitud

de su autoconciencia. No es de extrañar que el filósofo alemán admirase con tanta vehemencia la sentencia aristotélica de Dios como “pensamiento que se piensa a sí mismo”, como Inteligencia Suprema cuyo pensamiento máximo es precisamente su propio Ser, su propia supremacía: el Absoluta que piensa en el Absoluto. Podría concebirse a Dios como un ser estático, Absoluto, que permanece en la esfera de su propia inteligibilidad, sin posibilidad de “manifestación externa”. Nada más lejano a la mentalidad cristiana, que nos habla de un Dios, Ser Supremo y Absoluto, que por la inmensidad y supremacía de su amor creó el mundo y al hombre a su imagen y semejanza. Y es la Encarnación del Hijo de Dios, del Verbo Eterno, la donación máxima de Dios, la expresión suprema de su amor.

Marx, heredero de la tradición filosófica hegeliana, construyó uno de los sistemas de más influencia en la Historia que la mente humana ha creado. Asumiendo el esquema dialéctico de Hegel, y basando su concepción del Cosmos en tres leyes de la materia, Marx edificó una filosofía atea y una cosmología antropocéntrica en la que la Historia era entendida como una lucha constante entre opuestos. El hombre es un ser creador, dirá, caracterizado por el trabajo y por la infraestructura socioeconómica que lo define. La sociedad constituye una superestructura. La conciencia no determina al hombre, sino su ser social, que define la conciencia. Los opuestos no se resuelven por abstracción, como en Hegel, sino por acción. La idea ha de tornarse práctica: en Marx el paso de lo intelectual a lo efectivo es necesario, imperativo. El espíritu humano se considera un mero epifenómeno de la materia: todo es materia, todo es inmanencia, todo es comprensible desde las tres leyes de la materia y desde la esencia de lo material, de lo mudable y de lo transitorio. El Cosmos es una entidad eterna y autosuficiente. Si bien es cierto que el Marxismo es la antítesis de la filosofía cristiana, no podemos negar que ha erigido una de las “ateologías” más consistentes, y que su condición de sistema totalizador, influyente en innumerables ramas del saber humano, nos exige analizar las causas de su éxito, así como prolongar la línea del todo admirable seguida por las distintas teologías de la liberación en su intento de combatir el sufrimiento y la desdicha a que se ven abocadas tantas personas en todo el mundo. Y estas teologías, que han conseguido ofrecer una síntesis no sólo convincente, sino positiva por sus repercusiones sociales y por los compromisos con los ideales de justicia y de solidaridad que hoy están inscritos en casi todos los corazones humanos como apertura de la conciencia humana al misterio y a la totalidad de lo óntico, asimilan muchos aspectos positivos de las doctrinas marxistas en un contexto teológico cristiano y evangélico.

En tiempos más recientes, más allá de las dos tendencias principales que han dominado el pensamiento occidental del siglo XX (la filosofía analítica en el ámbito anglosajón, iniciada por autores como Frege, Russell y Peirce, y la hermenéutica alemana, precedida por la fenomenología de Husserl –la cual, en cuanto penetrante análisis de la relación entre el sujeto y el objeto como proyección de la conciencia del sujeto, asimilando y ampliando el concepto de intencionalidad de Brentano, constituye un lugar filosófico fundamental en el pensamiento moderno que toda obra con pretensiones de síntesis debe atender con la mayor consideración y detenimiento,

puesto que Husserl, en calidad de matemático y de filósofo, supo unificar en muchos de sus puntos la Lógica, la Gnoseología y la Psicología en virtud de un brillante estudio del fenómeno, de la conciencia y de la intención, superando en muchos aspectos el kantismo y retomando ciertas reflexiones del realismo clásico-), dos pensadores merecen nuestra estima por sus filosofías del Cosmos y de Dios: Whitehead y Teilhard de Chardin. Caracteriza al primero la llamada “teología del proceso”. La metafísica de Whitehead, indudablemente relacionada con la de Leibniz, ansió superar los dualismos clásicos, profundizando en la noción de suceso como elemento constitutivo de lo real, entidades actuales u ocasionales que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad. Una metafísica pampsiquista y organicista en la que todo hecho es considerado como un organismo. Llega Whitehead a tres órdenes de realidad: la energía física, la experiencia humana y la eternidad de la experiencia divina. Podemos advertir en estas reflexiones parte esencial del pensamiento del Padre Teilhard de Chardin S.I.: al igual que Whitehead, Teilhard, en su visión holística del proceso evolutivo del Universo (intento admirable de efectuar una confrontación temática entre la Teología, la Filosofía y la Ciencia moderna a la luz de las nuevas teorías cosmológicas y biológicas), distingue entre la hilosfera, la biosfera y la noosfera: el reino de la materia, el reino de la vida y el reino del entendimiento, que culminará en la integración de lo material y de lo espiritual en el Punto Omega, en el Fin máximo al que tiende toda la evolución que ha regido el desarrollo de la materia en el Universo. Se pregunta el eminente jesuita por el fenómeno del hombre en su totalidad: el hombre como fusión de lo biológico y de lo noológico. En la vecindad del todo convergen Ciencia, Filosofía y Religión. La materia se define por su multiplicidad, uniformidad y energía: la multiplicidad en relación con la divergencia espaciotemporal de cada partícula, la uniformidad con la constancia y semejanza de muchas de sus propiedades y por el sometimiento a unas leyes universales comunes, que en su mayoría se ha descubierto son de carácter estadístico, energía como potencia, capacidad de adquirir nuevos estados y de recibir nuevas propiedades y atribuciones que le permiten evolucionar. La materia es algo esencialmente dinámico. El Cosmos es un “sistema” (en relación con la multiplicidad), un “totum” (en relación con la uniformidad) y un quantum (en relación con la energía y la Mecánica Cuántica inaugurada por Planck con su revolucionaria teoría de la transmisión en “paquetes” de la energía, que supone la discontinuidad a nivel material). Cada elemento del Cosmos está sometido a otro (similar a la tesis de Mach: la inercia de un cuerpo está determinada por todos los cuerpos del Universo), constituyen un sistema (entendiendo sistema como la coordinación de diversos elementos entre sí en virtud de una relación común que hace a las distintas variables transformarse mutuamente según proporciones análogas). La Evolución tiene una dirección, unos fines: del estadio de lo puramente material se trasciende al estadio de la vida, a la biosfera, y posteriormente a la noosfera, al reino del pensamiento, donde lo espiritual comienza a converger con lo material para unificarse finalmente en el Punto Omega. Una megasíntesis de lo individual y de lo colectivo. En el Punto Omega, a juicio de Teilhard, se proyecta lo futuro-universal como algo suprapersonal. El hombre, incorporando la infinitud de lo noosférico, constituye en sí mismo una singularidad. En la materia rigen los átomos, unidades

fundamentales que hoy sabemos compuestas por quarks y por leptones, a modo de funcionalidades elementales; en la biosfera son las células, que ya Schwann definía como las unidades funcionales de los seres vivos. En el hombre, síntesis de immanencia y de trascendencia, rige lo espiritual, la unidad máxima (el alma), manifestada en la actividad intelectual y volitiva. Previa a la emergencia de los diferentes estados es una síntesis de tipo prehilético, prebiótico y prenoético. Y para Teilhard el Cristianismo es la culminación de la Evolución: Cristo ha recapitulado “Todo en todos”, ha unificado la multiplicidad y ha hecho converger de modo máximo lo espiritual y lo material. El Universo se plenifica en el espíritu; el Punto Omega es el Pléroma (retomando una expresión de gran relevancia entre los gnósticos). En él convergen la perfección del mundo y la perfección de Dios. La Evolución, contra la opinión de Hegel, se realiza “desde abajo”, desde los estadios inferiores y no desde el Absoluto. La Evolución tendente al espíritu se perfecciona en lo personal (Cristo). En el Punto Omega se unen lo material y lo espiritual. Dios no se identifica con el mundo, pero sí está en la Evolución: está por encima de la Creación (de nuevo apreciamos cómo la idea de Creación es quizás la más importante de la historia intelectual del hombre, al constituir la respuesta cosmogénica máxima y la auténtica razón de ser de todo el Universo, además de representar un acto supremo de la libérrima y perfectísima voluntad del Altísimo). Teilhard se refiere a la materia como “medio divino, plerómico de fuerza creadora”. La Evolución es creativa; las estructuras emergen, la materia es movida por el espíritu y posee una fuerza creadora en virtud de su intrínseca finalidad. Teilhard contempla el progreso con optimismo leibniano. El Universo es convergente, no divergente. Si bien es necesario estudiar con espíritu crítico las tesis de Teilhard de Chardin, hemos de agradecer al insigne paleontólogo francés su capacidad de integrar en una cosmovisión cristocéntrica la Ciencia y la Teología, contemplando la Evolución con optimismo y esperanza a la luz de los nuevos descubrimientos científicos, que tanto dinamismo aportan a la interpretación humana de la realidad, y que con tanta intensidad manifiestan el poder creador de la materia y de la obra del Altísimo, proclamando la gloria de Dios como Principio y Fin de todo cuanto es, verdadero Punto Omega de la Evolución. Ciertamente Teilhard tiene razón al examinar el fenómeno evolutivo “desde abajo”, desde los estadios inferiores de la materia, en lugar de basarlo todo en el despliegue del Absoluto. Pero también debemos observar que la Evolución no se limita a un progreso sucesivo y a un incremento sistemático de la complejidad de los entes materiales que conduce necesariamente al Punto Omega como convergencia máxima entre lo hílico y lo espiritual, sino que en la Evolución misma subsiste una determinada “regresión”, una bidireccionalidad en la que la finalidad última se manifiesta en la Evolución misma y le dota de “complejidad” aún sin progreso temporal. Así, la Revelación de Dios a los hombres se inscribe en una etapa evolutivamente inferior a, por ejemplo, nuestra época (si bien en lugar del término “Evolución” sería más propio hablar de “Historia”), y sin embargo constituye la plenitud verdadera de los tiempos. El gran valor de la cosmovisión evolucionista (que concierne al origen del Universo y al desarrollo de la vida en la Tierra) radica precisamente en poder ofrecer un esquema “no vectorial” del tiempo y del fenómeno cósmico, contrariamente a las antiguas cosmologías que

concebían el Universo como un todo eterno y el tiempo como una serie de ciclos eternos sin fin, recurrentes y cerrados sobre sí mismos. La Evolución da cuenta de un Universo abierto, abierto a la trascendencia, y nos informa sobre la grandeza de Aquél que es Causa y Fin último de todo el fenómeno cósmico y, sobre todo, de todo el fenómeno antrópico.

Los distintos pensadores han contemplado la Historia desde diferentes perspectivas. Si San Beda el Venerable, el casi legendario monje, comenzó a sistematizar la ciencia histórica como disciplina científica y rigurosa en sus estudios de la historia eclesiástica de Inglaterra; los historiadores bizantinos tendieron a resaltar la magnificencia del mundo antiguo, conscientes de su posición intermedia entre la Antigüedad y la nueva era, de vínculo entre el legado de los antiguos y los descubrimientos de los modernos; los historiadores renacentistas se consideraban a sí mismos pertenecientes a otro tiempo, habiendo superado los modelos intelectuales que persistían desde la Antigüedad, etc. El análisis de los cambios de mentalidad, de los cambios de paradigma históricos que han determinado los tránsitos intelectuales de la Humanidad, es sin duda una tarea fascinante. Los historiadores islámicos, como Ibn Jaldun, prestaron gran atención a la vida de devotos y eruditos por la creencia de que el desarrollo histórico manifestaba la voluntad de Dios; en China, ya desde Confucio, se acumuló una cantidad asombrosa de estudios históricos motivados por un eminente sentido práctico: la cultura china es humanista; la Historia sólo tiene sentido si enseña direcciones prácticas, de Moral y de verdad, que ayuden al hombre a alcanzar la perfección (Liu Chih-Chi, Ssu-ma Kung...). Lutero hizo uso de la historiografía en sus ataques al Papado, y el célebre Bossuet inspiró una afamada visión cristiana de la Historia (la Historia guiada por la Providencia divina), siguiendo a San Agustín, aunque las interpretaciones teológicas de la Historia serían rechazadas en el siglo XVIII. Los anglicanos fomentaron los estudios históricos previos a la invasión normanda de 1066 para darse legitimidad frente a las pretensiones católicas (así en Camden); los ilustres Scaliger, Mabillon O.S.B. (fue sin duda este sabio benedictino uno de los mejores historiadores que Occidente haya tenido), Pufendorf, Grotius, Muratori en Italia... Insignes hombres como Bacon o Descartes desestimaron incomprensiblemente la ciencia histórica, pareciendo ignorar la suma importancia de esta disciplina como estudio del devenir del hombre en el espacio y en el tiempo, como una especie de biología del espíritu humano que nos permite examinar la interacción entre la idea y la acción a lo largo de los siglos y los avatares más diversos de la inteligencia. Fue quizás el espíritu matematicista de Descartes lo que le impidió admirar la grandeza de la Historia y las posibilidades que confería a las mentes ávidas de conocimiento, al informarnos sobre el modo en que las potencialidades de la mente humana se habían desarrollado en el espacio y en el tiempo, a los tránsitos de lo posible a lo real que habían definido las sucesivas etapas y los progresivos cambios de mentalidad y de paradigmas, que sin duda no son susceptibles de un análisis riguroso y exacto, cuantitativo, como en las ciencias naturales. El lenguaje de la Historia no está escrito en el lenguaje de las Matemáticas. Porque las ideas influyen en la acción (no hay mejor ejemplo que Montesquieu y su teoría de la división de poderes, tan influyente en la Revolución francesa; o las ideas

de Marx, que tanto han convulsionado el mundo moderno); y a su vez los hechos (la geografía, el tiempo...) influyen y determinan de alguna forma las ideas. De esta reciprocidad surgen ciclos, o etapas, definidas por similares características. Los saltos o transiciones de una etapa a otra, los momentos estelares de la Historia, permiten cambiar de paradigma, s bien no sería correcto pensar que tales tránsitos son únicamente puntuales y no progresivos, puesto que la complejidad de la Historia nos impide definir las leyes exactas que rigen su devenir, pues la libertad humana excede toda ciencia. Gibbon cultivó la historiografía filosófica, que parecía ver en la Historia un progreso continuo (influyendo en A. Smith y en Turgot), un propósito; Voltaire estudiaba las sociedades particulares como unidades coherentes, preluendo la exaltación de lo nacional y de lo individual que llevaría a cabo el fascinante espíritu romántico.

Vico y su *Scienza Nuova* concebía la Historia como una tarea eminentemente imaginativa: el mundo es de Dios, pero la Historia es del hombre. Para conocer algo es necesario haberlo realizado (por ello nadie conoce mejor el Cosmos que su Autor, el Ser Supremo). Herder dedicó gran parte de sus investigaciones historiográficas a la dilucidación de los conceptos respectivos de tiempo, lugar y nación. Para Hegel la Historia se definía como un curso continuo hacia la autotrascendencia. Cada fase contiene la semilla de su destrucción, dirigiéndose la Humanidad hacia una comunidad ordenada racionalmente. Para Marx los opuestos, el progreso dialéctico de la Historia, sólo podían ser superados mediante la revolución, la intervención radical del hombre en la Historia, a fin de instaurar el “reino celestial” en la Tierra.

Croce y Dilthey han considerado la Historia como algo caótico e incomprensible. Toynbee, por el contrario, al estudiar las unidades fundamentales de la Historia (las civilizaciones y no las naciones, como en el Romanticismo), ha buscado una especie de “ley universal” que de algún modo determine o defina el progreso histórico, confiando por tanto en la inteligibilidad de la Historia (tal y como la Naturaleza es esencialmente inteligible para la mente humana, como demuestra la existencia de la Ciencia). El historiador subjetiviza (“*verstehen* oder *reden*?”), es la pregunta que se hacen muchos historiadores, siendo la respuesta más probable, como en la mayoría de los interrogantes que el hombre se plantea, el justo medio entre ambos, la integración armónica y ordenada entre las dos opciones). El hombre es libre: la libertad es la capacidad de escapar de la necesidad material (contra lo que postulan los marxistas, el hombre no es libre porque se someta a las leyes ineludibles de la materia y del progreso, sino que es libre porque es capaz de abrirse a la trascendencia y de realizarse en la consecución del bien y en el conocimiento de la verdad). Las ideas, el pensamiento, son obras de la libertad humana e influyen en las acciones del hombre en el espacio y en el tiempo, alterando el curso de la Historia. De lo ideal, de lo posible, se efectúan continuos tránsitos a lo real. El hombre es el centro de la Historia, su sujeto. Hay cambios de concepciones del mundo, de mentalidad (por ejemplo, el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, que no sólo se manifiesta en la sustitución de la filosofía racionalista del siglo XVIII por la filosofía idealista, sino en las profundas transformaciones sociales que dieron lugar al Estado moderno y que,

terminando con los modelos socioeconómicos del Antiguo Régimen y con la concepción sacralizada y absoluta de la Monarquía, acabarían por instaurar el Estado liberal y por permitir una “universalización” –en términos actuales, “globalización”– de la Economía y la Política: el mundo comenzaría a ser concebido como una totalidad; cuanto aconteciese en una región repercutiría sobre lo que sucediese en otra –es así, por ejemplo, en el caso de la Guerra de Crimea y su influencia en la crisis del trigo en España–). Fue Wilhelm von Humboldt quien afirmó que el historiador descubre ideas detrás de los hechos: en efecto, existe un substrato ideal, lógico, “noosférico”, tras los hechos y acontecimientos que definen la Historia. Los cambios de paradigma histórico se deben, por lo general, al desarrollo mismo de los “ciclos de historicidad” (o reciprocidad idea-acción), si bien están en muchas ocasiones motivados por los hechos súbitos (que por lo general responden a causas más generales, dependiendo de la perspectiva desde la que se analicen. Las invasiones bárbaras, a los ojos del hombre occidental, pueden resultar auténticos hechos súbitos, pero probablemente si se analizasen las causas concretas que obligaron a aquellos pueblos a abandonar las mesetas asiáticas advertiríamos una coherencia interna que encuentra sus precedentes en fenómenos de plazo más largo y continuo), o por las ideas súbitas (las mentes de los genios, como los griegos, Descartes, Goethe...). La Historia es la única forma de apreciar las ciencias y las acciones desde la perspectiva más sublime posible: la perspectiva del hombre, de aquellos sujetos que han protagonizado la Historia y que han contribuido al progreso de las ciencias y al desarrollo de las acciones. Y en el maravilloso constructo de la Historia ocupa un lugar privilegiado y máximo la Providencia de Dios: es la Providencia lo que, desde el orden de la gracia, ha dispuesto un mundo lleno de maravillas y de personas santas. Lo santo, lo mítico y lo racional se integran en la libertad humana y en la providente dirección de todo por Dios Altísimo. El mal y la voluntad de poder (concepto central en la filosofía de Nietzsche, quien aspiraba a superar los opuestos intrínsecos del hombre y de su devenir histórico mediante el “superhombre”, la inteligencia que se sitúa por encima del bien y del mal y que controla la propia historia y el progreso mismo), resultados de la corrupción del libre arbitrio humano, influyen también en la Historia, pero al proceder de un bien tan en exceso como la libertad pueden ser considerados como factores de la tendencia general de todas las realidades hacia el bien y la armonía entre lo natural y lo gratuito, entre la acción y la idea, entre el hombre y su propio ser espiritual que aspira a la trascendencia.

Hemos visto como el centro de toda integración entre la Ciencia, la Filosofía y la Teología ha de ser el hombre. La posibilidad y la realidad constituyen el primer ámbito de discernimiento en el ser, que podríamos identificar con la Naturaleza, con lo contingente y no absoluto o necesario. El estudio de la realidad nos lleva a las ciencias de la Naturaleza: la materia es ahora el centro. La materia se concibe como una realidad dinámica dimensionada, sujeta a las condiciones espaciotemporales, que por así decirlo constituyen un vínculo entre lo ideal (en virtud de su infinitud potencial) y lo real: el espacio y el tiempo no son entidades substanciales, sino semisubstanciales. Y siendo la superforma el vínculo entre lo posible y lo real, el espacio y el tiempo se pueden entender de este modo como “prolongaciones” de la

superforma, extensiones de la misma en su condición de puente ontológico entre la posibilidad y la realidad. La síntesis entre Filosofía y Ciencia debería prestar gran atención a la actual Mecánica Cuántica, que al parecer constituye una descripción bastante aproximada de la realidad (conscientes de que, en frase de Popper, la Ciencia es una representación asintótica de la realidad, una descripción de la misma que nunca logrará un acoplamiento absoluto: las teorías científicas, que en el ámbito histórico definen lo que Kuhn denominó paradigmas, se basan en la generalización de la inducción como procedimiento lógicamente adecuado para adquirir verdades universalizables a la totalidad de las entidades materiales del Cosmos, y por ello las “falsaciones” o “deslegitimaciones” de las teorías, al contradecir los hechos experimentales, obligan a proponer nuevas teorías que se adecuen más óptimamente a lo empírico). La síntesis galileana entre Matemática y experiencia es uno de los hitos más fascinantes de la historia intelectual humana, al descubrir la influencia y relación mutua entre lo ideal, lo lógico (representado ahora por la exactitud y amplitud de la Matemática), y la realidad, concreta y determinable empíricamente. Es innegable que la Mecánica Cuántica y sus diversas interpretaciones son de un indudable interés para la Filosofía. El indeterminismo y lo estadístico parecen imperar a nivel atómico, mientras que el determinismo aún persiste en la Teoría de la Relatividad y por tanto en el estudio de los fenómenos macroscópicos. Es cuestión de máxima atención dilucidar si el principio de indeterminación que rige la Mecánica Cuántica y la necesidad de una aproximación estadística al estudio de los fenómenos atómicos se deben a una falta de precisión en la operación mensurante o si es fruto de una imprecisión ontológica. La Ciencia moderna ha abandonado la concepción del espacio y del tiempo en términos absolutos, que era uno de los puntos fundamentales de la mecánica newtoniana, y en consecuencia obliga a replantearse la estética trascendental de Kant y su teoría del espacio y del tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. De qué modo la Ciencia da cuenta del orden admirable que subyace en todos los fenómenos de la Naturaleza es una pregunta que la filosofía de la Naturaleza está llamada a responder, de evidente utilidad para la Teodicea. Las modernas cosmologías, que tras las exitosas comprobaciones de la Teoría del Big Bang (en especial el descubrimiento de la radiación de fondo de microondas) han adoptado diferentes versiones (como las cosmologías cuánticas o la teoría de Hawking de un Universo sin inicio temporal: un estado cuántico inicial del espacio-tiempo curvado de cuatro dimensiones que al aproximarse a la singularidad inicial - con $t=0^-$ - y a la final se cierra sobre sí mismo: en este caso el espacio y el tiempo perderían la distinción que les quedaba, resultando entonces un espacio de cuatro dimensiones, donde la llegada a un sector probabilístico de “nebulosidad cuántica” permite al científico eludir la singularidad y la consecuente presencia de magnitudes infinitas como la densidad), brindan al filósofo y al teólogo la inusitada oportunidad de dialogar íntimamente con la Ciencia aplicada al estudio del Universo en su totalidad. Es en la Cosmología donde convergen de forma eminente la Teología, la Filosofía, la Física, la Química, la Matemática, la Historia y la Lógica, en ese fascinante punto que podríamos denominar el Punto Omega del saber. También el surgimiento en las últimas décadas de tendencias cosmológico-filosóficas que, amparadas por la rigurosa investigación científica, han advertido la necesidad de

admitir una finalidad intrínseca del Cosmos y de su evolución hacia el hombre en virtud de la asombrosa precisión de todas las leyes y constantes, que ha posibilitado la aparición del hombre (el conocido “principio antrópico”, lugar privilegiado para la integración de la Filosofía y de la Ciencia, capaz de enlazar las distintas etapas de estudio del fenómeno evolutivo: a nivel cósmico o de la hilosfera, que corresponde a la Física, vital o de la biosfera, que les compete a las disciplinas biológicas, y a nivel antropológico o de la noosfera, donde convergen multitud de ciencias, culminando en la reflexión teológica, que partiendo del hombre como ser hecho a imagen y semejanza del Creador, a quien Dios se le ha revelado, puede llegar a razonar sistemáticamente sobre la Revelación y sobre la relación de Dios con el hombre para llegar al verdadero Punto Omega: la Escatología, el Juicio Final).

Las nociones fundamentales de la Mecánica son masa, tiempo y espacio. A nivel electromagnético surge el concepto de carga, análogo en este sentido al de materia (como es observable, por ejemplo, en la ley de Coulomb y en su evidente semejanza con la ley de la gravitación universal de Newton). La Mecánica Ondulatoria, regida por la celebrada ecuación de Schrödinger, donde prima la función de onda (en verdad, una de las entidades lógico-matemáticas más fascinantes de la Física), fue unificada por Heisenberg con la Mecánica Cuántica, demostrando que la mencionada ecuación de Schrödinger podía ser deducida desde su álgebra de matrices. Schrödinger partió de la idea de De Broglie de que la energía radiante podía ser considerada a la vez constituida por ondas y corpúsculos indisolublemente asociados en virtud de la proporcionalidad inversa entre la longitud de onda y el momento de la partícula en términos de la constante de Planck (seguramente la constante más importante de la materia) para llegar a una ecuación en derivadas parciales de comparable importancia para la Física a la ecuación newtoniana que expresa matemáticamente su segunda ley del movimiento. Vemos cómo la materia es de este modo una realidad dinámica dimensionada, esto es, sujeta a las condiciones espaciotemporales (que según Einstein están determinadas por la misma actividad de la materia, que modifica el espacio-tiempo, concibiéndose así la interacción gravitatoria como un resultado de la curvatura de espacio-tiempo). El moderno concepto de campo de fuerzas ha permitido explicar las interacciones a larga distancia, introduciendo una “potencialidad” atractiva o repulsiva asociada a toda partícula material. La existencia de constantes universales manifiesta la presencia de orden y de armonía en el Universo, de un sustrato lógico aprehensible por la mente humana, de una coherencia interna y de una inteligibilidad propia que ha permitido al hombre penetrar en su esencia y en sus propiedades.

El orden de la Naturaleza en su nivel exclusivamente material parece estar regido por dos principios de la Termodinámica, que afirman respectivamente la tendencia al estado de mínima energía (la mínima entalpía; de alguna forma, una generalización física de la “ley de Maupertuis” del mínimo de acción –teniendo en cuenta que la constante de Planck tiene las unidades de la acción, trabajo por tiempo, y que Maupertuis atribuía al concepto de acción una importancia máxima en las relaciones entre la Ciencia y la reflexión filosófica y especialmente la teleológica, podemos

afirmar que la ciencia moderna ha sido capaz de incluir este principio en la constante fundamental de la materia, que relaciona la energía y la frecuencia, postulando la transmisión “en paquetes”, o en múltiplos del producto de la constante de Planck por la frecuencia, de la energía-) y la tendencia al estado de máximo desorden (máxima entropía, función de estado que mide el desorden de un sistema), relacionándose ambas leyes mediante la ecuación de Gibbs ($dG=dH -TdS$, donde G es la energía libre de Gibbs, H la entalpía, T la temperatura y S la entropía). Esa tendencia al mínimo desorden no invalida en absoluto la tesis del orden y de la armonía del Universo como vías eminentes de contemplar la grandeza del Creador, que todo lo ha dispuesto con “medida, número y peso” (*Libro de la Sabiduría* 11,21), sino que expresan un hecho completamente lógico: el desorden es más probable que el orden, y por tanto es más probable que la energía desplegada en un sistema se distribuya en lugar de concentrarse. Precisamente este hecho muestra la grandeza de Dios y la maravilla del orden subsistente en el Cosmos: el que a pesar del segundo principio de la Termodinámica las formas más elementales de materia hayan evolucionado hacia la vida y finalmente hacia el hombre. Porque en la esfera de lo biótico no priman los principios de la Termodinámica, sino que las distintas manifestaciones de vida han tendido al mayor orden y a la máxima energía, incrementándose increíblemente su complejidad. Y más aún en la esfera antropológica, siendo el hombre capaz, en virtud de su voluntad y de su entendimiento, de desafiar esas leyes universales de la materia. Simbiosis y adaptación parecen haber constituido las bases de la evolución de la vida (regida por los cuatro factores que postula la teoría sintética de la Evolución: mutaciones, migraciones, deriva genética –cambio en las frecuencias génicas- y selección natural, que explican por qué en la Naturaleza no hay panmixia). El paso de lo abiótico a lo biótico es ciertamente un tránsito de un estadio a otro de la Evolución que la Ciencia aún no ha logrado explicar (prescindiendo de las teorías panspéricas de Arrhenius, Hoyle y Crick, no sólo poco probables, sino incluso inverosímiles sobre la base de la teoría del Big Bang –puesto que no responden a la pregunta por el origen absoluto de la vida-; parece que en la formación de la materia orgánica desempeñaron un papel importante los compuestos generados por química cósmica, y que el paso de los compuestos sencillos a los polímeros más complejos no ofrece gran dificultad científica: el ARN podría haber sido, con mucha probabilidad –en virtud de su capacidad de actuar como proteína catalizadora, en el caso de las ribozimas, y como replicador-, el compuesto orgánico que habría de iniciar el proceso como codificador de información). La constitución misma del ADN y su capacidad duplicadora, primer eslabón en el proceso que media entre la transcripción (del ADN al ARN mensajero) y la traducción (del ARN mensajero a las proteínas) es muestra del magnífico orden presente en la esencia misma de la materia: con sólo cuatro bases nitrogenadas (adenina, guanina, citosina y timina) es posible formar un número ingente de hebras distintas de ADN: en el caso del hombre, al tener aproximadamente $5,6 \times 10^9$ pares de nucleótidos pueden existir $4^{5.600.000.000}$ ADN diferentes. Este hecho es asombroso en todos los sentidos: la variabilidad, la capacidad de adoptar posibilidades distintas para estructurar una determinada información (el mensaje biológico o información genética) que definirán el genotipo del nuevo individuo, con una organización admirable (un

porcentaje siempre equivalente de guanina, citosina, adenina y timina para todos los individuos de una misma especie, una estructura secundaria en forma de doble hélice con una razón constante entre el número de moléculas de adenina y de timina y el de moléculas de citosina y de guanina, que es precisamente la unidad; puentes de hidrógeno enlazando las bases entre sí, las dos cadenas de polinucleótidos siendo antiparalelas, complementarias y enrolladas una sobre otra en forma plectonímica...), constituyen sin duda el fundamento de su complejidad: es la susceptibilidad de adoptar formas o posibles distintos de modo *lineal*, mientras que las bacterias poseen moléculas de ADN circular que presentan una estructura terciaria consistente en que la fibra de 20 amstrong de diámetro se halle retorcida sobre sí misma generando una especie de superhélice. Si bien esta característica confiere estabilidad a la molécula y facilita la duplicación, es evidente que la inferioridad ontológica (y biológica) de las bacterias se debe en parte a su constitución genética: el superenrollamiento “cierra” la molécula, reduce el número de posibles combinaciones, y por tanto limita el grado de complejidad del viviente en cuestión. En los vivientes de mayor complejidad, en cambio, es precisamente el alto número de posibilidades de combinación entre las bases y el carácter esencialmente “abierto” de la molécula de ADN lo que les ha permitido adoptar tantas posibilidades lógicas (derivadas de los números de bases y de pares de nucleótidos existentes en sus organismos) y transcribirlas en moléculas *reales* como el ARN mensajero, que transporta la información contenida en el ADN y la lleva hasta los ribosomas, para después efectuarse la biosíntesis o traducción desde el ARN mensajero hasta la formación de los aminoácidos que constituirán las proteínas.

La Evolución y la emergencia de nuevos estados cada vez más complejos no pueden atribuirse al factor “azar”. Nada en la Naturaleza que sea propio a la Naturaleza es necesario: es así que ninguna ley natural es absolutamente necesaria, sino sólo hipotéticamente necesaria, o necesaria en el ámbito contingente de la Naturaleza. Las leyes de la Lógica, en cambio, son necesarias porque afectan a la esencia misma del ser, de la totalidad, y en consecuencia no hay ninguna esfera de la totalidad en la cual no puedan ser cumplidas. En el ámbito de lo contingente, por el contrario, priman leyes contingentes que constituyen una expresión contingente de esa misma necesidad: los seres contingentes, en cuanto seres y en cuanto contingentes, están sujetos a las leyes generales de la Lógica-Metafísica, como por ejemplo la ley de la causalidad o el principio de identidad, que los hacen posibles y por tanto les permite ser reales. Pero las leyes que se refieren exclusivamente a la esfera de lo natural no son en absoluto necesarias (como la ley de la gravitación o incluso los principios de la Termodinámica, los cuales si bien parecen seguir el perfecto razonamiento lógico, están subordinados al factor empírico, y no se aplican a las formas más elevadas del ser, sino sólo al campo de la materia), sino que son hipotéticas y susceptibles siempre de nuevas reformulaciones (es así en la corrección einsteiniana de la Mecánica de Newton). Sin embargo, podemos afirmar que es necesario, por ejemplo, que entre dos entidades materiales se establezcan relaciones (que podrían identificarse con las interacciones físicas), puesto que pertenece al concepto de materia su esencial relatividad y contingencia, que obliga a las distintas entidades materiales a

constituirse en sistemas que les permitan relacionarse con otras entidades materiales y así desplegar sus potencialidades con otras entidades de su mismo género. Porque la materia es inconcebible sin dimensionalidad y sin dinamismo, y el dinamismo exige una referencia desde la cual se determine el grado de dinamicidad y, sobre todo, de dimensionalidad (y por ende de relatividad y contingencia ontológica). El azar no puede ser considerado como una entitatividad causal en sí, sino como una mera privación, una expresión de ese factor de relatividad y de contingencia al que aludíamos, que impide que todo en la esfera de lo natural se disponga conforme a un plan prefijado de modo absoluto, y libre de modo absoluto (la integración y armonización de ambos opuestos sólo se da en la Divinidad, quien es capaz de decidir con su libertad absoluta y suprema conforme a un providente y absoluto plan, ya que Dios es Necesario, y por tanto todas sus operaciones y todos sus atributos se conciben en la esfera de lo necesario): hay variaciones, posibilidades que no se pueden prever por no seguir ley absoluta alguna (únicamente las leyes lógico-metafísicas que nos garantizan que tales “hechos azarosos” son posibles y lógicamente causados), y que sin embargo están subordinados a una esfera más general y más universal que todo lo determina en su absoluta libertad: el orden de la gracia.

Hemos observado cómo las entidades se disponen en sistemas, esto es, en conjuntos interactivos que comparten propiedades y constancias y donde la totalidad influye sobre la individualidad. Bertalanffy, en su teoría general de los sistemas, ha recuperado la antigua sentencia aristotélica que considera el todo como algo más que la suma de sus partes para estudiar los procesos de emergencia y de incremento de complejidad en los estados de la naturaleza. Los modelos de racionalidad constituyen las bases fehacientes de la Ciencia. Los puentes entre la racionalidad y la empiricidad son la Matemática y el Lenguaje. La Matemática puede ser considerada como una expresión, una formalización de la Lógica: no asume la Lógica en su totalidad, ni tampoco la realidad en su totalidad, sino que es sencillamente un instrumento, un lenguaje de la Lógica y de la realidad a modo de vínculo entre ambos planos. La Matemática ha sabido tratar exitosamente con la complicada noción filosófica de infinitud, y su concepto de función, de importantísimas implicaciones filosóficas (puesto que supone la relación entre variables y por tanto la definición misma de sistema), ha sido capaz de representar adecuadamente la complicada estructura de la realidad: el concepto matemático de derivada y de infinitésimo constituye un vínculo privilegiado entre la Filosofía y la Ciencia, y sin él ningún concepto de la Física podría ser definido. Las ecuaciones diferenciales establecen vínculos y conexiones entre diversos aspectos de procesos naturales, y las ecuaciones en derivadas parciales (como la famosa ecuación de Schrödinger) determinan la variación de una magnitud con respecto a otras a la vez (como, por ejemplo, las coordenadas espaciotemporales). Nociones matemáticas como la de “transfinitud” no sólo resultan fascinantes para la Filosofía, sino que representan modos de establecer conexiones entre lo real y lo potencial desde el fundamento mismo de la realidad y de la posibilidad.

El lenguaje es, en frase de Wittgenstein, vehículo del pensamiento. Significa esto que el lenguaje es el vínculo entre el pensamiento y el mundo, el medio por el que las

ideas trascienden al ámbito de la realidad. Debemos al filósofo americano Peirce una serie de afortunadas y profundas divisiones triádicas en el campo de la filosofía del lenguaje que nos han ayudado a comprender en mayor detalle esta relación entre lenguaje, pensamiento y mundo. Puesto que el problema fundamental de la Epistemología es precisamente la relación entre el sujeto, el objeto y el conocimiento, la correcta dilucidación de las cuestiones de filosofía del lenguaje podrá contribuir en grado sumo a la clarificación de los problemas gnoseológicos, en especial al de las categorías, centro auténtico de toda reflexión sobre el ser y sobre el hombre. Peirce, preocupado por acordar lógica y ontología, añadió a las tradicionales deducción e inducción clásicas el concepto de abducción, medio de universalizar analógicamente desde lo particular: la abducción es ese a priori, esa base de todo proceso posterior, ese comienzo, esa hipótesis, ese “previo” constante que Peirce introduce admirablemente en el proceso mismo del razonar humano, completando a Aristóteles en la “petitio principii” que legítimamente se puede efectuar (si bien la abducción de Peirce tiene precedentes en la “apagogé” de Aristóteles). Es algo espontáneo, sin razón, precientífico pero necesario, algo novedoso, genial, intuitivo...: de la observación al contraste y a la formulación de la hipótesis; luego viene la deducción lógica y en último lugar la comprobación inductiva. La abducción es la base de la integración de lo a priori y de lo a posteriori: el modo de razonamiento en el que prima lo superformal, lo integrador, lo constante que sume la infinitud y variabilidad. Así como Aristóteles concibió diez categorías o predicamentos, y Kant doce (tres de cantidad, calidad, relación y modo respectivamente), Peirce distingue tres categorías: la categoría de primeridad se relaciona con las meras ideas, con la mera pensabilidad (posibles); la de segundidad con la actualidad bruta de cosas y de hechos; y la de terceridad con el poder activo para establecer conexiones entre distintos objetos. Como Kant, quiere reducir la multiplicidad de sensaciones a algún tipo de unidad: la primeridad es lo monádico, lo carente de relaciones, el dominio preverbal apriorístico, inmediato y original; la segundidad es lo relativo, lo dependiente, lo empírico; y la terceridad se asocia con la ley, con lo general, con lo sintético. Como ocurre con los vectores en un espacio tridimensional (V_3^r), donde el cuarto vector será, en geometría euclídea, matricialmente combinación lineal de los tres anteriores que determinan las dimensiones, así la categoría asociada al número cuatro es deducible de las tres anteriores (me pregunto si la teoría de las n -dimensiones podría afectar en algo a esta teoría). El signo, el objeto y el pensamiento son interdependientes en el famoso triángulo semiótico de Peirce. Consideramos que el esquema aristotélico es óptimo a la hora de describir las características del objeto y su estatuto ontológico, el de Kant se adecua mejor a los requerimientos lógicos del sujeto, mientras que el de Peirce parece ser más integrador y universal, y por ello habría de relacionarse con la superforma: las categorías de Peirce son las categorías superformales, que establecen el vínculo lógico y ontológico entre el sujeto y el objeto. Así pues, la categoría de primeridad enlaza con el sujeto, la de segundidad con el objeto y la terceridad con la superforma. Si el lenguaje es el puente por excelencia entre el pensamiento y el mundo, la escritura, que marca el inicio de la Historia, es la expresión máxima de esta relación: la escritura constituye un tránsito ulterior, una realización aún más efectiva que vincula insoslayablemente lo ideal y lo

real, permitiendo a lo ideal perdurar en el ámbito de lo real; es un tránsito de lo posible a lo real. No es de extrañar que el progreso del hombre se haya efectuado, en gran medida, por la posesión de sistemas escriturarios que le permitían simbolizar sus pensamientos y transmitirlos a las generaciones venideras. Y no podemos olvidar que la era moderna, al concluir el Renacimiento, con los consiguientes avances técnicos, científicos y filosóficos, es deudora de la invención de la imprenta y de la posibilidad de distribuir con mayor rapidez los textos de los sabios. Es la época de los grandes humanistas, como Nicolás de Cusa y Erasmo, que inundaron el mundo con sus ideas y con sus pensamientos, siendo luz para sus contemporáneos y paradigmas de progreso intelectual. La escritura es un magnífico proceso de abstracción (el Arte de algún modo define al hombre: es así que ya en el hombre de Cromañón se advierten representaciones figurativas, lo que hoy llamaríamos arte, que en los tiempos modernos se ha asociado con el subjetivismo y con la primacía del sujeto, del artífice de la obra, sobre la realidad).

La religión vincula lo natural con lo sobrenatural: es así que esta *Summa Universalis* está llamada a profundizar en las distintas teologías de las religiones del mundo, prestando gran atención a las religiones de Oriente, como el Hinduismo, el Taoísmo, el Budismo y el Zoroastrismo; a las religiones monoteístas, y a religiones más recientes como la fe bahá'í que gozan de un indudable interés para el observador occidental. La culminación de la *Summa Universalis* será en efecto la contemplación: la contemplación de las maravillas creadas, de la maravilla del saber, de la maravilla del hombre. Y habrá de conducir a la Mística, a la elevación del espíritu que ansía unirse con el Creador, con el Amado. Platón, Aristóteles, Orígenes, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Athanasius Kircher, Isaac Newton, Gottfried Leibniz, Emmanuel Swedenborg, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Albert Einstein...: nombres esenciales en la elaboración de este proyecto, de esta *Summa Universalis* del conocimiento humano que necesariamente habrá de conducir la inteligencia humana hacia la contemplación del misterio máximo del ser.

ESBOZO DE LA TEORÍA DE LA SUPERFORMA¹⁰³

La Historia nos enseña que los hombres, a pesar de sus divergencias y de la multiplicidad de sistemas concebidos, siempre han ansiado la completitud. Es propósito nuestro esbozar una reflexión sobre las líneas históricas seguidas en el pensamiento occidental (y en la medida de lo posible, en el oriental) en torno a las concepciones integrales que de la Filosofía se han ofrecido.

Todas las manifestaciones de creatividad humana y todas las formas de pensamiento constituyen bellos ejemplos de lo formidable del espíritu humano, y por ello es firme convicción nuestra que todo cuanto el hombre crea, piensa o concibe debe ser estudiado con el máximo rigor, y de ser posible, ha de integrarse en un marco más amplio que nos permita comprender el deseo general del intelecto.

Los Santos Padres, principalmente el Obispo de Hipona, se inclinaron más por las doctrinas de Platón que por las de Aristóteles, considerándolas medios eminentemente propedéuticos para entender el Evangelio (así lo manifiestan los *Stromata* de San Clemente de Alejandría). Esto se debe, sin duda, a la excelencia de su teoría de las ideas, que otorga una importante preeminencia a los valores eternos y espirituales, oponiéndose por tanto al materialismo hedonista del más tardío Epicuro, y a los excesos de la civilización romana. Lo sensible siempre deviene, jamás es. Las ideas eternas son las protoformas de todas las cosas, carentes de pluralidad, son únicas, son las esencias. Hegel, en su tratamiento de las ideas, afirmaríase que lo individual es lo pasajero. Así, cuando Platón dice que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es un precursor de la ascética cristiana. Las ideas son lo universal, lo lógico, lo fundamental, el sustrato de todo lo real. Son los principios y al mismo tiempo los fines de las cosas dimensionadas en el espacio y en el tiempo. Hay grados de ideas, como hay grados de posibilidad, y la idea suma es la del Bien, que las inteligencias patrísticas rápidamente asimilarían con la noción cristiana de Dios. La idea es lo determinado, el “el” y no el “un”, lo absoluto, la *Forma*, la generalidad, lo armónico, el orden de los entes. Como dice Kant^[1]: “las ideas son para Platón arquetipos de las cosas mismas (...). En su opinión, surgían de la razón suprema, desde la cual habrían llegado a la razón humana”. Kant acusa a Platón de haber ido ilegítimamente más allá de lo empírico.

Lo cierto es que contemplando las estrellas y el orden del cosmos advierto cuán difícil es rechazar el camino seguido por Platón, subiéndose al carro alado que nos lleva más allá de los límites de nuestra experiencia. ¡Qué maravilla el conocer! Con nuestra inteligencia dominamos todo el cosmos, y trascendemos a admirar la gloria del Altísimo. Mirar al cielo, a lo lejano, al Universo, nos hace recordar mentes tan insignes como la de Aristóteles, al hombre mismo, que siempre ha observado la estructura armónica de la Creación. Pero Platón desligó las ideas por completo de la realidad, constituyó un mundo ajeno al empírico (no me sorprende que algunos autores calificaran a Platón como “filosofía” en sí mismo, porque este fascinante mundo que Platón describe con un grandioso talento poético en sus *Diálogos* es una constante en la Historia de la Filosofía, algo que la mente humana siempre ha ansiado, porque la inquietud de nuestros corazones

¹⁰³ Escrito en 2003 e incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

de la que habla San Agustín se muestra en el impertérrito deseo de nuestra inteligencia por conocerlo todo en su esencia). Platón materializó este mundo ideal en el mito de la Atlántida, por el que yo me interesé por sus numerosas conexiones con la cultura egipcia; no se ha encontrado, y mejor que no se encuentre, porque el romanticismo inscrito en esta leyenda^[2] siempre nos maravillará. El valor y la admiración por lo sapiencial quedaron reflejados en los autores románticos. Goethe hacer decir a Fausto “*Habe nun, ach! Philosophie/ Juristerei und Medizin...*”.

El genio de Aristóteles reconciliaría la imagen platónica del Universo con el mundo de los sentidos mediante su teoría de las formas, una de las que más hondamente han marcado el espíritu humano (recientemente recuperada por la Escuela alemana de la *Gestalt*). Nuestra mente se debate entre lo empírico y lo trascendental, y pocos han sabido integrar ambas aspiraciones, entre ellos Aristóteles y la posterior tradición que, a través de Boecio y de los escolásticos, culminaría en la obra del Doctor Angélico. Desprestigiada por sus erróneas concepciones en las ciencias naturales, los filósofos modernos desconfiaron del “*Corpus Aristotelicum*”, y como suele ocurrir, su desconfianza fue llevada al exceso, tanto que rechazaron incluso su doctrina teleológica, debido al incorrecto uso que se había hecho de los fines, empleándolos en la explicación de fenómenos físicos que, como Newton demostraría magistralmente, eran perfectamente razonables desde el punto de vista de las fuerzas y mediante el lenguaje instrumental de las Matemáticas, que actúa como puente entre la Lógica y la Realidad. Sólo Leibniz, esa personificación del saber universal (su “*Mathesis Universalis*”), supo armonizar la filosofía tradicional de los antiguos con las nuevas teorías de los modernos; tuvo en su mente la Antigüedad y la Modernidad, e intentó integrarlas en su asombroso despliegue de inteligencia que iluminó casi todas las ramas del conocimiento. Pero la nueva Ciencia despertó el escepticismo de autores como Hume, y favoreció de algún modo el dogmatismo de Wolff y su escuela. Vendría más tarde Kant, atormentado por la marcha negativa de la Metafísica a lo largo de los siglos, y con su revolución copernicana transformó la Filosofía e hizo gravitar el objeto en torno a un sujeto, elaborando un idealismo trascendental capaz de refutar tanto el idealismo dogmático de Berkeley como el problemático de Descartes, quien se había anticipado a él al basar toda su filosofía en el sujeto que piensa. A partir de este sujeto pensante se propuso demostrar la existencia de Dios y la existencia de las cosas externas: sujeto que lo explica todo desde sí mismo.

Descartes quiso extender la universalidad de la Matemática a toda explicación, también a la Metafísica, como más tarde haría Spinoza con sus métodos geométricos aplicados a la intelección filosófica. Dios es el principio, la derivación primera del *Cogito*. Este intento es realmente grandioso, y merece los mayores elogios hacia Descartes, quien ante todo se caracteriza por una loable claridad que nos permite disfrutar tanto al leer y releer su *Discurso del método*, monumento al deseo humano de buscar la verdad –como su subtítulo indica no en vano–; aunque contiene muchísimos puntos débiles, como un rígido dualismo platónico y una incapacidad de demostrar plenamente la realidad de las cosas externas al sujeto que se autopercibe. Nuestro deseo es no basar ni la Filosofía en las Matemáticas ni las Matemáticas en la Filosofía, sino encontrar la integración entre Lógica y Metafísica. Kant trató de unificar realismo con idealismo, si bien sus apriorismos decantaron su teoría más bien hacia el inmanentismo subjetivista. Suprimió el saber para dejar sitio a la fe, y construyó una teoría de la razón práctica que resultó en una moral racional y universal. Tras él, Fichte, Hegel (con su espíritu absoluto que se autogenera: lo en sí, que es la idea, lo fuera de sí, que es la naturaleza, y lo para sí, que es el espíritu; la tesis, la antítesis y la síntesis), Schiller, Schelling y los románticos llevarían el

idealismo a su extremo absoluto; el marxismo se afanaría por cambiar el mundo, por efectuar el tránsito de lo teórico a lo pragmático, y todas estas tendencias desembocarían en la Hermenéutica alemana del siglo XX, con Heidegger y Gadamer como principales autores. Paralelamente, la convicción de que la Filosofía debía acercarse a las ciencias experimentales, un pensamiento que ya señaló el propio Kant, auspició el inicio de la filosofía analítica en el ámbito anglosajón; dos modos de ver el mundo que se enfrentaron en muchas ocasiones. Pero este avance de las Humanidades y de las Ciencias conllevó un distanciamiento de la religión, que se vio atacada por la misma razón que ella tanto había defendido y potenciado. Este drama de la inteligencia ha devastado al hombre, y ahora urge una nueva síntesis entre el saber y la fe que demuestre que no es necesario suprimir ninguno de los dos, que rechace todo dualismo del espíritu humano y se declare a favor de una integración de estas dos facultades del espíritu humano que nos llevan^[3] a la contemplación de la verdad. Conocer lo singular es conocer lo lógico en la totalidad, no debe haber escisión alguna entre lo universal y lo particular, entre lo supraempírico y lo empírico, pues todo pertenece al ser. ¿Cómo trascender la frontera aparentemente infinita que separa los opuestos, como lo posible de lo real, lo espiritual de lo material, lo universal de lo particular? Nos preguntamos, al mismo tiempo, si no será más útil asimilar esa infinitud, como las Matemáticas han hecho con su Cálculo Infinitesimal, y trascender ese límite, contenerlo: buscar lo “transfinito”. El ser es lo universal, que sólo se da en grado absoluto en Dios. Hay una razón suficiente que conecta todos los seres y los refiere la Realidad Suprema, a Dios. A esta operación se refiere la “superforma trascendental”, cuyas ventajas deseamos exponer a continuación.

El problema de lo reflexivo fue una de las causas de la caída del Círculo de Viena (incapaz de dar razón del propio principio que postulaban), de la lógica de Frege (como hicieron ver las paradojas de Russell) y del psicologismo en filosofía de la religión (en efecto: los psicólogos presuponen una teoría del hombre y un concepto de religión para fundar sus consecuentes tesis). Los paralogismos que surgen prueban que no se puede estudiar el conocimiento (lo universal por excelencia) desde la exclusiva perspectiva del sujeto que construye pero que también es objeto, como tampoco se puede hacer sólo desde el objeto. El dualismo es por tanto inválido: se necesita un tercer elemento, una síntesis, un unificador, que aquí identificamos con la superforma en relación con las categorías; al igual que la Semiótica moderna establecida por Peirce contempla tres aspectos, el lenguaje, el pensamiento y el mundo, en su análisis del concepto de signo (un triángulo semiótico: he aquí la importancia del número 3, la síntesis por antonomasia).

Berger afirma en *Para una teoría sociológica de la religión* (p. 50) que “la religión es el intento audaz de concebir el universo como algo humanamente significativo”. Desde la teoría de la superforma podemos decir que la religión sintetiza la antítesis objeto-sujeto en un camino hacia lo trascendente. Los filósofos que han disertado sobre la religión han adoptado enfoques tan distintos que es bastante difícil llegar a una conclusión certera. Kant consideró que la pregunta más relevante de la Filosofía era “qué es el hombre”. Tiene razón, pues al fin y al cabo es el hombre quien filosofa. Pero el filosofar nos abre a la trascendencia, y es por ello hemos de ansiar una integración. El teólogo protestante Schleiermacher concebía la religión como un sentimiento del infinito, de la totalidad, de una dependencia intrínseca del hombre con respecto al Absoluto, y no como un pensamiento (filosofía) o un actuar (Ética). Kierkegaard, tan alabado por Miguel de Unamuno, resaltó la individualidad frente al absoluto hegeliano (una reacción semejante a la de Pascal frente al “gigante” Descartes en el siglo XVII). Feuerbach llegó a definir la esencia de la religión desde su célebre “Homo homini Deus”; Comte en su

positivismo^[4] formuló su rechazo a la religión en su ley de los tres estadios. ¿Por qué en vez de verlos linealmente no los observó como un triángulo, que es matemáticamente más perfecto? Así habría integrado mito, religión, metafísica y ciencia en la misma esfera del ansia humana por conocer la verdad. La religión, la metafísica y la ciencia integradas en una misma concepción del Universo: eso es lo que buscamos.

Mediante la superforma es posible demostrar que el Cristianismo es la religión suma. No sólo hay que creer en un Dios (esto también lo hacen los deístas; tiene razón el filólogo Wilamowitz al afirmar que nadie reza a un concepto, sino a una persona), sino en la unicidad y en el carácter personal de la divinidad. El monismo, tendencia en la que podríamos encuadrar el Hinduismo, disuelve lo concreto en lo absoluto; anula el sujeto a favor del objeto (es lógico que Hegel sintiese tanto interés por esta religión, que anticipaba muchas de sus teorías filosóficas; o que Schopenhauer encontrase refugio a sus ansias de belleza y de completitud artística en lo exótico de la India: la voluntad universal de Schopenhauer absorbe lo individual, constituye la razón suficiente de cuanto ocurre. Contrapone Schopenhauer la “noluntad”; la renuncia suprema a la vida, la identificación de la unidad con la totalidad, de clara inspiración oriental). Brahmán es así visto como un dios filosófico, el realismo en que creen los miembros de la casta más elevada de la India. En los *Upanisad* se explica todo: las reencarnaciones pretenden integrar al individuo en la totalidad, fomentando así la multiplicidad (*maya*). En ese tránsito del todo a lo múltiple atisban la superforma. En el Budismo Dios es silencioso, oculto (uno de los calificativos del dios Amón entre los egipcios). Valorán la santidad y la salvación (esto es perfectamente asimilable del Budismo en la síntesis universal), así como las cuatro nobles verdades, ansiando una salvación perfecta (“nirvana”). Sin embargo, llegan al estado pero a no a la Causa, a lo Trascendente pero no al Trascendente. A la luz de la superforma podemos interpretar que los budistas sólo llegan al objeto (nirvana), pero no al sujeto, si bien sí contemplan el camino, el paso. Les falta por tanto un elemento esencial de la síntesis, no pudiendo ser la religión verdadera. La superforma demuestra que Dios es personal: puesto que la persona es la forma máxima de ser sujeto, Dios, que es el Sujeto en esa síntesis universal, debe cumplir la tendencia de la superforma en sentido absoluto, que tiende al límite máximo. El henoteísmo egipcio se queda en la superforma, no viendo ni el objeto ni el sujeto; Judaísmo e Islam llegan al sujeto, pero desdeñan lo objetivo. Cristo, en cambio, al ser Camino, Verdad y Vida sintetiza perfectamente la tríada superforma-objeto-sujeto. El Cristianismo es la religión que mejor responde a esa tendencia hacia lo trascendente que puede considerarse una categoría del conocimiento humano (es más, constituye el nexo entre categorías y trascendentales).

Asombrada se queda la mente occidental al leer la siguiente sentencia del *Chandogya-Upanisad*: “Cómo va a nacer lo Uno, el Ser, de lo no-uno, del no-ser? En verdad, al comienzo existía lo Uno, el Ser, solo y sin segundo”. ¿Cómo no se va a poder asimilar la sabiduría de Oriente ante tales verdades? En Éxodo 3,14 está la definición más perfecta que se ha podido hacer de Dios: la Esencia Máxima, Universal, de la que partió Descartes siguiendo a San Anselmo para demostrar la existencia del Altísimo. El argumento ontológico es el más elevado porque unifica los tres elementos: el cosmológico llega a Dios sólo desde el objeto, la prueba físico-teológica se basa en el orden de la naturaleza, en la inteligibilidad de la misma; la vía anselmiana, en cambio, lo integra todo en la condición de Dios como Totalidad de la Posibilidad, Sujeto y Objeto máximo, y emplea la trascendencia de la superforma al pasar del orden lógico al ontológico. Dios es la Síntesis, la Unificación sujeto-superforma-objeto; la Inteligencia Suprema del Ser. De ahí que Aristóteles dijera en su *Metafísica* que “la inteligencia se piensa a sí misma

abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con ese contacto, con ese pensar (...). La inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento”.^[5] ¡Cómo fluye la inteligencia hacia el todo! El Budismo no admite la causa eficiente (de ahí que los primeros misioneros jesuitas creyesen que era una forma de ateísmo), pero sí la final. Ahora bien, si identificamos el nirvana con el fin, y el fin con la razón, llegamos a la noción de superforma, de lo trascendental, que ha conferido tanta relevancia al Budismo. El Misterio será lo absolutamente reflexivo, el límite al que la inteligencia no puede llegar, puesto que partimos de un sujeto imperfecto. Esta misma imperfección del sujeto también nos conduce a la “analogía entis” de Santo Tomás y de los escolásticos. Así, sus tres vías analógicas son asimilables al esquema superforma-objeto-sujeto, remitiéndonos en último término al Misterio de la Santísima Trinidad. Los *Upanisad* también llegan a lo misterioso desde lo subjetivo del hombre, el “atman”, y el estudio de lo misterioso nos lleva también a los mitos (modos de conocer lo divino), tan importantes en civilizaciones como la egipcia, que postuló una auténtica integración del mito en la Historia (de ahí su carácter tan peculiar, su armónica persistencia a lo largo de los siglos). Lo antiguo, lo moderno; el tiempo, la Historia; el eterno retorno del que habla Mircea Eliade, la referencia constante a lo antiguo que describe Ortega y Gasset; la paz, la armonía, el orden: la integración. No se trata de excluir, sino de asimilar. El optimismo cristiano, la alegría de quienes creen en Cristo^[6] y son conscientes de que la providencia divina todo lo ha dispuesto de modo que se manifieste la gloria de Dios. Los *Rigveda*, los textos sagrados de Zoroastro, el Corán (magnífico libro repleto de verdades, poético, literario, con exhortaciones a la paz que invalidan el fanatismo religioso de los fundamentalistas islámicos), el Antiguo Testamento (que ya la tradición cristiana más temprana asimiló y consideró escritura canónica, y que San Pablo y el mismo Jesucristo citan profusamente; el Cristianismo asimiló el Judaísmo, consciente de que era no sólo su heredero, sino su culminación, el cumplimiento de las profecías)... Todos contienen excelsas verdades que a la luz de Cristo pueden ser vistas como semillas del Verbo, frutos de la acción universal del Espíritu Santo en los corazones de los hombres. La providencia (“*participatio Verbi*”) es asimilable al objeto; la Revelación al sujeto, la salvación a la superforma.

Existe el mal, el tránsito del ser al no-ser, la limitación que estudió San Agustín. En un principio llegué a pensar que al igual que había un Ser Absoluto debía haber un no-Ser no-Absoluto no en sentido maniqueo (pues los maniqueos le otorgaban a ese no-ser una actualidad inconcebible en la nada), sino lógico. Pero reflexionando más sobre la cuestión, y a la luz de la sentencia aristotélica “lo que es primero no tiene contrario”^[7], nos dimos cuenta de que la superforma trascendente “es”, y comprende también el categorumen negativo; consiste precisamente en esto su grandeza: asimila la infinitud entre los opuestos, ser y no-ser, y representa por tanto el dominio del ser sobre el no-ser, la omnipotencia de Dios, capaz de extraer el ser del no ser (la producción en sentido absoluto de que habla Aristóteles). Así, cuando el filósofo analítico A. Flew plantea la siguiente paradoja: si es imposible que Dios no exista, al no haber nada incompatible, la proposición carece de significado; está cometiendo un grave error lógico-metafísico: los primeros principios no pueden tener ningún contrario, y por tanto ninguna incompatibilidad; el uno no tiene contrario, es el único número que al elevarlo a 1 o a -1 genera el mismo resultado –pues 0 elevado a -1 es una indeterminación, e infinito elevado a -1 es 0-. La infinitud y la unidad se igualan en términos absolutos. Sin embargo, el infinito no es un número propiamente dicho, sino una tendencia constante hacia la unidad.

La Verdad es el centro de todo sistema. La Filosofía contempla la verdad; en la religión se comulga con la verdad. Y la verdad debe llevar a un firme compromiso ético, que afirme el principado de la persona humana, y se eleve hacia los valores superiores. Kant reduce la religión por completo a la Moral. Frente a ello, N. Hartmann propuso cinco antinomias: la mundanidad de la Ética frente a la trascendencia de la religión; la incompatibilidad Dios-hombre, Perfecto-imperfecto; la contraposición autonomía-teonomía; la contraposición libertad-providencia y la noción de redención, éticamente absurda. Ciertamente es que un reduccionismo tan acusado es incorrecto, porque la religión aspira a una salvación que la Moral, por sí sola, no puede ofrecer, pues su función es exclusivamente reguladora. Pero la consideración de la redención como algo éticamente absurdo es incorrecta, pues es precisamente la redención lo que justifica la Moral, al ser una acción del Bien Supremo, objeto mismo de la Moral. El imperativo categórico (“obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”) ha de ser asimilado por toda filosofía sana como una especie de principio de no-contradicción en la Moral. Kant criticó la Metafísica a raíz de su negativa marcha histórica, sumida en interminables disputas y opiniones en temas que superan ampliamente nuestra capacidad cognoscitiva. Hay, sin embargo, algo en lo que todos los filósofos han coincidido a lo largo de la Historia: en la búsqueda de lo universal. En ese mismo principio, en el de la razón universal, fundaremos nuestro intento de integrar todas las filosofías en una Síntesis Universal.

Los griegos superaron el mito con el logos, los gnósticos exaltaron el conocimiento y la razón y minusvaloraron el misterio (resonancias gnósticas se encuentran incluso en Meister Eckhart); en los tiempos modernos los bahai han establecido un sincretismo religioso que busca la unidad de la ciencia y la religión, el fundamento espiritual de la vida, la unidad de la humanidad y el orden armónico del mundo... Parece que esta religión surgió en Irán^[8] en el siglo XIX, que ha influido enormemente en científicos y eruditos, constituye un serio obstáculo para ver en el Cristianismo la auténtica síntesis universal entre sujeto, objeto y superforma, puesto que se ha propuesto como uno de sus principales objetivos la reconciliación plena entre fe y razón, religión y ciencia. Su ansia de universalidad les lleva a considerar la multiplicidad lingüística como un impedimento para lograr la unidad mundial, y su fundador Baha'u'llah insistió en que debía haber un idioma auxiliar global, como el esperanto^[9]. Creo que hay muchísimos aspectos positivos en la fe báha'í dispuestos a ser asimilados por la “sapiencia cristiana”, aunque la negación de la divinidad de Cristo, su creencia en Dios como una especie de imperativo racional, les acerca a las concepciones deístas. Mahoma, Zoroastro, Abraham, Moisés, Jesús... todos son para ellos auténticos mensajeros de un solo Dios. Consideran las intervenciones de Dios en la historia humana como progresivas, y el Islam, como la más reciente de las religiones, habría constituido la verdadera preparación de la fe bahai.

Buscar la unidad y la armonía es una tarea muy noble de la inteligencia humana. El todo, lo universal...: la Verdad.

Integrar la teoría del acto de ser de Santo Tomás (que consideramos en perfecta consonancia con la tesis más suarista de que la posibilidad funda la realidad, pues para el Aquinate el “*actus essendi*” alude a la perfección absoluta del ser de todo ente creado, limitada por su esencia finita, es decir, por su grado concreto de posibilidad; sin embargo, y en virtud de la superforma, ese ser está integrado –participa– en la totalidad de la posibilidad), la razón suficiente de Leibniz, las categorías de Kant, la idea de Hegel...; las

ideas más geniales de la historia del pensamiento filosófico, asimilándolas con las teorías y el devenir general de la Ciencia, la sabiduría de las culturas de la India y de China, y las más exquisitas exposiciones de la Teología, es el núcleo auténtico de todo proyecto de *Summa Universalis*. Y si, como dice el Libro de los Proverbios (1,7), “el temor de Dios es principio de la sabiduría”, no podemos olvidar que todas nuestras ansias intelectuales se dirigen a la contemplación del Absoluto, y que las cosas invisibles del Altísimo, como proclama el Apóstol, pueden verse a través de lo creado.

El gran Hegel ansió una racionalización plena de todos los fenómenos, un rechazo total a la contingencia para atraparlos todo en la necesidad de lo absoluto. Ese espíritu romántico e idealista que inspiró a tantos titanes de la Ciencia y del espíritu puede ser acogido en la teoría de la superforma: la superforma se manifiesta como la razón universal, la expresión misma de la universalidad del ser, la probabilidad en cuanto vínculo entre lo posible y lo real.

[1] *Crítica de la Razón Pura* B370.

[2] J. Deruelle sitúa la Atlántida en *El desafío de los atlantes* en el escenario donde tuvo lugar la famosa Batalla de Jutlandia.

[3] El Papa Juan Pablo II ha resumido muy bien estas ideas en su Encíclica *Fides et Ratio* (1998).

[4] Brillantemente descrito por Henri de Lubac en *El Drama del Humanismo ateo*. Fue loable en su momento el intento de E. Bloch, expuesto en *Das Prinzip Hoffnung* (1954/1955) de establecer un fluido diálogo entre el pensamiento marxista y el hecho teológico cristiano a través de la idea de “esperanza”, horizonte de ambos. De hecho, la influencia de Bloch en la teología ha sido enorme, especialmente en la “teología de la esperanza” de J. Moltmann y en autores como K. Rahner.

[5] *Metafísica* XII, 8.9.

[6] Alegría a la que Schiller dio forma en su célebre himno y que el genio de Beethoven inmortalizó para la Música.

[7] *Metafísica* XII, 10.

[8] Persia, la India, el tránsito de culturas y de religiones; una riqueza intelectual del todo sorprendente...

[9] No olvidemos que Lidia, hija del Dr. Zamenhof, era báha'í.

EL PROBLEMA MENTE-CEREBRO¹⁰⁴

El denominado “problema mente-cerebro” consta, en realidad, de dos “sub-problemas”. El primero, en orden de prioridad tanto histórica como estrictamente epistemológica, posee índole filosófica. En este caso, el interrogante se refiere a la naturaleza de lo mental y a cómo se encuadra dentro de una interpretación de la realidad como un todo, lo que ha de incluir, necesariamente, una reflexión sobre el lugar del ser humano en el cosmos. Alude, por tanto, a una temática que podríamos calificar de “ontológica”: la tentativa de comprender globalmente el mundo y de desarrollar una epistemología y unos conceptos acordes con los avances de la ciencia.

El amplísimo alcance del problema mente-cerebro, en su vertiente filosófica, se pone de relieve en su presencia en la práctica totalidad de las grandes cuestiones que surcan la historia de la filosofía en Occidente. Atesora múltiples ramificaciones, que no hacen sino remitir a la problemática relación entre lo físico/biológico y lo mental. Entre las derivaciones más destacadas se encuentran dualidades tradicionales, consagradas en la historia de la filosofía y todavía sin visos de esclarecimiento, como cuerpo/alma, causalidad/intencionalidad, hechos/valores, cantidad/cualidad, materia/espíritu, naturaleza/libertad, sintaxis/semántica, exterioridad/interioridad, objetividad/subjetividad, etc., que constituyen “corolarios” de la dificultad, durante mucho tiempo casi infranqueable, de mostrar cómo se imbrican las dimensiones mental y física.

El problema mente-cerebro exhibe también una dimensión científico-positiva, cuya irresolución impregna de incertidumbre el propio tratamiento filosófico. El problema mente-cerebro, desde una perspectiva netamente científica, apela a la posibilidad de explicar los “fenómenos mentales” en términos de causas y efectos. Conciérne así a la relación entre los estados mentales y los estados cerebrales. Semejante explicación manifiesta, a su vez, dos momentos igualmente inexorables para que se considere completa y satisfactoria: una elucidación en términos de la condición necesaria (¿cuál es el sustrato neurobiológico de la mente?) y una justificación desde la óptica de la condición suficiente (¿de qué modo genera ese sustrato neurobiológico fenómenos mentales?).

Por “fenómeno mental” entendemos todo lo vinculado a la experiencia subjetiva del mundo. Atañe, por tanto, a la “esfera privada” del sujeto: el pensamiento, la voluntad, la percepción del color... La conciencia condensa el “núcleo” de lo mental en el caso del ser humano, por lo que el problema mente-cerebro se refiere, en último término, al enigma de insertar la conciencia dentro de una visión científica del universo.

La ciencia no ha explicado aún cómo es posible que se produzca el fenómeno de la conciencia, de la percepción que yo albergo de mí mismo: de mi interioridad, de mis “estados mentales”, de esa dimensión “intangibles” que, para mí, entraña una realidad muy vívida. Parece claro que la conciencia precisa de un extraordinario grado de sofisticación en el sistema nervioso. Además, discurre pareja, en gran medida, al desarrollo del lenguaje (soy consciente porque puedo expresar esa *autoconciencia*, aun internamente). De esta manera, el problema mente-cerebro constituye un desafío de primera magnitud

¹⁰⁴ Extraído de *Historia de la neurociencia* (Biblioteca Nueva, 2014), *excursus*.

tanto para la ciencia como para la filosofía: es “*el desafío*” por antonomasia, pues casi todas las cuestiones filosóficas más relevantes confluyen en él. Ninguna propuesta de las realizadas hasta ahora resulta convincente, ni desde un punto de vista científico ni desde un ángulo filosófico. Los adelantos más recientes en el campo de las neurociencias abren horizontes sumamente prometedores, pero aún no han respondido al interrogante principal: ¿cómo un biosistema, pese a contar con el elevadísimo nivel de complejidad de que goza el cerebro humano, es capaz de producir pensamientos, esto es, “entidades intangibles” que descubren, por ejemplo, verdades lógicas y matemáticas no susceptibles de una plasmación material (no puedo construir la raíz cuadrada de menos uno, ni la idea de infinitud, ni la de negación)? Y, más aún, ¿qué región del cerebro *es la que piensa, es la que decide, es la que comprende, es la que percibe?* ¿Qué es, en definitiva, el yo?

Caben, a nuestro juicio, cuatro actitudes fundamentales ante la gravedad del problema mente-cerebro:

- 1) Negar el problema, o sostener que representa un pseudo-problema. Paradigmático de esta posición sería el conductismo de Watson y Skinner, donde la conciencia se revela como una “caja negra”, cuyo acceso yace vedado a la ciencia por no se sabe qué razones.
- 2) Afirmar que se trata de un problema prácticamente *insoluble* (Spencer, Du Bois-Reymond, Nagel). Es decir: *ignoramus et ignorabimus*.
- 3) Defender la posibilidad de una solución completa *ya*, del tipo que sea (dualista o monista).
- 4) Sostener la plausibilidad de una solución completa *en el futuro* (ya sea dualista o monista).

De estas opciones, es preciso descartar automáticamente la primera y la tercera. Asegurar que representa un pseudo-problema es un acto de irresponsabilidad intelectual casi inconmensurable. Nadie en su sano juicio sostendrá que el misterio de cómo surgieron las partículas elementales esboza un pseudo-problema para la física de nuestros días. La ciencia no avanza por medio de la negación o de la exclusión de los problemas, sino a través de su resolución o de su inclusión en su contexto apropiado. Con respecto a la tercera, diremos que es sencillamente falso, e incluso deshonesto (por las engañosas expectativas que moldea), proclamar que la ciencia y la filosofía disponen ahora de una solución al problema. Esta perspectiva ni hace justicia al problema ni estimula el progreso de la ciencia. Todo lo contrario: convierte en estéril la búsqueda de una explicación científica, pues en teoría ya la poseemos. Denota una gran ingenuidad, porque la fatigosa andadura de la ciencia corona nuevas cumbres de modo generalmente lento, paso a paso, y no canta victoria de manera prematura.

El *nervio conceptual* del problema mente-cerebro, así como de los límites presentes de nuestra comprensión científica del mundo, reside en una *evidencia* incuestionable: aquello que percibimos, lo sentimos como nuestro. Este movimiento reflexivo, de vuelta, el “para sí” de la conciencia frente al “en sí” del fenómeno en la filosofía clásica alemana, no se reduce a las meras impresiones asociadas a mi conciencia

del yo. El “mío” de la conciencia no lo puedo vincular a sensación alguna o a una imagen concreta: más bien subyace a todo acto perceptivo que yo lleve a cabo. Incluso si se admite que la idea que solemos albergar de “conciencia” es, en ciertos aspectos, ilusoria, se nos antoja aún problemático explicar *por qué podemos* formular un concepto tan radical de conciencia. Es decir: aun si obtuviéramos una explicación natural de la conciencia, todavía quedaría por justificar nuestra capacidad de formular la idea de conciencia, cuyo significado remite precisamente a una realidad *ex hypothesi* irreductible a procesos materiales. De modo análogo, el misterio más acuciante no radica en explicar cómo creamos la noción de infinitud, pues es patente que nunca imaginamos lo infinito en cuanto tal (siempre lo ligamos a representaciones específicas que intentan evocar la ausencia de finitud): el *explanandum* estriba en dilucidar cómo es posible, desde una óptica material y naturalista, que alumbremos la idea misma de infinitud, un concepto que se separa deliberadamente de cualquier vínculo con representaciones “finitas”, aunque en la práctica nunca lo consiga.

Una explicación “genética” resulta insatisfactoria. Desenredar la intrincada madeja de cómo alcanzamos el concepto de infinitud no explica la posibilidad de que nosotros, seres finitos, logremos *querer decir lo que queremos decir* cuando mentamos la infinitud. En consonancia con estas matizaciones, justificar cómo llegamos al concepto de conciencia no explica cómo es posible que queramos decir lo que realmente deseamos decir cuando invocamos la idea de conciencia. Por tanto, y aunque exista una sospecha legítima de que “lo que realmente queremos decir” al apelar a la conciencia no concuerda con la evidencia empírica (esa *idea de conciencia* resultaría, en el ámbito empírico y práctico, ilusoria), semejante reserva no clarifica cómo podemos formular tal noción, al menos en cuanto posibilidad lógica y máxime si carece de fundamento empírico.

El problema mente-cerebro se agudiza, e incluso “comienza realmente”, con la génesis de la ciencia moderna. En las cosmovisiones precientíficas y premodernas, lo mental se acoplaba perfectamente a la dimensión espiritual, a lo “realmente real” de Platón, y remitía a la esfera de lo divino, de la que era partícipe. Sin embargo, con el nacimiento de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII todo aparenta reducirse a una combinación de mecanismos físicos subyacentes a los fenómenos experimentados en el espacio y en el tiempo. ¿Dónde tiene entonces cabida la conciencia? La solución provisional, de “compromiso”, resplandece en la célebre distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. La “cosa extensa”, la materia, cuyo ser consiste en extensión, quedaría circunscrita al estudio científico-positivo de la realidad, mientras que “la cosa pensante”, lo mental, continuaría como el patrimonio deparado a la filosofía, a la teología y a las humanidades en general. Esta dualidad de mundos preservaba aún una “mística” en la realidad, una huella de lo sobrenatural, trascendental y “trans-material”, que la ciencia moderna disiparía progresivamente con sus imparables éxitos en la explicación “causal” de todo cuanto acontece en el seno del universo.

Lo que en el pensamiento clásico marcaba un reto filosófico (cómo integrar las dimensiones psíquica y somática del ser humano, cómo relacionar el alma y el cuerpo...) cedía el testigo a la ciencia moderna, cuya metodología se había probado insuperable en la dilucidación de la estructura y del funcionamiento del cosmos material. Y si la conciencia *pertenece al mundo* y los seres conscientes no son criaturas moradoras de un espacio etéreo e inasequible a la observación, sino ramificaciones del vasto árbol de la vida, a la mente moderna se le antojaba posible, al menos *prima facie*, efectuar una indagación científica en lo que hasta entonces había sido monopolizado por filósofos y teólogos. De hecho, la ciencia había llevado a cabo un paulatino proceso de “descentralización” del ser humano: ni la Tierra constituye el centro del universo

(Copérnico), ni la especie humana se alza en el centro de la creación (pues ha surgido como un producto tardío de una dilatadísima senda evolutiva cuyo objetivo no apunta a la especie humana, sino a la propagación de las fuerzas de la vida), ni el sistema nervioso humano, sede de las facultades superiores del psiquismo, presenta diferencias estructurales insalvables con respecto al de otras especies animales emparentadas con la nuestra. Pero este enfoque, triunfal en tantos campos, victorioso en tantas y tan enconadas batallas, sucumbía ante el desafío de la conciencia.

A la luz del célebre postulado de los “tres estadios” de Comte, cabía esperar que la explicación mítico-religiosa de la conciencia (la existencia de espíritus, de “ánimas” que pululan por el cosmos) fuera sustituida por la explicación metafísica (la conciencia, la mente, el espíritu como una forma sustancial del cuerpo, como una *res cogitans*, como una emanación de la esencia divina, etc.), para desembocar, final y gloriosamente, en una explicación científico-positiva (la conciencia como el resultado de la actividad de tales o cuales subsistemas cerebrales que, en su interacción en paralelo, generan percepciones, pensamientos, etc.). Este paradigma, tan seductor para los espíritus ávidos de una comprensión racional del universo, se topa con el muro infranqueable de la evidencia: no disponemos de una explicación científico-positiva de la conciencia, y las cuestiones centrales del problema mente-cerebro permanecen casi tan oscuras a día de hoy como lo estaban en tiempos de Descartes. Pues, en efecto, ¿es el “espíritu”, el “alma”, la “conciencia”, un vestigio de comprensiones pre-científicas? ¿Es posible una explicación científica de la conciencia, esto es, de la percepción subjetiva, de la voluntad, del pensamiento...? ¿Se explicará científicamente que *el sujeto actúe, decida, piense...* mediante la remisión de estas operaciones a regiones específicas del cerebro? ¿Piensa un área concreta del córtex cerebral?

Sabemos que la mente siempre se asocia a una estructura corporal (el cerebro). A mediados del siglo XIX, Broca demostró que la dimensión sintáctica del lenguaje radica de manera importante en el área homónima. Con lesiones en determinadas regiones cerebrales perdemos la capacidad de ejercitar funciones mentales como el habla. La neurociencia contemporánea, gracias a las técnicas de neuroimagen, ha protagonizado hitos notables en la identificación de la funcionalidad de las distintas áreas del cerebro. La estrechísima conexión existente entre las diferentes regiones corticales y las funciones mentales más elevadas permite suponer que lo mental obedece, después de todo, al grado de complejidad adquirido por la evolución de la materia viva. Pero la pregunta es: “¿cómo?” ¿Cómo ha podido emerger, a partir de la evolución biológica, la mente? Y “sincrónicamente”, ¿cómo es posible que el organismo humano, en condiciones normales, goce de experiencias subjetivas? Por ejemplo, *yo* decido leer tal o cual libro. ¿En qué consiste ese “yo”? ¿Se ubica en alguna región del córtex cerebral? ¿Es el resultado de la interacción de múltiples circuitos cerebrales? ¿Cómo se genera esa experiencia del *yo*?

Tanto desde un punto de vista histórico como desde una perspectiva estrictamente sistemática cabe afirmar que existen dos soluciones principales a la problemática relación entre la mente y el cerebro:

- 1) Dualismo psicofísico (existen dos sustancias que interaccionan).
- 2) Monismo psicofísico (existe una única sustancia), que puede ser, a su vez, idealista o materialista.

A) Dualismo psicofísico

Dentro del dualismo psicofísico se contemplan, al menos, cinco posibilidades conceptuales. Todas ellas comparten la tesis fundamental de que existen dos sustancias, esto es, *dos mundos* regidos por sus propias leyes: la *materia* y el *pensamiento/espíritu/conciencia* (por unificar terminología, lo denominaremos *mente*), pero se diferencian en el tipo de *interacción* que postulen.

El primer tipo de dualismo psicofísico defiende la independencia categórica de lo físico y de lo mental: los dos mundos operan *separadamente* y sólo interaccionan de manera ocasional. Prácticamente ningún pensador de relieve ha abogado por esta postura. Habría que remontarse a las prácticas animistas, a la magia y al espiritualismo (parece que surgieron ya con el hombre de Neanderthal), aunque esta perspectiva ha sido “resucitada” por hipótesis difícilmente conciliables con el método científico como la parapsicología, la telepatía, la teoría de los campos mentales, etc. Lo cierto es que semejante versión del dualismo psicofísico contradice todas las evidencias científicas disponibles. Sabemos, por ejemplo, que si se lesionan determinadas áreas cerebrales se dañan funciones mentales parejas. Lo físico y lo mental no discurren, por tanto, de forma autónoma.

El segundo es el paralelismo psicofísico: lo físico y lo mental actúan sincronizadamente. Para Leibniz, Dios, *ab initio*, ha coordinado sabiamente lo físico con lo mental para que operen simultáneamente y en perfecta armonía. En realidad, esta hipótesis no explica nada. Establece una sincronía, precisamente el misterio que debe justificar: ¿cómo es posible dicho acompasamiento? ¿Sobre base de qué mecanismos? Las soluciones demasiado fáciles para problemas complejos resultan siempre sospechosas.

El tercer tipo de dualismo psicofísico sostiene que lo físico determina completamente lo mental. Esta teoría proclama la existencia de dos mundos (físico y mental), pero subordina el segundo al primero. Un ejemplo paradigmático de esta posición lo encontramos en Thomas Huxley, discípulo preeminente de Darwin. El problema que suscita esta hipótesis es claro: ¿por qué apelar entonces a un mundo mental? ¿Por qué no basta con el orbe material, si sus leyes determinan unívocamente lo mental? ¿No debería ser lo mental libre, autónomo, emancipado de la necesidad que rige la materia? Por otra parte, aludir a un supuesto “orden epifenoménico” en cuyo seno lo mental emergería como una mera virtualidad de lo material tampoco explica nada. No define adecuadamente en qué consiste un epifenómeno, término que más bien evoca un “concepto paraguas” destinado a condensar nuestra ignorancia.

La cuarta versión del dualismo psicofísico la formuló magistralmente Platón: lo mental *controla* lo físico. Se reconoce la autonomía de lo físico en el ámbito de la materia inanimada y de los seres vivos no racionales, pero en el caso de la especie humana se decreta que el nivel mental/psíquico ejerce una causalidad “de arriba abajo” sobre el orden físico. El cuerpo sirve abnegadamente al alma. Lo físico pertenece a un nivel de realidad *inferior* a lo mental, mientras que lo psíquico se halla hermanado con el cosmos divino. El problema fundamental de esta posición salta a la vista: ¿cómo interaccionan exactamente lo físico y lo mental? La certidumbre de que existen *objetos inteligibles*

(números, formas matemáticas y lógicas...) y no sólo *objetos sensibles*, ¿permite, por sí sola, postular dos mundos separados y, más aún, conceder una prioridad causal al cosmos inteligible?

El quinto tipo de dualismo psicofísico podríamos calificarlo de “dualismo interaccionista”. Su máximo exponente es Descartes. Figuras como el gran neurofisiólogo australiano Sir John Eccles se habrían adherido a una posición notablemente similar a la tesis cartesiana de la dualidad de mundos y de su interacción continua. Pero, nuevamente, y a pesar de los encomiables esfuerzos del propio Eccles por ofrecer un modelo persuasivo sobre cómo se produce la interacción entre el alma y el cuerpo, no resulta exagerado sostener que todos estos conatos de fundamentación científica y filosófica han sido infructíferos. Por ejemplo, Eccles sostuvo la plausibilidad de una interacción entre unidades neurales (“dendrones”, esto es, conjuntos de dendritas apicales de las células piramidales de las láminas V y III-II como unidades receptoras básicas) y unidades mentales (denominadas por él “psicones”). Cada psicón contendría experiencias mentales características y se uniría a un dendrón. Esta tesis exhibe dos problemas básicos: en primer lugar, por su propia naturaleza se revela incontestable (con la misma legitimidad podríamos postular un psicón por cada dendrón o un único psicón que condensase la totalidad del mundo mental); en segundo lugar, hipostasía lo mental como una sustancia en paralelo, para cuyo acceso sólo cabría un método introspectivo difícilmente verificable.

Aunque el argumento de autoridad es el menos autoritativo de los argumentos, el hecho de que eminencias de la neurofisiología como Sherrington, Penfield y Eccles se hayan inclinado por tesis dualistas implica que estas ideas no son tan descabelladas como parece, *prima facie*, desde una perspectiva científica. En cualquier caso, el problema principal del dualismo estriba en su incapacidad para ofrecer una explicación satisfactoria de cómo se produce la interacción mente-cuerpo. Algunos dualismos postulan una evolución de lo mental en paralelo a la que acontece en la esfera de la materia. Así, para Sir Charles Sherrington lo energético (el binomio materia-energía: el mundo físico, en definitiva) y lo mental existen *ab initio*, y en un momento dado convergen, tal y como propone en su obra *Man on His Nature*. Esta óptica parte del supuesto de que la mente sólo puede proceder de la mente, no de la “no-mente” (la “energía” en sentido físico). Algunas preguntas legítimas que se podrían efectuar son las siguientes: ¿evolucionará lo mental hacia un estadio ulterior? ¿Cómo se sincronizó exactamente la evolución de ambos mundos? ¿Por qué concurrieron en el Paleolítico superior y no en otro momento? ¿Se cumplió un plan, una teleología?

La mayoría de los dualismos se ven obligados a postular que lo mental o bien *ha existido siempre* o bien ha sido creado por un ser sobrenatural en un instante de la evolución. Este enfoque se expresa de manera privilegiada en el *pampsiquismo* de autores como William Clifford y Teilhard de Chardin. Según esta teoría, “peligrosamente” próxima a un monismo espiritualista, aun afanada en preservar la sustantividad de la materia, lo psíquico late ya en organizaciones materiales elementales, y se despliega progresivamente hasta alcanzar su cima en la conciencia humana. De hecho, en un futuro se manifestará en niveles superiores de conciencia, eventualmente en lo que célebre jesuita francés llamó “Punto Omega”. Sin embargo, esta vinculación indisoluble entre lo físico y lo psíquico, como si en toda estructura física reverberaran destellos de psiquismo, y lo físico y lo espiritual jamás se desacoplasen, sino que consistieran en dos dimensiones indisolubles, a modo de “siamesas forzadas”, ¿resulta legítima? ¿Existe psiquismo en un electrón? Parece que no, a menos que se ofrezca una definición tan laxa de psiquismo que en realidad no signifique nada.

El dualismo se enfrenta a dificultades muy graves, casi insalvables, pero goza de no pocos puntos a su favor. Uno de ellos reside en la aparente imposibilidad de discernir una explicación científica para los *qualia*, como por ejemplo el color azul. ¿Cómo dar cuenta, objetivamente, científicamente, causalmente, de lo que significa *percibir algo como azul*? ¿Es suficiente proporcionar datos sobre la frecuencia electromagnética de las ondas luminosas que me permiten captar una imagen como azulada? ¿Recoge lo que significa *que yo perciba algo como azul, o que perciba tal cosa como dolorosa*? Por el momento no contamos con una solución satisfactoria a este “abismo explicativo” que se yergue entre lo objetivo y lo subjetivo, pero no parece disparatado sostener que la ciencia lo superará en un futuro cercano, al desentrañar el modo en que genética, ambiente y sistemas neurales provocan que el sujeto perciba lo que percibe. Prácticamente cualquier individuo en cualquier cultura entiende lo mismo por “verde” y por “azul”, con independencia del término lingüístico que emplee para referirse a estos colores. Por tanto, es razonable pensar que cada color activa una región específica del cerebro de manera análoga en cada sujeto consciente. De hecho, el argumento más sólido en defensa del dualismo no es el carácter hipotéticamente inasequible de los *qualia* para la intelección científica del mundo, sino el enigma de la conciencia, de la explicación del *yo*, del “sujeto”: ¿quién percibe; quién desea; quién decide ejecutar tal o cual movimiento sin que medie un estímulo reflejo; quién piensa; quién actúa...? ¿Basta con afirmar que una estructura cortical concreta se alza en la cúspide de un mecanismo de procesamiento jerárquico de la información? ¿Es legítimo sostener que una estructura cortical, o un sistema de redes neuronales, o la sincronización de distintas áreas cerebrales, se identifican con lo que normalmente entendemos como *yo*?

Parece existir, en definitiva, una profunda diferencia entre el mundo objetivo y el subjetivo, trazado por mi *yo*, por mi facultad de percibir, por mi autoconciencia...: por mi interioridad. ¿Puede la ciencia penetrar en esta dimensión? Las regiones cerebrales encargadas de procesar determinadas funciones actúan como *condiciones necesarias*, pero no está claro que constituyan *condiciones suficientes* para las funciones más elevadas del psiquismo humano (al menos habría que probarlo científicamente).

Sed contra, cabe oponer al dualismo las siguientes consideraciones:

- 1) La neurociencia es una disciplina joven. Es cierto que ignoramos muchas cosas, pero esta evidencia no implica necesariamente entonar un “*ignorabimus*” desesperanzado. No cabe descartar que, en un futuro, se descubran nuevas propiedades de los sistemas cerebrales capaces de aportar luces inopinadas sobre estos problemas.
- 2) El dualismo no se armoniza fácilmente con la teoría de la evolución. Habría que postular una evolución sincronizada (¿por quién?; ¿cómo?) entre lo físico y lo mental para conjugar ambas perspectivas, pero este anhelo requiere de otra hipótesis que, por su naturaleza, resulta incontrastable.
- 3) La complejidad cerebral permite sospechar que las funciones psíquicas más elevadas cosechan el fruto de la sofisticación de las redes neuronales a lo largo del proceso evolutivo, sobre todo a nivel cortical.

- 4) La ciencia parece abogar por una concepción unitaria de la realidad, lo que no equivale a optar por un drástico reduccionismo al sustrato atómico, sino a admitir la existencia de niveles emergentes que no se reducen a la suma de sus respectivas partes (a causa de las interacciones que surgen entre ellos).
- 5) La ciencia ha borrado paulatinamente fronteras entre órdenes de realidad que parecían inconmensurables. Así, y frente a posiciones vitalistas que postulaban un “principio” para la vida sustancialmente diferenciable de los cánones rectores de la materia inanimada, la elucidación de la estructura del ADN en 1953 por Watson y Crick, y el descubrimiento de su papel como “clave de la transmisión de la vida”, han puesto de relieve que cabe una explicación puramente fisicoquímica para el orden biótico. El hecho de que aún no poseamos una justificación convincente del origen de la vida a partir de la materia inerte no conculca este planteamiento, pues a nivel estructural y funcional, la vida opera por mecanismos inteligibles fisicoquímicamente, sin que se precise asumir una óptica distinta.
- 6) El dualismo postula un mundo que escapa del control objetivo de la ciencia. ¿Quién entendería ese hipotético orden mental, sustancialmente distinto del ámbito de la materia? ¿En virtud de qué metodología? Se corre el peligro de caer en un nuevo oscurantismo que acepte fuerzas esotéricas, desafiantes a la intelección racional del universo.
- 7) El dualismo viola el principio de conservación de la energía: si lo mental actúa sobre lo físico, debe hacerlo mediante el intercambio de energía, pero la energía en el sistema-mundo permanece constante: ¿crea la mente energía *ex nihilo*?
- 8) La objeción más seria al dualismo quizás estribe en constatar que, en realidad, no explica nada, pues “hipostasía” el conjunto de todos aquellos fenómenos no esclarecidos físicamente y los eleva a la categoría de mundo en paralelo.

B) *Monismo psicofísico*

El monismo psicofísico postula la existencia de una única sustancia o mundo. Dentro de él caben dos opciones principales:

- 1) Todo es mente (idea).
- 2) Todo es materia-energía.

La tesis de que todo consiste en *mente*, en *idea*, converge con lo que generalmente se llama “idealismo”. Esta posición exhibe, a su vez, dos formas fundamentales. La primera sostiene que la materia es ilusoria. Así, para George Berkeley, “*esse est percipi*”, y la materia no existe más que como percepción subjetiva. El problema de este planteamiento reside en la imposibilidad de refutarlo. Incurre en un solipsismo flagrante, pues ni siquiera puede garantizar la existencia de otras mentes. Es tan improbable e inverosímil que su aceptación frustraría la empresa científica. Parte de un entendimiento radicalizado del *cogito, ergo sum* cartesiano como única certeza viable, e impide, severamente e inútilmente, el diálogo intelectual y el progreso científico. Por otra parte, ¿cómo explica esta postura la evidencia de que mi mente *experimente afecciones*, si el mundo externo es ilusorio? ¿Qué recibe? ¿Productos de su propia hechura? ¿Por qué capta unos productos y no otros?

En una versión más refinada del idealismo, la de Fichte, Schelling y Hegel, la materia representa un despliegue de la idea, que se autoenajena en el espacio y en el tiempo para alcanzar una comprensión más profunda de sí misma y eventualmente retornar a sí como espíritu absoluto. El idealismo, sin embargo, jamás ha explicado adecuadamente cómo es posible que la idea adopte una constitución espacio-temporal, material, energética. Lo da por supuesto, como si respondiera a un privilegio de la idea en virtud de su omnipotencia, de su principialidad, pero no lo justifica de modo convincente.

De acuerdo con la versión materialista del monismo, lo único que existe es la materia, en crecientes grados de complejidad. Caben cuatro formas principales de materialismo. Para el materialismo eliminativista, lo mental es ilusorio. Un ejemplo de esta posición nos lo brinda la “neurofilosofía” de Patricia Churchland. Según este enfoque, los enunciados de la “psicología popular” han de suprimirse en aras de un entendimiento puramente neurofisiológico, apto para desterrar todo viso de “autonomía sustantiva” de lo mental con respecto a lo físico. Aspectos como los *qualia* o la conciencia remitirían, en realidad, a “psicología popular”, precientífica, cuyo destino la aboca a su superación definitiva por las afirmaciones “positivas” de las neurociencias. En el caso del conductismo de autores como Watson y Skinner, no existe la mente: tan sólo conductas que obedecen a patrones concatenados de estímulos y respuestas. Para el conductismo, la mente entraña una especie de caja negra de la que “enigmáticamente” surgen respuestas determinadas, no siempre con relación a uno u otro estímulo. El problema del conductismo es bien conocido: la revolución cognitiva ha puesto de relieve que no cabe explicar la mente desde un entrelazamiento de estímulos y respuestas reforzadas mutuamente, porque posee ya unas propiedades intrínsecas, una organización que la capacita para contemplar el mundo de un modo u otro. Sin apelar a lo mental, a los “estados internos”, no es posible justificar científicamente la conducta. Por su parte, el materialismo eliminativista se nos antoja tan simplista como el idealismo tosco y radical de Berkeley. No explica nada, y soluciona el problema mediante su eliminación, actitud difícilmente conciliable con la ciencia y con su progreso.

Para el materialismo reduccionista, lo mental existe, pero es de naturaleza física. Esta postura no niega la conciencia, ni los *qualia*, ni los estados mentales en general, sino que postula la posibilidad de ofrecer una explicación estrictamente científica, “materialista”, de estos fenómenos. Epítomes ilustres de esta teoría los encontramos en el trabajo de autores como Epicuro, Hobbes o, más recientemente, el neurofisiólogo Karl Lashley. El problema de esta tesis es nítido: la explicación a la que apela no se ha logrado aún. Esta tardanza, esta dilación inocultable de una respuesta prometida con tanta frecuencia y presagiada con tanta premura, ¿no exhibe una confianza excesiva en el poder

explicativo de la ciencia, cuando los avances en la comprensión de la conciencia han sido muy escasos, pese al formidable desarrollo de la neurociencia y de técnicas como las de neuroimagen? Además, ¿cómo explicar “la perspectiva de la primera persona”, el hecho de que yo perciba de tal o cual manera?

Para el monismo neutral, lo físico y lo mental constituyen dos aspectos de una misma realidad. Un exponente señero de esta óptica es Spinoza: el alma no es sino la idea del cuerpo. La conciencia no es una realidad primaria, sino un modo de ser de la única sustancia, por lo que su postura se acerca más al materialismo que al idealismo. Nuevamente, asistimos a una explicación demasiado fácil, casi ingenua. De hecho, explica poco o nada. Reduce el misterio de la interacción entre lo mental y lo físico a una cuestión lingüística o, como mucho, epistemológica. En el caso de Spinoza, para quien el alma es la idea del cuerpo, cabe preguntarse: ¿qué o quién *crea esa idea*?

Una versión más sofisticada del materialismo la discernimos en el denominado “materialismo emergentista”, para el que lo mental representa un conjunto de funciones o bioactividades cerebrales emergentes. Esta posición converge, de modo innegable (soslayarlo nos llevaría a engaño), con el epifenomenismo (la mente como manifestación “elevada” de la materia). Un exponente de esta tesis es el epistemólogo argentino Mario Bunge. Según él, en los sistemas complejos “emergen” propiedades que no son reducibles a la suma de las partes que lo componen (por ejemplo, un sistema biológico con respecto a uno físico). En términos generales, parece la formulación más prometedora dentro del materialismo, pero resulta aún incompleta y excesivamente vaga. No explica exactamente cómo ni por qué emergen esas propiedades. No responde con soltura a preguntas como las siguientes: ¿por qué contemplamos distintos niveles en la realidad? ¿Se trata de un problema puramente epistemológico o transparenta una verdadera dificultad ontológica? ¿Por qué no es posible *reducir* la explicación al mero concurso interactivo de las partes? ¿Emergerán aún nuevas propiedades, o se ha detenido el proceso evolutivo?

Cuando hemos afirmado que las dos soluciones principales al problema mente-cerebro son el dualismo y el monismo hemos pecado de imprecisión. Existen, en realidad, más posibilidades, incluso infinitas, según cuántos mundos se postulen para descifrar este inhóspito arcano. Cada uno es libre imaginar tantos mundos como desee, siempre y cuando extraiga, congruentemente, todas las consecuencias derivadas de su planteamiento. Pero, como es lógico, cuantos más mundos se conjeturen, más improbable resultará la explicación. Así, Sir Karl Popper abogó por una especie de “trialismo”, la existencia de tres mundos: el mundo de los cuerpos físicos, el mundo mental o psicológico y el mundo que comprende los productos de la vida humana. Sin embargo, la tesis de Popper no sólo complica innecesariamente el problema (no está claro por qué distinguir entre el primero y el tercero de los mundos: los productos de la vida humana son entidades físicas generadas por la mente, y no sustancias que pertenezcan a un orden distinto de la realidad), tanto que la célebre navaja de Ockham (“*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”) la descarta de modo casi automático, sino que no argumenta adecuadamente cómo interaccionarían los hipotéticos tres mundos. Popper, de ser coherente con su tesis, se vería obligado a triplicar mundos e interacciones, mas ¿por qué no cuatro, o cinco, o n mundos, según nuestras necesidades explicativas?

Por otra parte, y aunque no multipliquen infructíferamente el número de mundos, las explicaciones que apelan al indeterminismo cuántico (como la de Sir Roger Penrose) son estériles, pues carecen de un significado neurobiológico nítido. Ignoran la asimetría

de niveles que escinde el plano subatómico de los sistemas vivos¹⁰⁵. Además, la indeterminación cuántica no tiene nada que ver con la conciencia. Incluso si la conciencia no estuviera determinada físicamente, como propone el dualismo, no podríamos negar su “determinación mental” por un “sujeto” que, aun hipotéticamente “libre”, condiciona el desarrollo espacio-temporal del mundo gracias a su elección, y no sobre la base de posibilidades aleatorias. La determinación sería intencional (o “espiritual”, dado el carácter esencialmente confuso del concepto de “intencionalidad”, de uso tan frecuente entre los filósofos), no causal, pero no cesaría de existir como determinación. La cuántica alude a una indeterminación fundamental en la estructura de la materia, pero no niega la causalidad material: simplemente la deja indeterminada en sus niveles básicos. Para la cuántica existe causalidad en sentido físico, no intencional. Además, la indeterminación no implica irremisiblemente libertad, es decir, “autodeterminación”.

En lo que respecta a los enfoques funcionalistas, como el clásico de Hillary Putnam, que conciben la mente como un *software* computacional aplicado a un *hardware* (el cerebro), es preciso percatarse de que muchas de estas propuestas no sólo se muestran incapaces de efectuar afirmaciones neurobiológicas significativas, sino que se desligan por completo de la perspectiva biológica, y ello por dos razones fundamentales:

- a) Un sistema vivo se autoprograma en virtud de su interacción constante con el medio. Un computador ha sido programado por su artífice, y no interacciona con el medio: no experimenta modificaciones no previstas, potencialmente, en el algoritmo inicial. Por tanto, no evoluciona, no es “plástico”, al menos por ahora. Quizás debamos esperar a la computación cuántica...
- b) Existe una diferencia nítida entre la sintaxis (operación con signos para construir fórmulas bien formadas) y la semántica (comprender un significado). El experimento de la habitación china de Searle lo ha puesto de relieve de manera sumamente gráfica.

Ninguna explicación proporcionada hasta ahora resuelve el problema mente-cerebro. Científicos y filósofos han de mostrar humildad y reconocerlo con honestidad y prudencia. Sin embargo, cabe mencionar ciertas consideraciones conclusivas que, a nuestro juicio, “condensan” tanto el *status quaestionis* como las perspectivas de futuro que se abren para el esclarecimiento de este fascinante enigma:

- 1) La neurociencia aún debe avanzar mucho. Se trata de una disciplina muy joven en comparación con otras (nació, *stricto sensu*, en los años ‘60), si bien la información que ya nos ha suministrado el estudio científico e interdisciplinar del sistema nervioso se revela sumamente evocadora para cualquier reflexión de índole filosófica. El cerebro representa la entidad más compleja del universo conocido, dotada de aproximadamente ochenta mil millones de neuronas y unos cien billones de conexiones sinápticas. Constituye el

¹⁰⁵ Habría que matizar esta tesis, al menos en virtud de investigaciones punteras sobre, por ejemplo, la presunta capacidad de la molécula de ADN para discernir entre dos estados cuánticos. En todo caso, parece que, en los niveles ordinarios más relevantes para la ciencia biológica, las propiedades cuánticas no desempeñan un rol central.

resultado de decenas de millones de años de evolución. En el caso de la especie humana, la diferencia filogenética más significativa con respecto a sus ancestros inmediatos reside en el espectacular desarrollo que han experimentado las regiones corticales. Aunque es innegable que la ciencia del cerebro ha protagonizado avances esperanzadores en las últimas décadas, por ejemplo en el estudio de los mecanismos subyacentes a los procesos de memoria y aprendizaje (Milner, Kandel...) sustentados sobre la plasticidad neuronal (reforzamiento/debilitamiento de las conexiones sinápticas), o en la investigación en torno a sistemas sensoriales específicos, nuestro entendimiento es aún precario para la magnitud del desafío. Un interrogante paralelo, hoy por hoy insoluble, consiste en preguntar si el limitadísimo radio de nuestra comprensión de la mente humana permanecerá siempre en niveles tan restringidos: ¿resolverá la ciencia todas las grandes cuestiones que ha alumbrado la curiosidad humana, o este afán es utópico, y la sombra de la ignorancia jamás se desvanecerá por completo de nuestra historia?

- 2) La neurociencia necesita desarrollar una teoría más profunda y sofisticada sobre la relación entre la parte y el todo en el cerebro humano. Las modernas técnicas de neuroimagen han desvelado el papel clave que desempeñan determinadas áreas en la ejecución de ciertas tareas del psiquismo humano, pero ¿cabe decir, por ejemplo, que el córtex prefrontal “decide”? ¿Cómo se integra una región concreta en el conjunto de la dinámica del sistema nervioso? Este interrogante requiere también de una correcta clarificación filosófica y epistemológica, cuyas enmarañadas discusiones muchas veces han oscurecido el problema en lugar de iluminarlo de manera provechosa.

- 3) El dualismo no constituye una tesis disparatada, sino que responde a una problemática real: la conciencia, que engloba la percepción de los *qualia*, el poder de abstracción de la mente, de interrogación, de concebir entidades que desafían la naturaleza del orden material (negaciones, infinitud...), la fuerza de la voluntad..., se alza como un enigma, y no se acomoda fácilmente a la explicación objetiva, causal, “científica” del mundo. No es de extrañar que eminentes neurocientíficos como Sherrington, Penfield o Eccles hayan abrazado esta opción. En cualquier caso, la plausibilidad o, mejor dicho, la legitimidad del dualismo no es óbice para admitir que esta postura se enfrenta a un reto desbordante: justificar cómo se “sincronizaron” materia y mente para que, en una etapa de la evolución (seguramente ya en tiempos del hombre de Neanderthal), naciera la conciencia humana. Además, *a priori* parece deseable una explicación unitaria de la realidad que reconozca, sí, la existencia de niveles y la imperiosa necesidad de respetar su autonomía (lo físico, lo químico, lo biológico, lo social...), pero se muestre también capaz de elucidar los puentes que los vinculan de forma inextricable. Dicha explicación unitaria pecaría de simplista si pretendiera explicar lo social únicamente desde factores biológicos, pues esta tentativa conllevaría ignorar una evidencia: en los sistemas más complejos priman factores y principios rectores que no se pueden esclarecer sólo desde las leyes vigentes en los sistemas “infraestructurales”.

- 4) La teoría de la evolución ofrece el marco de comprensión global para situar el problema en sus justos términos, pero sirve de poco si no se concretan los mecanismos específicos subyacentes al surgimiento de las funciones más elevadas del psiquismo humano. De hecho, autores como Chalmers han puesto de relieve la incapacidad de una perspectiva puramente evolucionista para distinguir entre un agente consciente y un *zombie* que simulase ser consciente. El materialismo evolucionista debería proporcionar una explicación neurofisiológica de lo consciente. Además, existe un gran debate en torno a los mecanismos rectores del proceso evolutivo. La síntesis neodarwiniana habla de una combinación de mutaciones genéticas al azar (fuente de la variación) y selección natural (“filtro” de esas variaciones), pero ¿basta con este binomio? La respuesta a este interrogante dista de haber alcanzado un grado aceptable de consenso. Propuestas recientes como la “*facilitated variation*” de Kirschner y Gerhart, las teorías de la “evo-devo” y, en general, todos los planteamientos basados en el estudio de la epigenética y de la biología del desarrollo confieren mayor importancia al rol desempeñado por el organismo en el “control” de las variaciones (en la expresión fenotípica de un determinado genotipo influiría la actividad del individuo). Queda mucho por elucidar sobre las fuerzas de la evolución de las especies.

- 5) Nuestro concepto de materia, en especial de las propiedades de los sistemas biológicos más evolucionados, resulta aún incompleto. La vida estriba únicamente en materia, tanto estructural como funcionalmente. De hecho, la función apela a la actividad que presenta una determinada estructura, posible gracias a sus características constitutivas. Sin embargo, el orden biótico se halla regido por una serie de principios nuevos que obligan a tomarlo como una entidad de suyo, no reducible a puros mecanismos físicos. Parece, por tanto, que la ciencia nos exhorta a desarrollar un concepto más “profundo” de la materia. Por ejemplo, y desde la perspectiva de la mecánica cuántica, ¿qué es la luz: una onda o una partícula? Consiste en una dualidad, inasible para las categorías ordinarias de la ciencia. Nuestros conceptos se muestran demasiado angostos para expresar la extraordinaria complejidad de la materia. Cabe la esperanza, eso sí, de que la ciencia no cese de brindarnos consideraciones cada vez más luminosas sobre la naturaleza de la materia.

- 6) Lo cierto es que resulta coherente con la ciencia contemporánea desarrollar un concepto muy elevado de las virtualidades de la materia en su evolución en el largo curso del tiempo. La vida es materia, pero dotada de un grado de complejidad muy superior al que posee la materia inanimada, lo que le otorga mayor funcionalidad y resortes más amplios de autonomía. Por tanto, una óptica unilateralmente mecanicista, cuyas formulaciones no tengan en cuenta la especificidad de lo vivo, es insuficiente. Lo que llamamos “mente” no es sino el límite de la materia, esto es, aquel estado en cuyo seno “lo funcional” se emancipa progresivamente de lo estructural, como se comprueba en el caso de las formas puras que nos descubren las matemáticas: un triángulo representa un límite ideal, pues no existe materialmente. Lo mental, en el caso del ser humano, jamás emerge como “mente pura”, sino como materia revestida de una gran complejidad y funcionalidad. Con el origen de la conciencia parece haberse rasgado, aun tímidamente, un “velo de Maya” en la

trama evolutiva, gesta que nos permite contemplar un universo de permanencia: el de las formas, el de los conceptos, el de las ideas; el del pensamiento, al fin y al cabo, cuya autonomía desborda la rigidez (incluso si admiramos también su exquisita complejidad) de la materia. Las limitaciones de nuestro actual concepto de materia hacen que todos los intentos de solucionar el problema mente-cerebro hayan sido prematuros. Mientras no dispongamos de una noción más profunda y sofisticada de la naturaleza de la materia, sobre todo del tránsito desde la materia inanimada hacia la viva (el enigma del origen de la vida), no podremos aspirar a resolver el misterio de la estructura y el funcionamiento del órgano más complejo de la evolución.

- 7) Que el mundo consista en materia en evolución no impide constatar que exista algo permanente, como las verdades lógicas y las formas matemáticas. De hecho, la materia en evolución se somete a un orden persistente de leyes fundamentales, así como a leyes específicas que surgen a nivel local, por ejemplo en los sistemas biológicos. La mente humana es capaz de descubrir esas leyes, esto es, de conocer una verdad permanente, “un espíritu”, en el sentido de forma, principio de inteligibilidad: la lógica del universo, objeto de la ciencia. La perspectiva tradicional resulta válida siempre y cuando convengamos en denominar “espíritu” no a una sustancia paralela y cuasi fantasmagórica, de tipo cartesiano, sino notablemente al sistema nervioso humano en un elevadísimo grado de desarrollo, cuya sofisticación nos permite conocer verdades que no se infieren sólo empíricamente (las lógicas y matemáticas), así como crear nuestro propio mundo humano. Esta última facultad la palpamos en ámbitos como el arte, la política y la fantasía: “mundos” dentro del mundo. Por cuanto lo mental/espiritual constituye el límite de la materia, aún no lo hemos agotado: no hay razones para oponerse a una “evolución mental”, fenómeno que ya acontece, gracias al progreso intelectual de la especie humana.
- 8) Respecto a la tarea de la filosofía, esta disciplina debe escuchar a la ciencia, cuyo método para estudiar la materia se ha revelado como el más eficaz, pero ha de sentirse conminada a reflexionar en un plano más genérico y creativo. La filosofía debe proponer, no dogmatizar. Sin embargo, no puede eludir abordar una reflexión sobre la realidad como un todo, en la que se servirá de las conclusiones de la ciencia, aun consciente de la provisionalidad de muchos de sus enunciados. La filosofía plantea preguntas, clarifica conceptos y amplía el plano de reflexión (por ejemplo, al introducir consideraciones sobre aspectos sociales, históricos, etc.), pero no puede competir con la ciencia a la hora de ofrecer explicaciones sobre la estructura y el funcionamiento del universo, tampoco del cerebro. La ciencia, de hecho, es la hija predilecta de la filosofía. Nació en su seno. Fue la magnitud de muchas preguntas sobre la naturaleza de la realidad perfiladas por la filosofía lo que prendió la mecha de la indagación científica del cosmos. La filosofía, cuando se afana en explicar la estructura y el funcionamiento del universo, cede el testigo a la ciencia. La filosofía deberá ponderar, de manera creativa, el significado de los descubrimientos científicos para el ser humano (en su existencia individual y colectiva). La ciencia no nos proporciona un modelo sobre cómo hemos de organizarnos políticamente, ni sobre cómo debemos orientar nuestras vidas.

La ciencia no nos brinda una ética, por lo que el cometido más propio de la filosofía (comprender y crear, interpretar el pasado y alumbrar el futuro) no se extinguirá, al menos por ahora.

9) Explicar la estructura y el funcionamiento de un fenómeno no agota su comprensión: existe siempre un *plus*, un inexorable potencial interpretativo. Todo conocimiento aviva nuevas preguntas. Explicar el origen de la conciencia no implica comprender cabalmente todas sus posibilidades ni asumir una perspectiva radicalmente determinista. De forma análoga, la ciencia no demuestra que yo no sea libre, pues puedo concebirme como libre (y, en ese sentido, *soy ya* libre al imaginarme como tal). Lo que la ciencia desvela es la enorme plasticidad del cerebro, su vasta capacidad de aprendizaje, la influencia del medio, de la dotación genética, de aspectos aleatorios..., pero no una explicación unívoca apta para predecir qué decisión me hallo abocado a tomar. En el amplio margen de acción que nos proporciona el conocimiento sobre nuestra constitución física *soy libre*. Además, desentrañar la estructura y el funcionamiento de la mente humana por procedimientos científicos no anula su valor, su grandeza, su “excepcionalidad”: muy al contrario, nos permite comprenderla mejor y “admirarla” aún más. Contribuye a mostrar su complejidad exuberante y el amplísimo elenco de posibilidades de acción que nos confiere. La propia ciencia da cuenta del asombro que suscita la mente humana (Gerald Edelman define la conciencia como una realidad “más ancha que los cielos”)¹⁰⁶. En palabras de Pascal: “el hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa”¹⁰⁷.

10) Por tanto, el problema mente-cerebro deberá resolverse científicamente. Compete a neurocientíficos, neurólogos, psicólogos, científicos cognitivos... Sin embargo, los filósofos no han de enmudecer como espectadores pasivos, sino meditar con hondura sobre el significado de los hallazgos científicos de cara a la orientación de la vida humana, así como plantear preguntas metodológicas y estratégicas sobre enigmas aún latentes. La filosofía ha de aceptar los resultados de la ciencia, pero no tiene por qué limitar su campo de ponderación a lo que las ciencias le revelen, pues semejante sumisión a los dictados de las evidencias empíricas no siempre resulta provechosa e iluminadora para aspectos como la ética, la política, el arte, la óptica existencial, etc. La humanidad se encuentra llamada a reflexionar sobre cómo usar las excepcionales capacidades de su mente para crecer en el terreno ético.

¹⁰⁶ Cf. G. Edelman, *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*.

¹⁰⁷ B. Pascal, *Pensamientos*, B 347.

MATHEMATICS AS “RATIONALIZED IMAGINATION”¹⁰⁸

1.1.1. Mathematics as “rationalized imagination”

Science, our preeminent instrument for deciphering the secrets of the world, enjoys the most rigorous and universal language known to the human mind: the language of mathematics. In its conciseness, deductive power and facility for combination the vagueness and absence of economy that so often darken our natural languages yield to a limpid manifestation of rationality. This incomparable capacity for expressing complexity through simplicity allows mathematical structures to unveil the deepest connections between the premises and the consequences. Thus, unforeseen implications emerge, and the joint force of symbolic imagination and logical inference open the most fertile windows for the human spirit.

For centuries, mathematics has been considered the purest expression of intelligence, where ideals such as clarity and rigor can shine freely, and it is not surprising that many scientific and philosophical disciplines have been striving to emulate such a high degree of certainty. Descartes aimed to build a mathematical philosophy and Spinoza sought to deduce the universal truths of metaphysics and ethics *more geometrico*. A similar aspiration permeates the work of Leibniz and, in general, that of the great rationalist philosophers. The analytic tradition contributed to the recovery of an appreciation of the accuracy that mathematical reasoning can imprint on philosophical reflection.

Indeed, the principal and most challenging questions of a theory of knowledge appear with all their power when one investigates the foundations of mathematics. Hence, delving into the questions discussed by the philosophy of mathematics can in fact allow us to examine some of the most important problems of epistemology.

Broadly speaking, it can be said that mathematics stands as a synthesis of reason and imagination: of reason, because it aims to deduce the truth of its propositions from a coherent group of axioms that justify the correction of its statements; of imagination, because from Antiquity it has dared to explore entities that challenged the deepest foundations of an ordinary understanding of reason (such as the so-called “irrational numbers,” like $\sqrt{2}$) and reality (as the imaginary unit $\sqrt{-1}$, which postulates a number impossible to build according to the patterns of real numbers). Moreover, mathematics shines as the expression of the most genuine power of human thinking, of that which can be conceived even if it does not exist, as long as it is capable of generating formal consistencies. In its perfection and universality it is possible to admire Descartes’ most accomplished *Mathesis universalis* and Leibniz’s *Characteristica universalis*.

This paradigm may provide a useful framework for addressing the question about the relation between mathematics and reality, which is intimately connected with the nature of mathematical structures as creations or discoveries of the human mind. If mathematics is unveiled by our spirit, as Plato thought, it reflects the deepest essence of reality, designed in accordance with mathematical principles; if it constitutes a fruitful

¹⁰⁸ Extraído de *The integration of knowledge* (Peter Lang, 2020), 5.1.

and brilliant invention of our mind, it expresses the greatest possibilities of abstraction and imagination that evolution has bestowed upon the human brain. As physicist Paul Dirac wrote, “there is no logical reason why the method of mathematical reasoning should make progress in the study of natural phenomena but one has found in practice that it does work and meets with reasonable success. This must be ascribed to some mathematical quality in Nature, a quality which the casual observer of Nature would not suspect, but which nevertheless plays an important role in Nature’s scheme.”¹⁰⁹

Its effectiveness in the natural sciences is not, however, unreasonable at all; rather, it represents a logical consequence of its versatility as a language that can be potentially applied to the expression of any pattern of relation between objects.¹¹⁰ Contemplated as a potentially infinite set of formal games, it is not surprising that at least one of those possible games can be constructed in order to become capable of grasping, better than others, the structure and action of the physical universe. Of course, indeed it is admirable that several creations of abstract mathematical thinking –from matrices to Lie groups– have found outstanding and unforeseen applications in the description of nature, but one should not forget that many others have not found such a translation into useful physical statements. Certainly, a legitimate question is the following: why some mathematical structures are more suitable than others for modeling the activity of nature?

Thus, there is no reason to hypothesize about a pre-established harmony between mathematics and the physical universe. On the contrary, and perhaps as the best expression of logical imagination, it seems more plausible to believe that mathematics can adapt itself to formalize any potential physical scenario, such that by inventing mathematical structures the human mind is actually discovering itself and the range of its possibilities. Indeed, the very act of deciding to define an axiomatic foundation from which the truth of most mathematical propositions can be inferred shows intriguing glimpses of creativity and inventiveness in the human mind. Unlike nature, which only reveals to us its first principles and “axiomatic foundations” after an arduous empirical inquiry, the fundamental mathematical structures upon which more complex propositions can be based have been selected by the combined power of imagination and logic, of intuition and reason. We have to define them, to conceive of them, to imagine and formalize them. The activity of nature does certainly need laws that select and regulate the potential behaviors of its entities; however, we could have dispensed with looking for more robust foundations of our mathematical knowledge, remaining satisfied with a more intuitive grasping of the validity of the primary geometrical and arithmetic results accumulated since the dawn of the great civilizations. Nevertheless, the evolution of mathematical thought has pointed towards an increasing awareness of the necessity of dealing with the problem of justifying the validity of our knowledge, a difficulty in the resolution of which some of the deepest and more transcendental abilities of the human mind have been put to severe testing.

In any case, mathematics should be regarded as a form of “rationalized imagination,” because reason and imagination need not be seen as opposing forces.

¹⁰⁹ P. Dirac, “The relation between mathematics and physics,” 122–129.

¹¹⁰ This view contradicts Wigner’s famous thesis: “The miracle of the appropriateness of the language of mathematics for the formulation of the laws of physics is a wonderful gift which we neither understand nor deserve. We should be grateful for it and hope that it will remain valid in future research and that it will extend, for better or for worse, to our pleasure, even though perhaps also to our bafflement, to wide branches of learning” (“The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences”).

Indeed, mathematical creativity offers the best proof of their complementarity. Yet, it is undeniable that in imagination one can discern an intuitive element difficult to reduce to a chain of sequential and discursive processes, comparable to those that govern mere logical reasoning.¹¹¹ For, in general terms, any discourse satisfying certain logical rules can be considered as a touchstone of "rationalized imagination." A fictional account, for example, contains objects inserted in a plot that -presumably- does not violate some basic logical laws, so it can be said to possess a "sense." Thus, any reasonable exercise of human creativity can be interpreted as an expression of the same type of intellectual activity that underlies the development of mathematical thought.

The peculiarity of mathematics would not therefore reside in the kind of rules of inference that this discipline of human knowledge employs (since they point, substantially, to the rules of inference common to any valid reasoning) but in the object with which it deals. As in pure logic, in mathematics the degree of abstraction to which the mind subjects the object reaches a maximum, such that in many theories about its foundations it suffices to invoke notions like those of "set" or "category" to establish the principles of arithmetic and geometry, historical pillars of mathematics as we know it. Indeed, throughout the centuries we have been capable of broadening our definition of mathematics so as to attain a higher level of universality and conceptual depth, which, again, can only be contemplated as a progress in the path of rationality. After regarding mathematics, in a rather Aristotelian sense, as merely the study of quantity, we have learnt to explore objects and formal constructions that bear little relation to "quantity" (at least in its ordinary and more intuitive meaning, as that which is immediately countable -one can think, once more, of the imaginary unit-). This movement of the human mind towards the elaboration of more extensive and intensive systems of thought is perhaps the most remarkable feature of our intellectual development.

On account of this, mathematics can be defined as "pure rationalized imagination," given that the nature of the objects addressed by this discourse of thought consists of forms that are maximally abstracted -although deliberately established through a selection of axioms-, referring to the generation and analysis of systems of patterns whose universality achieves the highest conceivable levels and lends itself to an expression in formulae capable of condensing, in a small number of symbols, vast amounts of information.

1.1.2. Brief historical sketch

1.1.2.1. The rationalization of infinity

¹¹¹ As Sir Michael Atiyah writes, "The history of mathematics is full of instances of happy inspiration triumphing over a lack of rigour. Euler's use of wildly divergent series or Ramanujan's insights are among the more obvious, and mathematics would have been poorer if the Jaffe-Quinn view had prevailed at the time. The marvelous formulae emerging at present from heuristic physical arguments are the modern counterparts of Euler and Ramanujan, and they should be accepted in the same spirit of gratitude tempered with caution." ("Responses to 'Theoretical Mathematics: Toward a cultural synthesis of mathematics and theoretical physics'").

Although infinitesimal calculus represents one of the greatest creations of the human intellect, the dawn of modern mathematics and one of the pillars of the scientific revolution, its initial formulations were far from satisfying some elementary criteria of mathematical rigor. The inventive explosion that led to the birth of the differential and integral calculus in the works of Newton and Leibniz immediately generated important applications for the resolution of inveterate mathematical problems, such as the determination of the tangent at a given point or the computation of the area comprised by curved figures. However, this practical effervescence eclipsed almost completely the investigation into its theoretical foundations and, above all, the development of a clear formulation, free of contradictions.

Thus, it is not surprising that a mind as sharp as Berkeley's denounced the metaphysical inconsistencies in which the defenders of infinitesimal calculus fell, perhaps due to an excessive captivation by the practical value of the new discovery, which made them less concerned about the establishment of clear criteria to dispel the shadows of the contradiction. In *The Analyst: A discourse addressed to infidel mathematician*, of 1734, the subtle Irish philosopher points out the undeniable conceptual jugglery of many mathematicians of his time in using infinitesimal calculus. In particular, he calls attention on the problematic and elusive nature of infinity. And, in fact, it was difficult -not to say impossible- to understand the very idea of an infinitesimal, of an infinitely small quantity, smaller than any given or assignable magnitude, yet always greater than zero. Such an evanescent value resembled a mathematical artifice, a phantasy devoid of strong foundations, a spell worked by Newton and Leibniz whose practical utility seemed to exonerate it from complying with the laws of logic. In any case, in Leibniz the concept seems more clearly connected with his metaphysical approach to substance, indivisibility and continuity in nature. For Newton, however, it was primarily associated with his idea of "vanishing quantities," which, according to his celebrated method of fluxions, adopted a rather dynamic character that proved extremely useful for his mechanical investigations into the laws of motion.

Fortunately, nineteenth-century mathematics was able to liberate calculus from its past onerous subjection to the idea of infinity, from which so many theoretical difficulties had aroused. It was thus possible to preserve the valuable Newtonian and Leibnizian creation, but emancipated from the disturbing allusions to infinitesimals and other quasi-mystic quantities. Thus, Weierstrass and Cauchy demonstrated that calculus did not need the notion of infinity *in actu*, as Leibniz probably thought,¹¹² but that a correct understanding of the ideas of limit and continuity sufficed to firmly establish the pillars of such a brilliant mathematical invention. Indeed, the centrality of the concepts of limit and continuity for the elaboration of the theoretical framework of calculus seems to have been glimpsed by Newton in his *Principia Mathematica* (see I, section I: "quantities, and the ratios of quantities, which in any finite time converge continuously to equality, and before the end of that time approach nearer to each other than by any given difference, become ultimately equal"). The infinitesimals would actually constitute finite quantities, minuscule but different from zero, instead of an actual infinite,¹¹³ which would unleash all kinds of metaphysical speculations, such as those found in Hegel's *Encyclopedia of Philosophical Sciences* (the German philosopher was interested in highlighting how every finite entity contains the infinite; this is a speculation of esoteric resonances, reminiscent of the famous identification of the "macrocosm" with the "microcosm" found in the

¹¹² Cf. C.I. Gerhardt, *Mathematische Schriften* VI, 235. 247. 252.

¹¹³ Cf. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 303.

initiatory and alchemical traditions, which are conceptually close to the metaphysics of classical idealism).

If the mathematical treatment of infinity is independent of the theoretical foundation of calculus, the pertinent question refers to the method that must be used in a rigorous and systematic study of "that which has no end." Here it is possible to appreciate the profound and revolutionary investigations of Georg Cantor (1845-1918), one of the most original and fruitful authors in the study of a concept that has fascinated the human mind since time immemorial, and that still today awakens a mixture of wonder, uncertainty and veneration.

Cantor's work on the nature of infinity can be divided into two main parts: the study of the "transfinite" cardinals (a term introduced by himself, but which is actually synonymous with the less puzzling and enigmatic term of "infinity") and that of the ordinal transfinites. Given the expository primacy of transfinite cardinals, by examining Cantor's inquiry into this type of numbers it is possible to contemplate the principal lines of his conceptual development. The beauty of Cantor's approach lies in its eminently constructive form. From the basic notion of set, as collection of objects, and of number, as normalizing abstraction of the quantity of objects that constitute a set, he was able to design an imposing mathematical construction. In it the infinite does not appear detached from the finite, as an elusive notion that the mind is forced to juxtapose to the finite, but as the natural prolongation of the finite. Thus, the same theoretical foundations that empower us to endow rigor to elementary arithmetic also grant us the conceptual scaffolding of the idea of infinity in its different manifestations.

In one of his seminal investigations¹¹⁴ Cantor offers the following definition of the cardinal number or power: "Power or cardinal number of M is that general idea that, through our active faculty of thought, is deduced from the set M by abstracting from the nature of its various elements and the order in which they are given." As one can see, this definition does not hide major difficulties, because it simply teaches us that the cardinality of a set refers to the number of elements that it has, regardless of the order in which they appear. In other words: each set has a number. It is evident that Cantor takes as a presupposition the existence of this property in any set, but this assumption is as legitimate as the very possibility of counting, which takes us back to the genesis of human mathematical activity. The attribution of a quantitative value to a set therefore arises from the numerical equation of its elements, such that, beyond their individual characteristics, one can commensurate them by assigning a unit value to each one of them. Yet, this process of normalization underpins the essence of any elementary numerical calculation.

What are the properties of cardinal numbers? It is clear that one can carry out additive operations, because it is possible to establish a sequence between them. Such a process of addition must fulfill the commutative property $a + b = b + a$, aside from the associative property $a + (b + c) = (a + b) + c$. In regard to multiplication, Cantor argues that "if M and N are two classes, one can combine any element of M with any element of N to form a pair (m, n); the number of pairs will be the product of the numbers of M and N." And, indeed, one should not forget that a multiplication represents a summation. By multiplying 3 times 5, one is actually adding $3 + 3 + 3 + 3 + 3$, that is, five times three. In combinatorial terms, the expression 2^n must allow us to calculate the number of classes that can be built with n elements.

¹¹⁴ Cf. G. Cantor, "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre."

1.1.2.2. Logicism, intuitionism and formalism

The work of Cantor on set theory not only raised innovative ideas about the concept of infinity, like those of “countable infinities” and “infinities that are greater than others” (as the infinity of real numbers is in comparison to that of natural numbers). Rather, it also stimulated a profound reflection on the foundations of mathematics, opening a vast and brave new world of metamathematical research.

Nevertheless, the possibility of sustaining the formidable edifice of mathematics upon the pillars of set theory had to face the concomitant challenge of solving certain paradoxes that were derived from the notion of “whole.” Therefore, the search for the foundations of mathematics triggered an exciting debate on the very foundations of mathematical reasoning and the objects on which it is based. The strongest of sciences, mathematics, despite remaining enthroned on the supreme seat of accuracy, could not avoid undergoing a rigorous scrutiny of broad philosophical resonances, which revealed the difficulty of finding absolutely unquestionable foundations, authentically primeval and completely purified from any allusion to subjective choice. Although the conclusion that there is a plurality of foundations does not have to affect a significant number of mathematical areas, where researchers continue to achieve important results that, as in ancient times, do not cease to amaze us for their solidity, universality and beauty, the deepest discussions about the nature of mathematics have revealed the limits of the human mind when it tries to find, rather heroically, a final and indisputable foundation on which to establish the activity of reason, also in its purest forms.

Three schools excel in the debate on the foundations of mathematics: logicism, intuitionism and formalism. Let us analyze briefly the principal tenets of the first two positions, as the key ideas of intuitionism will appear in the next section.

For logicism mathematical truths are analytical in the Kantian sense. The gigantic building of mathematics can then be seen as a vast and redundant tautology. Mathematics is based on a series of general laws from which the different truths are deduced. These general laws are actually definitions, which they build their own foundation. They are, therefore, self-referential, and thus respond to a principle of cognitive economy: that of deducing as many truths as possible from as few axioms as possible.

Frege, a conspicuous exponent of logicism, attributes to mathematical statements an existence that is independent of the human mind. Unlike the intuitionists, he thinks that arithmetic (“the queen of mathematics” for Gauss, condensed in the theory of numbers) is analytic, since it would reflect the eternal truths of logic that subsist in some kind of Platonic heaven, alien to the inconsistencies of the mind and the vicissitudes of space and time. Frege is, consequently, an ontological realist (although realism is not a necessary condition for logicism). He thinks that mathematical objects exist independently of the human mind, as possessors of a real reference whose value of truth is guaranteed by the irrevocable laws of logical thought. Thus, mathematics can be deduced from logic; it is higher-order logic. Of course, the most accurate expression of this perspective is found in the *Principia Mathematica* of Whitehead and Russell, the quintessence of the project of reducing mathematics to logic. The truth of mathematical statements thus yields to the truth of logical statements, and these, in turn, cannot be based on any previous truth, but stand as genuine unmoved prime movers of all reasoning.

According to Frege we can count sets without using numbers; it is enough to compare them with other sets, so as to verify that there is a one-to-one correspondence, that is, that there is the same number of elements in both sets. This is a procedure that Cantor had already used fruitfully in his research on set theory. Thus, A is a subset of B if all the elements of A are in B, and A is a proper subset of B if every element of A is in B and not every element of B is in A. There is no inconsistency in considering an infinite set that is its own subset. Indeed, since Cantor we know that there are more real numbers than natural numbers, so there is no biunivocal correspondence between the set of natural numbers and the set of real numbers. The number of objects in a set can be determined not by vague invocations of the concept of "counting," understood as the intuitive representation according to which I am designating juxtaposed elements (as seems legitimate to do in the intuitionist approach of Kronecker and Brouwer); rather, in logicism computation is reduced to a precise logical operation: that of comparing one set with another to elucidate the relations that connect their elements. Two sets A and B will then be equinumerous if there is a one-to-one correspondence between the objects that fall under their respective domains.

Along these lines, it is, indeed, possible to realize the difficulty of defining one of the apparently most elementary mathematical entities: a number. Of course, any definition in terms of "quantity" (or "measure") adds nothing, because we normally tend to identify numbers and quantities, so this characterization would be tautological. But even an approach based upon set theory does not necessarily help us grasp the more intuitive aspect of a simple natural number, like 1. For what is 1? The remaining natural numbers can certainly be understood in terms of 1 and certain mathematical operations, so the deepest problem lies in unveiling the nature of 1 (leaving aside 0 and non-natural numbers, and the specific nature of mathematical operations like addition and subtraction). So, what is the essence of "1"? Perhaps, and in a rather simplified form, 1 is a mental object that represents a logical relation, or relation of proportionality; a constant. Beyond its utility in counting (one star, one planet...), what I mean by 1 is a logical stipulation, turned into a unit of repetition. I may later make this unit correspond to a measure in a certain frame of reference, but in its purest manifestation it is a relation of proportionality between objects. Thus, if I say that the volume of a sphere equals $\frac{4}{3}\pi r^3$, I am elucidating a constant relation between the radius and the volume, in terms of repeating units $\left(\frac{(1+1+1+1)}{(1+1+1)}\pi\right)$; the fact that these numbers are not rational is not important at this point, as it does not invalidate the basic claim); thus, I am establishing a logical proportionality between the radius and the volume.

The formalist school has close epistemological ties with logicism, although the latent ontological realism of certain authors is attenuated and even absent. For the formalists mathematical statements also obey axiomatic procedures of logical roots, but, generally (at least in the case of Hilbert), it is not usually believed that mathematical objects exist independently of the mind, incardinated in a Pythagorean paradise. Mathematics is simply the result of developing an axiomatic theory, composed of a set of sentences and rules of inference. Again, both are justified by themselves and cannot find their foundation in more basic laws of thought. The axioms, or initial sentences, constitute independent premises and are not deductible from an antecedent truth. The set of axioms that sustains Euclidean geometry is not, of course, necessary. If it were, it would suffice to omit one of the axioms so that the fabulous temple of geometric truths collapsed by succumbing to sound contradictions, but the discovery of non-Euclidean geometries at the beginning of the 19th century highlighted the possibility of negating the fifth axiom,

that of the parallels, without falling into the abysses of contradiction. Geometry is not, therefore, the fruit of any synthetic a priori judgment, blessed with universality and necessity, but rather springs from a free activity of the spirit and responds to merely functional criteria, such as that of deducing the greatest number of truths from the least number of premises (a condition which, as has been argued in the previous chapters, constitutes in our view the quintessence of rationality).

Metamathematics, that is, the study of the properties of axiomatic theories, implies for the formalists the consideration of mathematical activity as a manipulation of signs, guided, of course, by a set of rules. Each branch of mathematics has a vocabulary, a catalog of symbols that can be conjugated by rules. If, for intuitionism, mathematical objects do not dwell on any hidden dimension of reality, but rather emanate from the constructive activity of the mind, as products of the human spirit, formalism offers an interesting synthesis of logicism and intuitionism. It liberates mathematical objects from the reminiscences of Platonic mysticism that still resonate in Fregean logicism, but it nonetheless adopts a perspective that, by giving great importance to the rules of transformation, underlines the analytical properties of mathematical theories. Thus, in this school it is possible to find echoes of the logicist devotion for the study of formal rules and the correct deductive methodologies when it comes to grounding the truth of mathematical statements. The key notion is always that of consistency: the truth of a mathematical theory does not depend on its correct reference to extra-mental objects that justify its truth value from their own ontology but the consistent use of objects and rules, so as to avoid contradiction.

For the formalists mathematical theories do not speak of objects, of external referents to the mere manipulation of rules and symbols; the true object of mathematics resides in a game played with formal rules. By emphasizing the form and diluting the content, the formalists assume an economic ontology, metaphysically neutral and constitutively parsimonious. Mathematical activity then resembles a game that meets certain formal rules, the justification of which resides in a principle of utility, in an updated version of Occam's razor. Mathematics emerges as an enormous deductive system that starts from simple and luminous principles. These principles, together with a set of rules, allow us to transition from one sentence to another, by addressing the form of the statements. However, these rules cannot hide their relative arbitrariness. It is vain to seek an absolute foundation of mathematics, because its most basic rules cannot be referred to some primordial principles. Peano had no choice but to define a series of primary elements (successor function, sum, multiplier, zero number, individual constants...), equivalent to signs of objects, such that by adding axioms, he could deduce the elementary truths of arithmetic. Thus, he reduced arithmetic to a set of axioms applied to a set of signs. For example, one can get any natural number from zero, because it suffices to make a finite number of applications of the successor function.

From the formalist perspective, mathematics can be interpreted as a set of rules, incapable of justifying the ultimate principles through which it operates. The relation of logical consequence, which allows us to preserve the truth value from the antecedent to the consequent and which, therefore, represents the true nerve of logical reasoning, is determined by the logical vocabulary that has been used. The axioms of a metamathematical theory are both axioms and definitions of the primitive symbols contained in them. Thanks to Gödel, we know that there is a limit to any attempt at extending the formalist reasoning to encompass the totality of deducible truths in Peano's arithmetic. By means of finite methods such as those proposed by Hilbert it is impossible to prove the consistency of an axiomatic theory. Therefore, one cannot axiomatize

arithmetic consistently and completely. Furthermore, the consistency of an axiomatic theory cannot be proven from that same theory.

1.1.3. Axioms, foundations and presuppositions

Contemporary mathematics is based on the ZFC axiomatic system (Zermelo-Fraenkel and the axiom of choice), taken as consistent -i.e., free of contradiction-. Therefore, and by virtue of Gödel's first incompleteness theorem, mathematics cannot be complete. Furthermore, and as the second incompleteness theorem highlights, if ZFC is consistent, we cannot prove its consistency. Mathematics is trapped into this impossibility: through purely mathematical methods it is impossible to prove the consistency of mathematics.

ZFC shows that at least two primitive concepts are needed to establish meaningful relations: those of set and membership. The element of a set is not itself a primitive notion, because it can be defined as a subset (and therefore as an actual set). So, it is hard to think that a mind, as high as it could be, would ever achieve a final and absolutely founded explanation of the structure of thought, reduced to a single primitive concept endowed with full explanatory and generative power. In addition to this difficulty, ideas like those of "there exists" and "for each" are taken as self-evident.

The theory of sets of Zermelo-Fraenkel is based upon a series of axioms:

1. Axiom of extensionality: if X and Y have the same elements, then $X = Y$.
2. Axiom of null set: there exists a set with no elements.
3. Axiom of pairing: given any sets X and Y , there exists a set whose elements are in X and Y .
4. Axiom of union: given a set X , the union of all elements of X is a set.
5. Axiom of the power set: given any set X , there exists a set containing all the subsets of X .
6. Axiom of separation: given any set X and any sentence $p(x)$ that is a statement for all $x \in X$, then there is a set $\{x | p(x) \text{ is true}\}$.
7. Axiom of replacement: given any set X and any function f defined on X , the image $f(X)$ is a set.
8. Axiom of infinity: there exists a set X having infinitely many members.
9. Axiom of regularity: any non-empty set X contains a member x such that X and x are disjoint sets.

The axiom of choice establishes that given any non-empty set X whose elements are pairwise disjoint non-empty sets, there exists a set Y consisting of exactly one element taken from each set belonging to X .

The key concept is therefore that of relation between sets (or, more generally, the possibility of establishing relations, as stated in the fourth axiom). Basically, the structure of this axiomatization (similar to that of von Neumann-Bernays-Gödel, although the latter employs the primitive notion of class, which is taken as an even more fundamental concept than that of set) stems from defining the possibilities of extending a set, creating

a third set from any two given sets, joining and replacing sets, forming an empty set, and so on. Thus, the axioms try to justify the possibility of relating sets. Properties like those of infinitization and regularity are present, in fact, in virtually all the axiomatic formulations of set theory (also in Morse-Kelley's).

As arbitrary as the choice of axioms may seem, it is inevitable that the different axiomatizations converge into a series of shared utterances. A fundamental logical structure would prevent us from using any other type of axiomatic set with pretensions of deductive power. In any case, through these fundamental categories, together with logical constants (“no,” “and,” “or,” “if and only if”...; some of them may of course be reduced to others) and certain quantifiers applied to functions and variables, it seems possible to construct logical languages powerful enough to formalize any manifestation of human reasoning. Furthermore, the quantifiers of first-order propositional calculus can be subsumed into a basic prototype, from which the others can be derived, given that the system must have complete deductive power. Thus, if we choose “all” as the most primitive quantifier, in combination with the fundamental logical constants it is possible to deduce the meaning of “everything,” “nothing” and “something” in this way: “everything” follows immediately from the concept of “all;” “nothing” can be interpreted as meaning that all the elements do not have a certain property $P(x)$ ($\forall x \neg P(x)$), and “something” as implying that not all the elements do not have a certain property P ($\neg \forall x \neg P(x)$). Likewise, if the primitive quantifier were “nothing” or “no element,” “all” or “everything” could be expressed as “there is nothing (i.e., no element) that does not have...” and “something” as “there is not ‘nothing (i.e., no element)’ that does not have.” From the primitive notion of “something,” “nothing” can be understood as “there is not something (i.e., some element) that has,” and “everything” as “there is not something (i.e., some element) that does not have.” Modal adverbs might be added, although they could also be regarded as types of predicate. Some of these elements contribute primarily to the extension of the proposition (its potential references), while others mainly affect its intension (its potential senses).

Thus, the most basic presupposition of any axiomatized set theory is the very possibility of forming a set. If in ordinary experience it is not always reasonable to group certain heterogeneous objects, human thought can establish any type of set, even an empty set, devoid of elements. In the realm of pure thought there is no clear prohibition against articulating any kind of elements within a set. From a philosophical point of view, or in a rather abstract approach to the subject, it can be said that the attempt at developing an axiomatic foundation of mathematical structures through the construction of sets can be regarded as a class of logical connection under the form of implication; the relation between an element (or object of mathematical analysis) and the set to which it can belong is actually a form of logical consequence that binds both mathematical structures together. Likewise, even in beautiful and powerful alternative proposals for a rigorous foundation of mathematical knowledge, such as the description of general mathematical structures through category theory (initiated by Samuel Eilenberg and Saunders Mac Lane),¹¹⁵ the focus of which is relations (morphisms) rather than objects (or elements of sets), and the possibility of extending these relations to more abstract cases (like relations of relations), philosophically it is interesting to note the conceptual primacy of the idea of *relation*. The basic notions through which category theory operates (categories as collections of morphisms, functors and natural transformations), enabling to abstract and unify

¹¹⁵ See S. Mac Lane, *Categories for the working mathematician*.

mathematical concepts through powerful universal constructions, can also be comprehended as structures of logical connection, so that the relations between objects (intuitively seen as “mappings”) are ultimately expressions of the logical ability of the human mind to establish logical implications between elements of mathematical analysis, or general conceptual structures.

In any case, the option of establishing a logical connection between any type of elements -or, in its negative version, the absence of a prohibition that precludes it- appears as something similar to an axiom in itself, endowed with a fundamental philosophical character. In set theory, we do not even need to postulate the possibility of grouping more than one object: the inexorable postulate points to the possibility of considering any individual object as part of a set (that is, the infinite divisibility of any object, which can be considered as a set of more basic elements, without apparent limit):

$$\forall a(a \in A)$$

Thus, a capital concept for the study of any set is that of *correlation*, which, again, can be interpreted as a type of logical connection between elements of mathematical analysis, or between general logical structures of the human mind.

For example, by squaring the series of natural numbers, a correlation of this kind is established:

n	n^2
1	1
2	4
3	9
...	...

Through this operation, a bijective correlation is fixed (by drawing a bijective map from X to Y) between the set of natural numbers n and the set of its squares.

Understanding any given set, or any given element within a set, can be visualized as equivalent to constructing a plane in which it is possible to project the elements of the set through a certain operation. We can draw a plane with the natural numbers in the x -axis and the squares of the natural numbers in the y -axis, such that for every element n of the set composed by all natural numbers there is a corresponding element n^2 of the set integrated by the squares of the natural numbers. The plane can be interpreted as the formal space containing the set of all possible elements that can be grouped in accordance with the norm established by a specific type of correlation, which imposes a logical connection between conceptual structures.

A correlation therefore implies the addition of a new dimension to that of the initial set. Of course, two fundamental premises underlie this process: the possibility of drawing a line with the elements of the first set and the legitimacy of drawing an

additional line, orthogonal to the first one. But conceptually, the primitive operations in the definition are: *grouping* (i.e., the possibility of forming a set), *computing* (i.e., the possibility of calculating the cardinality of the set, by abstracting from the nature of the different elements and the order in which they are presented, as defined by Cantor in *Mathematische Annalen* XLVI, 1), *sequencing* (formally, the possibility of enumerating the elements) and *correlating* (i.e., the possibility of bijecting two sets by elucidating the operation that links them). Furthermore, even if we are dealing with the elements of mathematical analysis postulated by category theory, inevitably we are facing the necessity of establishing connections between objects, or between relations in an abstract sense; those connections, as intuitive as they may seem, especially when they affect the ultimate, irreducible elements of mathematical analysis, are nonetheless logical in nature, because they lead to consequences, or relations of logical implication. This logical “directionality” compels the mind to follow an itinerary of thought from one object to another, or from one relation to another, from whatever connection is allowed between the basic structures with which the theory works.

The study of the principles of logic and mathematics has underscored the possibility of a plurality of foundations. In propositional logic it is not possible to build the entire universe of formal entities from a single axiom. Thus, “the non-temporal” universe of logical objects, alien to flow, which seems to mimic Plotinus’ *unum* as the absolutely transcendent and primary reality, is already merged with multiplicity, for a conceptual multiplicity is already involved in any logical construction. There is no single Platonic heaven where the truth of mathematical propositions can be univocally decided. This logical polytheism is actually a triumph of creativity and imagination. However, we may wonder whether in the future a much more advanced mind will be able to discover the ultimate foundation, the true genesis of mathematics. But even in that scenario, would it be possible to overcome the shadow of self-reference? Shall we continue to embark on the evanescent enterprise of looking for an ultimate foundation?

The unquestionable advantage of mathematical language resides in its versatility. It is flexible enough to cover virtually all domains of reality and possibility. The invention of new mathematical tools is the best proof of such a fruitful plasticity. Thus, the limits of thought do not seal the limits of being, as Parmenides conjectured in his famous dictum “for the same are thinking and being” (DK 28, B3). The space of mind is so malleable as to continually adapt itself, in its languages and categories, to the intellectual challenges posed by reality.

In any case, we know that our mathematical description of reality cannot be complete for at least two reasons: first, many of our models tend to employ differential equations, but our knowledge of matter has revealed the discontinuity that exists in the fundamental levels of nature (of course, a certain formal representation can always be fine-tuned in order to overcome this difficulty, but the deepest conceptual problem remains: what mathematical structures should express the discontinuity of matter while at the same time acknowledging its continuity at a macroscopic scale?). Second, the use of mathematical language forces us to distinguish between formal and material equality. When in the field equations of general relativity we contemplate the number π and in the Schrödinger equation the imaginary unit i ($\sqrt{-1}$), it is evident that the notion of equality has to be interpreted as equivalence between pure objects of thought, abstractions which do not enjoy ontological independence (pure thinking can conceive of absolute standards, in purely formal terms, as long as it clarifies their definitions and applies a set of deductive

rules for proving the conclusions; thus, in a formal realm it is possible to envisage pure equalities, and therefore inequalities -greater than, lower than...- adjusted to a perfectly defined frame). The mathematical crystallization of physical categories constitutes the deepest and finest approximation that the human mind possesses to understand the universe, but only in the asymptotic limit in the ideality of which material objects converged on the pure objects of thought would it be correct to argue that a member of the equation is strictly equal to the other.

¿CATEGORÍAS A PRIORI DEL ENTENDIMIENTO?¹¹⁶

Sin género de dudas, un autor se alza con el trofeo de haber atribuido una centralidad antes ausente a conceptos apriorísticos que la mente humana portaría indefectiblemente en su seno: Immanuel Kant. Su tratamiento, brillante, original y persuasivo, adolece sin embargo de una rigidez excesiva, tal y como intentaremos poner de relieve. La pretensión de que el hombre no puede desprenderse de una serie de categorías que le acompañan desde la noche de los tiempos y se transmiten misteriosamente de generación en generación encuentra en el filósofo de Königsberg su expresión más lograda. Merece entonces la pena detenerse y examinarla con cautela, por cuanto evoca un interrogante filosófico de profundas consecuencias: ¿existen realmente categorías apriorísticas insertadas en la mente humana?

En la sección dedicada a la “analítica trascendental”, Kant afirma sin ambages cuál es su objetivo: “descomponer todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento” (*Crítica de la Razón Pura*, 102). La lectura de las obras de Hume le había despertado de su sueño dogmático, es decir, de la creencia – perniciosa para el progreso científico- de que los conceptos tradicionales de la metafísica son capaces, por sí solos, de ampliar nuestro conocimiento del mundo empírico, cuando en su opinión constituyen meros instrumentos del entendimiento, cuyo uso no conduce a ningún resultado fiable si no se conjuga con datos derivados de la experiencia. La metafísica meramente especulativa yace encerrada en una cárcel de conceptos, y no puede avanzar por las sendas del saber riguroso y convincente. El único conocimiento válido y contrastable procede de nuestro estudio de la realidad empírica, pero Kant, apegado aún al anhelo de una ciencia que goce de unas características de universalidad y certeza que el universo empírico no puede proporcionarnos, piensa que la mente humana atesora una serie de categorías innatas. Estas nociones, articuladas debidamente con los datos extraídos de la realidad física, fundamentan la posibilidad de toda ciencia digna de tal nombre, al menos en los términos en que él desea cimentarla.

Sabemos que el Sol ha salido hoy, pero ¿cómo estar seguros de que la luz del amanecer también despuntará mañana? Por la inducción, por la acumulación de experiencias, tan sólo llegamos a una especie de certeza moral, amparada en la costumbre, que no disipa los fantasmas escépticos avivados por Hume. Kant quiere una certeza absoluta, de validez universal, y como el examen de la experiencia no puede brindársela y satisfacer tan altas aspiraciones, se afana en mostrar que la mente humana posee una dotación de conceptos puros, no empíricos, ideas virginales no contaminadas por la arbitrariedad y mutabilidad que ofuscan lo sensible. Su condición de nociones impolutas las haría susceptible de fundar esa universalidad y esa certeza que él implora con desvelo. En la analítica trascendental busca de manera sistemática esos conceptos elementales que cubran todo el campo del entendimiento puro. Otros ilustres filósofos ambicionaron algo similar antes que él. Aristóteles propuso una lista de categorías, de modos básicos de atribución, pero para Kant consiste en un elenco poco preciso, obtenido la vía del ensayo y el error, mas no a través de un método propiamente dicho. Ha de ser posible, argumenta, descubrir ese aparato de categorías básicas inherentes a todo entendimiento humano, ese “software” del que la mente vendría pertrechada desde su nacimiento y cuyos conceptos integran un conjunto perfectamente delimitable. Las categorías emergen así como reglas

¹¹⁶ Extraído de *Grandes problemas filosóficos* (Síntesis, 2015), II, 4.

operativas en las que se subsume cualquier objeto posible de la experiencia humana: son los conceptos que subyacen a los modos de juzgar (recordemos que, para Kant, un juicio involucra el concepto de un concepto, una noción de segundo grado). Estos operadores del entendimiento generan juicios, que a su vez implican ya un juicio sobre la realidad.

Está claro que Kant parte del supuesto de que, de existir, ese catálogo de categorías es coherente, sistemático, piezas plenamente ensambladas en un mosaico armonioso. Concedámosle por el momento esta hipótesis tan atrevida, sobre todo cuando reparamos en lo volátiles e incongruentes que son los juicios del hombre, incluso los más elementales y aparentemente revestidos de la solidez inquebrantable de la lógica. En cualquier caso, veremos cómo el problema principal de la tentativa kantiana de deducir trascendentalmente esos conceptos puros estriba en la incomprensible rigidez de ese sistema, que él interpreta como “unidad subsistente por sí misma”, algo que, de ser factible tal y como Kant lo presenta, sencillamente cercenaría las posibilidades de progreso intelectual del hombre. La mente no podría escapar de unas categorías inexorablemente soldadas a su entendimiento, y no le habría faltado razón a Levi-Strauss cuando, casi dos siglos más tarde, entonó la célebre frase “mi inteligencia es neolítica” (*Tristes Tropiques*)⁵⁷, una proclama oscurantista, cuya pobreza imaginativa y cuyo desdén por las conquistas epistemológicas y empíricas de la humanidad produce pavor.

Levi-Strauss, como importante antropólogo y avezado expositor que era, no podía resistirse a las evidencias del progreso. En el capítulo quinto de su escrito *Raza y Cultura* se expresa de la siguiente manera: “los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y tan obvios que toda tentativa de discutirlos se reduciría a un ejercicio de retórica”. Pero no exhibe una claridad tan contundente en lo que respecta al progreso en el seno de la propia mente humana, que parece esclava de unas estructuras graníticas, de unos esquemas de pensamiento de los que no puede emanciparse (¿no sería esta hipótesis un residuo del biologicismo, una minusvaloración del poder de la cultura y de la plasticidad del cerebro?). Hablamos de un auténtico progreso intelectual, no sólo del desarrollo de las fuerzas materiales, visible en espectaculares adelantos tecnológicos, de cuya estela los avances protagonizados por la cultura occidental únicamente constituyen una parte ínfima. No olvidemos que la revolución industrial inauguró un período de innovaciones extraordinarias, que han contribuido a incrementos otrora utópicos en la esperanza de vida media de la humanidad y en las cifras demográficas globales, pero este florecimiento del genio humano también fue propiciado por revoluciones anteriores como la creación de la industria lítica, el surgimiento de la agricultura, el nacimiento de la industria textil o la invención de la escritura, gestas coronadas por culturas mucho más antiguas que la nuestra, y sin las que todo progreso ulterior habría sido difícilmente concebible.

Desde su implausible teoría antropológica de los pares binarios irreductibles que habitarían en la mente humana, obligándonos a esquematizar todo lo real desde la severidad de sus dualidades, la sombra de una losa inmutable se cernirá siempre sobre nuestra inteligencia. Por tanto, lo honesto será constatar que todos los esfuerzos de la ciencia y de la fantasía, los afanes y celos más solícitos del entendimiento humano, han sido empeños heroicos pero inútiles, pues jamás conseguirán rescatarnos de esa prisión de categorías básicas que la naturaleza ha promulgado y que ninguna autoridad puede revocar. Poco importan entonces las evidencias incontestables de que el hombre de nuestros días concibe esferas de la realidad y del pensamiento que nuestros antepasados ni siquiera presagiaron; poco importa que yo pueda imaginar otras categorías, otros universos, otras lógicas y otras filosofías; poco importa que la epopeya humana revele una lucha incesante contra toda frontera en teoría infranqueable: el antropólogo decreta

que ya ha esclarecido las intimidades de la mente humana, y que su comprensión incomparable de cómo funciona nuestro cerebro le permite elucidar ese cuadro de categorías inalterables que ocuyen cualquier vislumbre de lo nuevo. Obviamente, la arrogancia intelectual del estructuralismo de Levi-Strauss sólo puede sonrojarnos. Ni siquiera hoy, cuando nuestro conocimiento del cerebro y de la mente es indisputablemente superior al que poseíamos en los años '50 y '60, nadie en su sano juicio aseveraría de forma tan osada haber identificado las nociones fundamentales e imperturbables del entendimiento humano. ¡Como si la extraordinaria plasticidad del cerebro y la flexibilidad de la imaginación pudieran ignorarse de modo tan ingenuo!

La estrategia kantiana para desentrañar ese núcleo duro de conceptos apriorísticos que sustentan la universalidad y certeza del saber se sirve del estudio de los modos de juzgar. Un juicio es, para Kant, una “representación de representación del objeto”: una función que ordena representaciones distintas sobre la base de una representación común. Nada tengo que objetar a esta idea: cuando juzgo, conecto un sujeto y un predicado, vinculo conceptos en una proposición que actúa como “supra-concepto”, y forjo entonces un esquema unitario. Lo que sí impugno es la pretensión kantiana de extraer *todas* las representaciones a partir del análisis exhaustivo de los modos de juzgar, que él condensa en doce: tres categorías referentes a la cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), tres a la cualidad (realidad, negación, limitación), tres a la relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad o acción recíproca) y tres a la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia). En efecto, ¿no sería más sensato sostener que las únicas categorías auténticamente elementales son las de “ser”, “posibilidad” y “no-ser”? ¿No desemboca todo el orden del pensamiento en esa dualidad básica entre el ser y el no-ser, y en el orden de lo posible como conjunto infinito de grados intermedios dispersados entre el ser y el no-ser? Todas las restantes categorías, todo concepto que nos veamos tentados de considerar elemental, se subordina jerárquicamente al espectro que, desde el ser al no-ser, comprende también el ámbito de lo posible. Lo verdaderamente irreductible (como atisbó Parménides casi seis siglos antes de Cristo) es la oposición entre el ser y el no-ser. Otras categorías investigadas por Kant emanan del ser y del no-ser mediante combinaciones diversas, como luego justificaremos.

Coincido con Kant en que la mente humana emplea unas reglas operativas básicas, y no tengo reparos en admitir las ventajas de su apropiada dilucidación. Por desgracia, el alcance de este “programa de investigación” congénito a la mente sólo nos lo puede ofrecer el propio mundo. La única fuente plausible de la que podría haber brotado ese elenco de categorías básicas es la interacción del hombre (o de algún ancestro suyo) con el mundo, por lo que en realidad es empírico (no puro, como ansiaba Kant). Si nos sentimos inclinados a contemplarlo como un conjunto inmodificable, este poderoso sesgo hacia la rigidez se deberá a las limitaciones de nuestra experiencia del mundo: cuanto mayor y más profunda es mi experiencia del mundo, menos rígidos se me antojan los conceptos fundamentales con los que opera mi pensamiento. En los albores de nuestra racionalidad, cuando nuestro conocimiento de la complejidad desbordante del mundo era aún escaso y precario, categorías enormemente rígidas filtraban nuestra imaginación de lo real y de lo posible. Conforme aumentamos y perfeccionamos nuestra experiencia del mundo, ese esquema se amplió (con frecuencia de forma inconsciente), y los conceptos elementales de la mente adoptaron una mayor ductilidad. Pero es el mundo el factor selectivo. Gracias a la ciencia, nuestra imaginación teórica se ha multiplicado exponencialmente, y hoy barajamos nociones que hace siglos habrían desafiado a las inteligencias más luminosas. Por supuesto, persisten unas categorías irreductibles, de las que ni el visionario más audaz puede despojarse: el ser y el no-ser. Sin embargo, esta

fatalidad no responde a una restricción fijada por el hombre, sino a la estructura ineluctable del mundo: no podemos cambiar el ser mismo del mundo, por lo que estamos abocados a valernos de unas categorías básicas de las que sólo podríamos desasirnos en el improbable –o más bien inviable- caso de que subvirtiéramos radicalmente el mundo y las leyes fundamentales que lo gobiernan.

Las categorías primarias que se derivan de nuestra experiencia del mundo se refinan gradualmente, y nada impide que se ramifiquen en modos de juzgar más sofisticados según la parcela de la realidad a la que se apliquen, pero sus bases se revelan tan inexpugnables como la estructura misma del universo y la inviolabilidad de sus leyes fundamentales. En esencia, estas leyes, sucintamente plasmadas en los célebres principios de la termodinámica, pueden resumirse en dos grandes grupos:

- 1) El primero versa sobre la *identidad* de los objetos que componen el mundo. La experiencia, incluso en sus manifestaciones más rudimentarias, incluso cuando el desarrollo de las cortezas prefrontales es aún tímido y no alcanza las dimensiones que hoy constatamos, nos informa de que en la realidad muchos cuerpos *permanecen* idénticos a sí mismos. El astro rey que contemplaron ayer mis ojos es sustancialmente el mismo que hoy observo, y esta impresión tuvo también que grabar una huella profunda en la mente del hombre primitivo. Si excluimos los cambios artificiales introducidos por la tecnología, la naturaleza que experimentó el humano medio antes del surgimiento de las grandes civilizaciones no exhibía notables variaciones. Salvo cataclismos o cualquier otra clase de acontecimientos súbitos e inesperados (abruptas alteraciones climáticas, terremotos, erupciones volcánicas, maremotos...), la naturaleza parecía comportarse de acuerdo con principios de regularidad que producían una reiteración cíclica de determinados eventos, como la concatenación entre la vida y la muerte, entre la aurora y el ocaso, entre la primavera, el verano, el otoño y el invierno. En este sentido, la conciencia de identidad de un objeto consigo mismo se apoyaba en la evidencia ofrecida por nuestra interacción con el mundo. Por desasosegantes e inexplicables que fuesen algunos cambios, el cómputo global de experiencias acumuladas indicaba que una parte significativa del mundo conservaba su estructura y sus virtualidades. La noción metafísica de “sustancia”, muchas veces vaga y de dudoso potencial explicativo, evoca la intuición de que algo permanece, de que, en el conjunto de fenómenos del mundo, una fracción señalada de sus elementos preserva su identidad y resiste, incólume, cualquier tentativa de cambio relevante. El correlato termodinámico de la idea de identidad, de la noción de permanencia de un objeto en su propio ámbito ontológico, viene dado por la ley de la conservación de la energía. Una definición técnica de este principio, el primero de la termodinámica, es la siguiente: “el trabajo necesario para cambiar un sistema adiabático de un estado específico a otro estado específico es el mismo, sin importar cómo se realice ese trabajo” (Atkins, *Physical Chemistry*, 61). En ocasiones se habla del “principio cero de la termodinámica”, que se formula de este modo: “si dos sistemas se encuentran en equilibrio térmico con un tercero, entonces se hallan en equilibrio térmico entre sí”.
- 2) Sin embargo, la propia termodinámica, en cuyas leyes percibimos una síntesis magistral de los grandes desarrollos científicos y tecnológicos del siglo XIX en lo que respecta a la comprensión y al aprovechamiento de la energía, es

incapaz de dar cuenta de los fenómenos del universo si sólo se ampara en el principio de conservación. Muy pronto se hizo patente la necesidad de añadir un segundo principio que incluía una misteriosa magnitud, bautizada por Clausius como “entropía”. Los avances teóricos en termodinámica y en física estadística, muchos de ellos debidos a la genialidad de Boltzmann, contribuyeron a interpretar la entropía como una medida del desorden que existe en el seno de un sistema, y el inexorable incremento de esta cantidad inspiró una analogía profunda y esclarecedora con el concepto de tiempo. Así, Eddington se refirió a la segunda ley como “la flecha del tiempo”, por cuanto impone una asimetría, una irreversibilidad entre un suceso y sus consecuencias: si la entropía siempre ha de aumentar en cualquier transformación espontánea, entonces el universo viaja en una dirección ineluctable, y el tiempo es real; el futuro encarna esa meta hacia la que irrevocablemente conduce la ley de la entropía. Si el desorden pudiera decrecer espontáneamente, un sentido u otro del tiempo gozarían de las mismas posibilidades de realización, y un sistema podría regresar al pasado sin toparse con límites infranqueables que lo empujan hacia el nebuloso porvenir. Pero la idea de tiempo, de cambio entre lo anterior y lo posterior, sugiere también la noción de *diferencia*. Si la primera ley apuntaba al concepto de *identidad*, de permanencia de un objeto en sí mismo –o al menos de partes significativas de su estructura-, el segundo principio de la termodinámica se halla íntimamente relacionado con la idea de diferencia, de límite entre un estado y otro, lo que quiebra esa aparente y rígida unidad expresada con la noción de “permanencia”. Si lo idéntico cambia, entonces establece una diferencia consigo mismo, adopta nuevas manifestaciones, “se niega”. La idea de diferencia no puede separarse del concepto de negación. En su forma lógica básica, apela por tanto al “no-ser”, así como la de identidad remitía al “ser”.

Dos leyes fundamentales de la naturaleza, aptas para explicar la mayor parte de las experiencias relevantes a las que ha tenido acceso el hombre durante milenios, subyacen así a las dos categorías primordiales que emplea nuestra mente para explorar el mundo y entenderse a sí misma: ser (identidad, permanencia, afirmación) y no-ser (diferencia, cambio, negación). Por supuesto, junto a esta dualidad primigenia figura un vasto y potencialmente infinito espectro de relaciones: el plano de lo posible. No se trata, por tanto, de una dualidad tan rígida como la que imaginó Parménides en su famoso poema, porque las ideas de “ser” y “no-ser”, de identidad y diferencia, admiten incontables conjugaciones, proceso que desemboca en un elenco mucho mayor de juicios posibles. Pero las categorías básicas no son entonces doce, como pensaba Kant, sino tres: ser, no-ser y posibilidad (o variables de relación entre el ser y el no-ser). Las demás surgen como ramificaciones de esas tres categorías iniciales, y no pueden situarse al mismo nivel. Si partimos del ser, la posibilidad y el no-ser, por combinaciones oportunas llegamos a las otras categorías kantianas. Por ejemplo, las nociones de unidad, pluralidad y totalidad simplemente se refieren a los grados de relación entre el ser, la posibilidad y el no-ser: el ser considerado en sí mismo (o el no-ser) es necesariamente unitario; si se contemplan grados de posibilidad entre el ser y el no-ser, se evoca ya una pluralidad ontológica, mientras que si se abarcan todos los grados potenciales entre el ser y el no ser, emerge la idea de totalidad. Por tanto, las categorías que Kant engloba bajo la denominación “cantidad” son enteramente reducibles a nuestras tres categorías primarias. En lo que respecta a las categorías cualitativas, la conexión con ser, posibilidad y no-ser es

inmediata (lo real, su negación y las graduales limitaciones o diferencias que cabe establecer entre ambos; el límite es la obvia expresión de la diferencia). Las categorías de modalidad, por su parte, coinciden con nuestras tres categorías fundamentales (la imposibilidad es la conjunción de “no-ser” con “posibilidad”; la necesidad es una propiedad de la identidad del ser consigo mismo y de la no-identidad del no-ser consigo mismo; la contingencia se halla profundamente ligada a los grados variables de posibilidad que dividan el ser del no-ser). En lo que concierne a las categorías de relación examinadas por Kant, las ideas de inherencia, causalidad y comunidad nacen de la conjunción de identidad y diferencia: como existe el tiempo y se producen cambios en el seno de la realidad, sus elementos interaccionan entre sí, y se encuentran desprovistos de la imposibilidad que definiría un universo estáticamente recluso sobre sí mismo, eterno, atemporal e incorruptible.

Kant rechaza extraer las categorías de la experiencia, porque no quiere correr el riesgo de desposeerlas de universalidad y necesidad, pero cabe esgrimir una serie de razones convincentes contra su obstinada reticencia a sustentar las categorías fundamentales del entendimiento sobre la estructura del propio mundo. En primer lugar, el propio Kant concede que no todas las categorías gozan de universalidad y necesidad, pues ¿qué decir de la categoría de “contingencia”? ¿Es acaso necesaria? Claro está que él la incluye emparejada indisociablemente con la de necesidad, pero el concepto de contingencia, por sí mismo, excluye esas notas de necesidad y universalidad que él tanto admira. ¿Y la pluralidad? ¿Es necesario que en el mundo exista pluralidad? ¿No podría subsistir como una unidad monótona e inmutable, sin escisiones entre causas y efectos, sin divisorias entre sustancias y accidentes, sin discordia entre agentes y pacientes? De hecho, Kant acepta que la mente humana asocia empíricamente objetos en virtud de afinidades: ¿por qué no pueden consistir las categorías que nutren las operaciones de la mente en un reconocimiento de patrones inferidos de la propia estructura de la naturaleza, organizada en parcelas más o menos compactas que sugieren grados crecientes o menguantes de afinidad?

La necesidad es una categoría estrechamente unida a la idea de permanencia, de identidad (tal y como se colige de la forma lógica de las proposiciones analíticas: “A es A”; este enunciado es necesariamente verdadero, y jamás puede sucumbir a la contingencia), pero no agota la esfera de inteligibilidad que ofrecen las demás categorías. Si admito la legitimidad lógica del cambio y de la diferencia, de alguna manera me pliego ante la autonomía de lo contingente, de lo que no se clausura en su propia identidad, sino que asume estructuras nuevas y con frecuencia imprevisibles. No todo juicio, para ser inteligible, exige ser reducido a las categorías de necesidad y universalidad.

Por otra parte, la demanda de necesidad, en la que Kant incide con inocultable ahínco a lo largo de su *Crítica de la Razón Pura*, o brota de arcanos imperativos psicológicos, o se ampara en el conocimiento de la fina estructura de lo real. En el primero de los casos, mi amor por la necesidad y mi empeño por atisbarla a toda costa es subjetivo y arbitrario, y obedece a causas ajenas a la pureza del razonamiento lógico que Kant ha exaltado sin fisuras. Yo quiero contemplar conexiones necesarias, reflejos de lo inmutable, porque quizás me sienta atormentado por la evanescencia de mi propia vida, de mi propia felicidad, de mis propios anhelos y esperanzas. Como temo la muerte y la finalización de las experiencias dichosas que he atesorado, busco fuera de mí esa permanencia que no detecto en mí. Como me angustia la inconstancia y la volubilidad de muchos de mis pensamientos, deseos y esfuerzos, y esta ligereza genera en mí una inseguridad profunda y un vértigo creciente ante la vida, vuelco mi ansiedad al mundo:

trato de ver allí esa permanencia irrevocable que no encuentro en mí, y que tanta inquietud me inflige.

Sin embargo, también podría ocurrir que la búsqueda de necesidad no hundiera sus raíces en los abismos de la psicología humana, sino en un entendimiento cabal de cómo es el mundo. En este caso, estaría plenamente justificada, porque surgiría del hallazgo de patrones de comportamiento que describen, en sus rasgos generales, la dinámica del universo. Si conozco la estructura del mundo y soy capaz de comprender cómo se imbrican sus partes y cómo se entretejen las repercusiones de unos elementos sobre otros, entonces lograré predecir pautas de conducta bastante ajustadas a la realidad. Está claro que nada garantiza apodícticamente que un objeto desasido de mi mano caiga siempre al suelo, pues cabe la acongojante pero inverosímil posibilidad de que este cuerpo se comporte de modo distinto. Pero si consigo penetrar en la estructura del universo y desgrano sus leyes físicas, me percataré de que una razón incontenible impele al objeto a precipitarse sobre la superficie de la Tierra. Newton la llamó “gravedad”, aunque no pudo resolver la incertidumbre de la “acción a distancia”, de cómo un cuerpo, por muy masivo que sea, atrae a otro si media una separación espacial. Fue Einstein quien, gracias a un estudio profundo y fascinante de la estructura del espacio-tiempo, comprendió que la gravedad no es sino el efecto de la curvatura que los cuerpos masivos imprimen sobre el espacio, y en unas ecuaciones admirables por su belleza y vigor sintético condensó este pensamiento en términos de la relación entre el tensor de curvatura y el tensor energía-momento. La inseguridad ante el futuro se desvanece entonces, porque si conozco la fina estructura del universo, mi poder predictivo se acerca asintóticamente a ese límite de perfección que bendeciría a un intelecto divino. Por supuesto, la incertidumbre cuántica me impide determinar por completo el destino del universo, pero precisamente porque la ciencia se ha sumergido en una investigación honda y rigurosa de la estructura del cosmos, ha sido capaz de desentrañar esa indeterminación básica, cristalizada en ecuaciones que, de alguna manera, “la delimitan” (o, por paradójico que resulte, la determinan). El comportamiento caótico que manifiestan algunos sistemas muy sensibles a minúsculas alteraciones en sus condiciones iniciales no alude a una incertidumbre fundamental como la que recoge el principio de Heisenberg, por lo que no sella, al menos de manera tan clamorosa y en ocasiones desazonadora, los pórticos de nuestra comprensión de la naturaleza.

Además, quienes se amparan en la incertidumbre cuántica para recuperar nociones místicas del mundo, y creen que el principio de Heisenberg, al disparar en la línea de flotación del determinismo, rescita un universo espiritual sepultado por la física clásica, pecan de una ingenuidad culpable. Pensar que la incertidumbre cuántica ofrece un lugar para Dios y una vía de escape para los nostálgicos del espíritu incurre en una contradicción abrumadora: si, por parafrasear a Einstein, Dios ha jugado a los dados con el universo, ¿de qué clase de ser divino hablamos? ¿No lo hizo todo “con orden, peso y medida”? ¿No es un Dios infinitamente sabio que todo lo dispone de manera armoniosa, y que incluso permite males para extraer de ellos bienes mayores? Si Dios evoca pura incertidumbre, aleatoriedad, una libertad sin compromisos reminiscente de las tesis voluntaristas de Ockham, su naturaleza vendrá revestida de una inconstancia moral análoga a la que permea su ser metafísico más recóndito, por lo que toda relación entre Dios y el obrar ético del hombre quedará excluida. Poco significará entonces ese Dios para la humanidad. Honestamente, quienes buscan a Dios y anhelan palpar su presencia en el mundo, la vida y la historia harán mejor en explorar otros territorios...

Lógicamente, nuestro conocimiento del mundo adolece aún de carencias flagrantes, y en todas las ramas de la ciencia arrecian preguntas cuyas densas llamaradas quizás nunca se sofoquen por entero, pero conforme adquiramos un entendimiento más sofisticado, prolijo y abarcador del cosmos, ¿no nos sentiremos legitimados para decir que hemos esclarecido los patrones de comportamiento del universo, y que esa incertidumbre ante el mañana ya no nos fustiga sin piedad? No temamos este horizonte vertiginoso: siempre quedarán interrogantes insumisos que alimenten nuestra insaciable sed de sabiduría, nuestra curiosidad indómita, porque el mundo es potencialmente infinito, y una inteligencia finita como la del hombre jamás podría extinguir esa luz incesantemente nueva que nos ofrece el universo en forma de desafíos intelectuales.

Seamos honestos: la esfera “trascendental”, ese ámbito de condiciones de posibilidad del entendimiento entronizado por la teoría del conocimiento kantiana, sólo refleja el grado de desarrollo de la conciencia de sí mismo y del mundo que posee el hombre. Puede perfeccionarse, retroalimentada por el propio mundo: lo hizo en el pasado y continuará haciéndolo en el futuro. El rígido esquema de categorías surtido por Kant cierra el entendimiento en una cárcel atemporal, lo que obstruye cualquier diálogo fructífero con la teoría de la evolución. Erige un muro tan colosal como inútil entre epistemología y biología, en cuyo enfrentamiento la primera tiene todos los visos de salir derrotada e incluso humillada. Podemos disculpar, por supuesto, al egregio filósofo de Königsberg por haberse aferrado a una comprensión tan incommovible de la mente humana, pues en su época se desconocía una verdad fundamental sobre el hombre y la naturaleza, que la ciencia sólo desentrañó décadas después de su fallecimiento: la evolución de las especies. Pero en nuestros días desciframos con paso de gigante el lenguaje íntimo de la naturaleza biológica, y los descubrimientos sobre la evolución del hombre desde ancestros no humanos que partieron de facultades intelectuales inferiores a las nuestras, arroja una luz fecunda e inopinada sobre nuestro origen y nuestro ser más profundo. Y aunque se trate de una simple especulación, no resulta inverosímil pensar que el cerebro humano se halle dotado de ciertas estructuras neurobiológicas encargadas de reconocer los patrones lógicos básicos que hemos delineado en los párrafos anteriores (en esencia, las nociones de identidad, diferencia y posibilidad). Los neurocientíficos, desde John O’Keefe en los años ‘70, han reunido pruebas convincentes de la existencia de “células de lugar”, que intervienen en tareas relacionadas con la orientación en el espacio. ¿Sería demasiado atrevido sugerir la presencia de “células lógicas”, activadas cuando nos valemos de estas categorías?

En definitiva, contamos con evidencias abrumadoras de que la mente ha evolucionado desde estadios menos complejos hasta los niveles coronados en la actualidad. Poco sentido tiene oponerse a estos hechos incontestables. Refugiarse en las lagunas que aún hoy envuelven la teoría de la evolución sólo retrasará el advenimiento de lo inevitable: una comprensión, en términos evolutivos, de la génesis de nuestras capacidades mentales más señeras. Y como, a tenor de nuestro conocimiento de las dinámicas evolutivas, es bastante improbable que ese elenco de categorías empleado por el cerebro humano en su exploración del mundo haya surgido de una vez por todas en un momento ignoto del pasado y por causas recónditas, pues la ciencia pincela un escenario mucho más plausible (un desarrollo gradual desde nociones más elementales hacia categorías más sofisticadas, evolución que no tiene por qué haberse detenido), una filosofía que se apegue melancólicamente a dualismos epistemológicos y talle afanosamente un templo celestial para la inteligencia humana, un reducto sacro que la proteja de cualquier servidumbre empírica, está condenada a claudicar tarde o temprano.

LOS PRESUPUESTOS DE TODA INDAGACIÓN EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS¹¹⁷

Cualquier tentativa de abordar un objeto, incumba al dominio de las ciencias naturales o al de las disciplinas sociales y humanísticas, topa siempre con una dificultad insuperable: la perspectiva metodológica empleada.

En el caso de las ciencias naturales, el problema, aunque real, exhibe una envergadura menor. El referente es lo suficientemente claro y explícito como para que encontremos modos plausibles de contrastar los modelos teóricos elaborados. Si lo que deseamos es explicar el funcionamiento de la naturaleza, la limitación de nuestros modelos teóricos se reducirá al modo en que se correspondan con el marco de referencia que nos proporciona la naturaleza misma, su estructura y su función. Sin embargo, en el ámbito de las disciplinas sociales y humanísticas, el marco de referencia lo produce el hombre con su acción. Abstractar el elemento histórico se revela entonces como una tarea imposible.

Al deconstruir y reconstruir el objeto de estudio de las ciencias naturales, la pérdida de realidad es mínima. Salvo en la biología, donde el objeto de estudio se halla sometido al influjo constante del medio y se constituye precisamente en esa continua reciprocidad con el ecosistema, con el espacio y el tiempo, con las vicisitudes de la historia, el devenir de una partícula material no nos impide captar una serie de dimensiones básicas que pertenecen indefectiblemente al objeto. Podemos así decir que la mente humana ha logrado elucidar el objeto con un grado de profundidad y de rigor que sólo se verá constreñido por las deficiencias de nuestra técnica y por las imperfecciones de nuestros modelos teóricos.

Por el contrario, cuando examinamos cualquier porción de la realidad humana, cualquier producción del espíritu, cualquier obra de civilización, la historicidad se convierte en una característica definitoria. Al germinar de intenciones individuales y de su inserción en redes colectivas, las creaciones del hombre no se subsumen fácilmente en modelos teóricos. No existe un marco de referencia clave que ostente la última palabra a la hora de dirimir la validez de una teoría. Pero sería ingenuo y fútil conformarse con proponer meras interpretaciones que viertan luz sobre los objetos del mundo humano. La hermenéutica ofrece herramientas valiosas y aleccionadoras, mas el estudio del hombre no tiene por qué resignarse a una rapsodia interminable de interpretaciones. Interpretar y explicar no han de contemplarse como metodologías inevitablemente contrapuestas e irreconciliables.

Todo progreso en el refinamiento de nuestros sistemas conceptuales conduce gradualmente a un nuevo sistema conceptual que, si bien imperfecto, si bien fragmentario, si bien humano, se acerca notablemente a la realidad. En el caso de las disciplinas sociales y humanísticas, esta aproximación consiste en el cultivo de marcos teóricos y de técnicas empíricas susceptibles de asimilar una mayor cantidad de fenómenos y un mayor elenco de perspectivas relevantes.

Así como el investigador puede sentirse en deuda con el trabajo de Marx en torno a la influencia de la condición social en el modo de pensamiento, pero no por ello admitir

¹¹⁷ Extraído de *Más allá de la cultura y de la religión* (Dykinson, 2016), introducción.

la totalidad de su sistema y de su visión de la evolución histórica, un marco conceptual más profundo, versátil y explicativamente poderoso será aquél que logre coronar mayores niveles de extensión y de intensidad. El criterio de parsimonia no tiene por qué aplicarse aquí, entre otras cosas porque, al no existir leyes necesarias más allá de los condicionamientos biológicos y sociales, al ser la voluntad humana una ley en sí misma, la multiplicidad de perspectivas y la amplitud de los principios de partida se erigen en factores enormemente relevantes, que en absoluto pueden desdeñarse en aras de la economía condensada en la famosa navaja de Ockham. Si en las ciencias naturales el criterio básico es el de extensión (esto es, el número de fenómenos recogidos por una determinada ley), en las disciplinas sociales y humanísticas es imprescindible prestar atención a la intensidad del modelo. No tiene sentido volcar falsas expectativas en una única ley que lo explique todo, pues cada objeto de estudio se alza como su propia ley: cada período, cada civilización...; cada individuo, en definitiva. Nunca completaríamos el discurso científico en estas materias sin agotar todas las manifestaciones de la individualidad, de la contingencia, de la historicidad que moldura las realidades humanas. Pero como semejante meta sería no sólo inasequible, sino también disparatada, por cuanto implicaría reproducir todo lo que el hombre ha hecho, pensado y deseado a lo largo de los siglos, lo importante es identificar los principios rectores que, en el curso de la historia, han determinado los acontecimientos a gran escala.

El presupuesto del que emana esta perspectiva remite a la racionalidad del obrar del hombre, a la idea de que existe una lógica cuya articulación imprime coherencia a los sucesos históricos. Es evidente que este presupuesto es incompleto, porque no todo lo que ha ocurrido ha brotado siempre como el fruto inconfundible de la racionalidad, pura y límpida, desprovista de las intromisiones generadas por el arbitrio o la implacable contingencia. La voluntad y el azar han desempeñado un papel dotado de igual o mayor trascendencia explicativa.

Sin embargo, cabe esperar que la conjunción de tres grandes metodologías haga posible confeccionar un marco tendente a la completitud en lo que respecta al estudio del hombre y de sus producciones. La primera metodología estará destinada a examinar la lógica de la historia, su inserción en patrones racionales, en factores económicos, sociales y tecnológicos nítidamente discernibles; la segunda concentrará sus esfuerzos en el esclarecimiento de las motivaciones que rigen la psicología humana, en las cargas que pesan sobre ella, en los límites que cercan la racionalidad, en el influjo insoslayable de las emociones, en la génesis de los deseos, en las hermosas arbitrariedades que mueven la voluntad; la tercera buscará entender las contingencias que tantas veces determinan el rumbo de la humanidad, pero que con frecuencia pueden englobarse en unas tipologías básicas y reiteradas.

El conocimiento humano ha avanzado a pasos agigantados en estos tres ámbitos. Hoy atesoramos un caudal extraordinario de datos sobre la historia de la economía, de las organizaciones sociales, de la tecnología y del saber. Al mismo tiempo, nuestra comprensión de la mente humana también ha progresado de manera incontestable, y la minuciosa descripción de los acontecimientos históricos nos suministra una perspectiva inestimable para ponderar los diferentes elementos causales que concurren en un hecho específico.

Una ciencia absolutamente despojada de prejuicios nunca sería factible, porque la empresa intelectual humana se guía por al menos un presupuesto: el de la inteligibilidad del mundo. Lo alumbra la esperanza de que nuestra mente siempre será capaz de acceder a espacios cada vez más recónditos del universo, en una carrera potencialmente infinita,

extenuante pero gratificadora. Por fortuna, se trata de un presupuesto mínimo, que en realidad no afecta significativamente al desarrollo de la actividad científica misma. Comprobar cómo la propia ciencia ha conseguido adquirir conciencia de los límites del conocimiento humano representa un valioso argumento a favor de su infinita elasticidad, de su permeabilidad casi irrestricta ante los estímulos que proceden del mundo.

La situación a la que asistimos en las disciplinas sociales y humanísticas es completamente distinta a la de las ciencias naturales. Es en ellas donde el poder de los prejuicios alcanza una importancia capital. Sin embargo, y aunque su sombra jamás se disipe por completo, hemos de convencernos de que el progreso de estas ramas del conocimiento no puede consistir en la erradicación absoluta de los prejuicios, sino en su inserción en marcos más amplios que expliquen e interpreten los fenómenos humanos. Más allá de la tradicional distinción entre explicar y comprender, toda labor científica, natural o social, tiene como objetivo identificar los grandes patrones de conducta que priman en las distintas esferas de la realidad.

La conducta humana es incuestionablemente más compleja que el comportamiento de cualquier objeto de la física y de la química, pero no por ello deja de ser un fenómeno perceptible, que responde a unas causas y produce unos efectos. Para entender la conducta de un electrón no es necesario emplear un método “intensivo”, destinado a penetrar en la interioridad del objeto, pues ésta no existe. Conforme nos elevamos en la escala filogenética, la interioridad amanece en grados crecientes, y el científico honesto no puede sino reconocer ese mundo interno que define el ámbito de la vida y que brilla con luz propia en el hombre. Por tanto, comprender la conducta humana exige examinar detalladamente su interioridad, su psicología, el funcionamiento de su mente, la amalgama de razones, deseos, emociones y estímulos que la moldean.

Pero, sea explicativo o interpretativo, todo discurso de la razón que se afane en ahormarse a la realidad no hace sino integrar lo particular en lo universal. No existen infinitas modalidades de conducta, como tampoco existen infinitas modalidades de producción o de organización social. Tampoco existen infinitas leyes que gobiernen el movimiento de los distintos estratos de la realidad física. Si bien carecemos de una teoría unificada de la naturaleza física, contamos con sólidas razones para creer que el número de leyes primitivas es relativamente exiguo.

Todo discurso científico aspira siempre a encontrar las premisas y las reglas de transformación que subyacen a un determinado fenómeno del mundo. Insertar es el objetivo de todo explicar y de todo interpretar.

Resulta innegable que toda forma de conocimiento consciente es siempre indirecta. La mediación de los sentidos representa el principal canal por el que accedemos al mundo exterior. Con la excepción de las creaciones puras de la mente, como la lógica y la matemática, así como de determinadas proposiciones filosóficas que se justifican en virtud del ejercicio mismo de la autoconciencia (el *si enim fallor, sum* agustiniano y el *cogito, ergo sum* cartesiano nos brindan los mejores ejemplos), en todo conocimiento ordenado a representar eficazmente la realidad es inevitable emplear mediaciones. Tanto el signo lingüístico como la imagen mental que confeccionan los hombres nos procuran códigos para plasmar, en una serie de canales imbuidos de cierta permanencia, la multiplicidad de una realidad intrínsecamente heterogénea y mutable. En semejantes estructuras simbólicas es posible registrar los pensamientos que versan sobre las realidades externas a la mente. Gracias al arte de la combinación, con un número reducido de signos lingüísticos y de imágenes mentales soy capaz de generar una cantidad

potencialmente infinita de proposiciones que reflejen, en grados crecientes de fidelidad y afinamiento, las características del mundo.

Aunque jamás logremos trazar un mapa de escala 1:1, que en sí se alzaría como un proyecto vano y distorsionador, pues impediría pensar, frustraría toda tentativa de tomar distancia con respecto al mundo para escrutarlo, cuestionarlo y transformarlo creativamente, el desarrollo de la ciencia y del pensamiento nos conduce progresivamente a una mayor conciencia de los elementos que vertebran el mundo. Este incremento de conciencia se traduce también en una mayor profundización en nosotros mismos, en nuestra propia conciencia y en la elasticidad de la imaginación humana, de manera que el conocimiento de lo externo confluye admirablemente con el conocimiento de uno mismo, tarea a la que nos exhortaba el célebre imperativo cuyas letras presidían el frontispicio del oráculo de Delfos.

Desde esta perspectiva, todo conocimiento es constructivo. El dato de la experiencia externa e interna se somete a la purga de la imaginación simbólica, del lenguaje y de los presupuestos de la lógica, que articulan la información en arquitectónicas cada vez más sofisticadas. Inconcusamente, el hombre ha de separarse de la realidad para acceder racionalmente a ella. Por tanto, siempre ha de perder elementos de esa misma realidad, por ejemplo la instantaneidad en la que se manifiestan muchos fenómenos. En cuanto me propongo captar algunas parcelas de la realidad, éstas han sufrido ya alteraciones, por lo que nunca aprehendo exactamente el mismo estado del mundo que me esmero en elucidar. Lejos de desazonarnos, el inexorable hiato entre la mente y el mundo debería infundirnos un sentimiento de profunda humildad ante la vastedad y la riqueza del universo y las limitaciones que cercan la mente humana. También debería invitarnos a explorar todas las opciones disponibles por las que encauzar el impulso del pensamiento.

El método analítico ofrece resultados insuperables en el estudio pormenorizado de los elementos de la realidad, pero a la hora de examinar sus relaciones, las leyes rectoras del cosmos, los procesos a gran escala de la naturaleza y de la historia, no basta únicamente con diseccionar: es preciso reconstruir y desvelar las conexiones que vinculan esos átomos unidos en estructuras más amplias. El ímpetu analítico no puede aspirar a uniformizar una realidad diversa, preñada de diferencias y particularidades. No puede fiarlo todo a la fragmentación, el reduccionismo y la configuración de modelos que, a la larga, exhiben un hondo divorcio con la realidad hacia la que se dirigen los esfuerzos más nobles del conocimiento humano. Sin embargo, la mente tampoco puede depositar sus esperanzas en holismos precipitados, embriagada por capciosos espejismos y falsas promesas explicativas que, en aras de la integración, desprecien los detalles y oscurezcan el funcionamiento real de un mundo primorosamente sustentado sobre elementos individuales, sobre átomos cuyas constricciones no pueden ignorarse.

Las estrategias analíticas y sintéticas han de complementarse adecuadamente. Cada una ha de concienciarse de sus asunciones, de sus premisas y fronteras, aunque sólo lo conseguirá *a posteriori*, pues no podremos saber cuáles son los límites de una determinada metodología hasta que en verdad hayamos tropezado con una barrera infranqueable. Como en una esfera, donde lo profundo converge con lo elevado, donde sumergirse en el estudio de las partes lleva al conocimiento de la totalidad, y cada acto de deconstrucción desemboca en un proceso de reconstrucción, la empresa intelectual del hombre no tiene por qué resignarse a ofrecer, por un lado, meticulosas descripciones de la realidad que nos abrumen con ínfimos detalles, y a pincelar, por otro, el magno lienzo de unos principios generales prácticamente disociados de los verdaderos elementos que

arman la realidad. Cada acto de análisis exige un intento sintético paralelo, apto para cerrar el círculo de una realidad que no es ni analítica sino sintética, sino unitaria.

En nuestro tiempo, el fervor analítico de la física y de la química, que tantos y tan valiosos frutos ha producido en el estudio de los constituyentes de la realidad, coexiste con un no menos apasionado proyecto sintético. Sus beneficios empiezan a apreciarse en ámbitos como el pensamiento ecológico, las ciencias de la complejidad y la teoría de la información. Las disciplinas sociales y humanísticas se debatirían en un falso dilema si se sintiesen obligadas a optar entre el análisis y la síntesis. Conocer los más nimios detalles cimienta un estudio riguroso de la realidad; buscar las grandes tendencias y los principios rectores no sólo imprime amplitud a la etapa analítica, mas obedece a la naturaleza misma de una realidad que, construida sobre elementos atómicos, sobre ladrillos susceptibles de una delimitación diáfana, posee una arquitectura, una conformación, una disposición cualitativa que la organiza de modo inexcusable. Toda gran ciencia requiere de una síntesis, de una estrategia integradora que vincule las partes de acuerdo con leyes. Como hizo Descartes, es necesario embarcarse en el análisis para luego proceder a la reconstrucción.

No progresa la ciencia mediante la mera acumulación de hechos, sino que se ve fecundamente impulsada por la exploración conceptual de aquello que aún no ha caído bajo el dominio de la constatación empírica. Las mentes más creativas han sido capaces de alzarse sobre bosques de evidencia para, encaramadas a intuiciones profundas e innovadoras, no siempre inmediatamente verificables, contemplar lo que parecía no existir. Aguijoneadas por imperfecciones y contradicciones, deseosas de ahondar en el significado más genuino de las ideas y de los principios que articulan un determinado discurso, inconformistas con los presupuestos generalmente aceptados, no cejan en el empeño de reconciliar lo opuesto, de percibir lo imperceptible y de examinar las opciones descartadas o menospreciadas. Siempre se hallan orientadas por la brújula de la verdad, esto es, de la mayor conformidad entre un pensamiento infinitamente maleable y una realidad potencialmente inagotable.

El pensamiento analítico se enfrenta a una paradoja inocultable: en su desaforada búsqueda de los componentes más básicos de la realidad, siempre se encuentra acuciado por el espectro de la *petitio principii*, pues nunca puede alcanzar la seguridad absoluta de que esos elementos representen los genuinos átomos, últimos e indivisos como mónadas leibnicianas.

Subsumir lo individual en lo general implica violentar la realidad misma, y provoca una pérdida de información que compromete seriamente las metas más legítimas del conocimiento. Sin embargo, plegarse a la heterogeneidad de lo real, sin suspirar por discernir principios unificadores, cercena el anhelo humano de conocimiento. En consecuencia, debemos tomar el mayor grado de conciencia posible en torno a las construcciones cognitivas y emocionales de las que somos partícipes, pero sin sumirnos en la desesperación y en el abatimiento, pues el hombre siempre puede transformar las condiciones que la naturaleza le depara o que él mismo ha creado.

Todos los velos pueden rasgarse mediante una razón cuya capacidad de apertura a la realidad y de cuestionamiento de sí misma es, a efectos prácticos, infinita. Ningún espejismo, ninguna ilusión, ningún hechizo urdido por la diosa Maya detenta la última palabra. La razón siempre puede sobreponerse a cualquier frontera previamente erigida y aventurarse a explorar territorios vírgenes para el espíritu humano. Por arduo que se nos antoje cruzar los pórticos que escinden la realidad de nuestra construcción de la realidad,

disponemos del mejor instrumento conocido para liberarnos de cualquier determinación y romper todas las cadenas del pensamiento y de la acción: la racionalidad.

La verdad se perfila como un límite asintótico, como un evanescente objeto de resonancias divinas, mas no por ello hemos de desistir en nuestro empeño de buscarla. Siempre podemos añadir más verdades que aderecen el fastuoso templo del conocimiento, potencialmente infinito, pero impecablemente real, bello, puro y delicado en la finitud que presenta ante los ojos de nuestro entendimiento. Ningún universo de significado tallado por el hombre es ineluctable. Siempre es plástico, siempre es modificable, siempre es extensible y perfectible.

Es fácil que un marco de referencia, un sistema conceptual con principios rígidos y notable amplitud explicativa, incurra en expresiones de soberbia ante sus logros. Pero si la tentación de envanecimiento arrecia, es importante advertir que muchos sistemas conceptuales del pasado se arrogaron poderes explicativos omnímodos. ¿Quién podría haber convencido a los jactanciosos aristotélicos de que la física del Estagirita, sacralizada por los escolásticos y abultada con toda clase de epiciclos filosóficos, en realidad no explicaba los procesos fundamentales de la realidad física? Con sus teleologías, elementos y embelesadoras formas sustanciales obraba el milagro de reducirlo todo a unos principios de inteligibilidad metafísica que luego se demostraron mayoritariamente erróneos.

Ensanchar el círculo de nuestro pensamiento y de nuestra imaginación implica, ante todo, expandir el radio de las posibilidades de nuestra mente. Es un don y no un castigo. Todo lo que contribuya a desadormecer la mente, a despertarla a ese bello estado de luminosidad que la tradición japonesa denomina *satori*, debe ser bienvenido. Nunca sobra el entusiasmo, porque la razón no surca los cielos del conocimiento con sus propias alas, sino impulsada por emociones y compromisos, por apegos y deseos, por fenómenos pre-rationales que, paradójicamente, desencadenan la maravilla de la racionalidad.

Como ocurre con toda gran empresa humana, los avances significativos en el ámbito del pensamiento sólo acontecen cuando quien los protagoniza ha sido capaz de interiorizar una difícil mezcla de ambición, concentración, valentía, perseverancia y fuerza para sobreponerse a las opiniones heredadas. Asediados por toda clase de inercias, conceptos, teorías, informaciones, publicaciones, enseñanzas, escuelas..., podemos sentirnos desazonados, y renunciar a examinar las cuestiones por sí mismas, no insertadas en densas y enmarañadas redes de doctrinas filosóficas, sino como problemas universales que interpelan a cualquier mente enamorada de la verdad, el rigor y el intercambio de ideas. El respeto hacia los autores eminentes del pasado es loable, pero paraliza el espíritu si se convierte en una losa dogmática cuyo peso nos enceguezca ante la contemplación del mundo y de las realidades que anhelamos elucidar.

Por supuesto, jamás obtendrá el pensamiento filosófico la claridad que brilla en muchos enunciados matemáticos, porque el marco de referencia no puede fijarse con semejante grado de certeza; sin embargo, es siempre fecundo imbuirse de sanas dosis de disciplina, precisión y pasión por la verdad, como las que priman en las matemáticas. Los argumentos deben estudiarse y valorarse con independencia de quién, cuándo y cómo los haya esgrimido, y el saludable contraste entre la hipótesis y la realidad, clave del éxito científico, ha de vacunarnos contra la nefasta tentación de entronizar nuestras preferencias subjetivas.

Esta constatación no es óbice para subrayar la dimensión creadora del pensamiento filosófico, que lejos de limitarse a explicar lo dado se aventura también a

profetizar, a imaginar el futuro, a exhortar a la humanidad y a la razón a discurrir por una senda y no por otra. Pero la creación sólo se torna verdaderamente provechosa cuando se sustenta sobre reflexiones racionalmente justificadas, sobre evidencias y no sobre arbitrariedades, pues es así como allana el camino hacia lo universal. Más allá de escuelas y gravosas tradiciones han de resplandecer la grandeza y la belleza de determinadas cuestiones filosóficas, que no pueden verse secuestradas por oscuros dogmatismos y pulsiones acaparadoras.

Hoy más que nunca, la cantidad de conocimientos acumulados por la humanidad hace necesario un tratamiento interdisciplinar, porque la complejidad de algunos problemas imposibilita abordarlos desde una única perspectiva. Los problemas, los misterios, las incógnitas aún no despejadas... no son patrimonio de una esfera concreta del saber. La compartimentación del conocimiento obedece a motivos estrictamente prácticos, no a ninguna ley apriorística irrevocable. El mundo es unitario: desde las partículas subatómicas hasta las más sublimes obras del espíritu humano, en todo puede percibirse un fabuloso hilo conductor que vincula lo diminuto y lo colosal, unificado por las mismas leyes de la naturaleza y partícipe de un mismo escenario lógico, físico, químico y biológico. Sería negligente que el físico desdeñara la ayuda brindada por el filósofo, o que el filósofo menospreciara los descubrimientos de las ciencias naturales por no desvelar una hipotética y recóndita esencia metafísica que él ha idolatrado caprichosamente. De manera análoga, los graves desafíos que afronta la humanidad constituyen una vívida prueba de la urgencia de asumir un planteamiento interdisciplinar, donde las ciencias naturales, las disciplinas sociales y las humanidades no se atrincheren en sus respectivas parcelas sapienciales y en sus rígidos marcos metodológicos, sino que muestren suficiente audacia como para comprenderse mutuamente y prestarse ideas valiosas.

Para conocer no sólo es preciso descubrir lo que comparece ante nosotros, sino imaginar lo que aún no nos ha sido dado. No hay progreso real en cualquier dominio del conocimiento sin adquisición de la conciencia de provisionalidad de lo que sabemos y del imperativo de aumentar el caudal de nuestro conocimiento, el acervo de la cultura. Conocer es identificar, pero es también imaginar y explorar lo que aún no comparece, mas quizás lo haga en el futuro, o lo que no brota del obrar de la naturaleza, sino del trabajo del hombre.

La ciencia no debe temer la intuición y la imaginación, sino reparar en su extraordinario potencial para multiplicar el conocimiento y ayudarnos a abandonar paradigmas incompletos, sumidos como estamos en la perenne búsqueda de una visión más profunda y cabal del universo y del papel del hombre en la naturaleza. El reconocimiento de las estructuras presentes, de los patrones comprobables, de las evidencias disponibles, no es incompatible con la elucubración fructífera en torno a lo que aún ignoramos o a lo que aún no nos ha sido dado. La lógica nos conmina a seguir un camino lineal, secuencial, diáfano y señalado. Sin embargo, para crear es necesario atisbar rutas paralelas, analogías imprevistas, saltos discontinuos que más tarde se someterán a las exigencias de los más escrupulosos cánones lógicos, aunque inicialmente hayan nacido de la espontánea captación de lo ausente.

En último término, es cierto que sólo existe una racionalidad en su más estricta y poderosa acepción, pero, en la práctica, las facultades de la mente humana funcionan como si gozáramos de diferentes clases de racionalidad que, inmersas en una contienda ininterrumpida, propician la magia de la creatividad, el estallido de una novedad no presagiada. Hay racionalidad en muchas emociones, y en muchas intuiciones, y en

muchas acciones que no han sido desencadenadas por un proceso de cristalina deliberación racional, pero que a la larga conducen la conciencia humana por el más pulcro y transparente de los itinerarios racionales. Por ello, arte y ciencia no se muestran tan alejados como podríamos pensar a simple vista, sino que el arte resplandece como el mejor aliado de la ciencia, como la vía por la que canalizar profundas y pujantes intuiciones cuya expresividad no sólo inspira al científico, al ser humano que pugna por desentrañar las leyes del universo en sus distintas parcelas, sino que, felizmente liberada de las onerosas sujeciones de una racionalidad pura, se atreve a ponderar otros escenarios, otras ideas, otras formas de compatibilizar lo aparentemente incompatible. No interpreta las ambigüedades, los conflictos y las incertidumbres como fenómenos hostiles cuyas oscuras sinuosidades obstaculizan la conquista del saber pleno, sino como estímulos luminosos que catapultan la mente hacia nuevos territorios conceptuales.

La ambigüedad de todo marco de referencia no tiene por qué ser negativa, sino un acicate que espolee la búsqueda de sistemas cada vez más perfectos y profundos. La esencia misma de la creatividad se basa en la ambigüedad, pues lo nuevo nunca se infiere automáticamente de lo antiguo. Los distintos itinerarios que podría haber seguido la mente creativa no se saldan sin ambigüedades, sin arbitrariedades, sin la hermosa y pujante manifestación de lo inconsciente, de lo intuitivo y de lo emotivo. Además, en todo sistema conceptual confluyen subsistemas, subconjuntos asociados a sus propios presupuestos. Muchas veces se producen colisiones entre esos subsistemas, y violentas erupciones emergen en el seno de los sistemas conceptuales y de los marcos de referencia. El criterio último que dirima la validez de un sistema no puede ser otro que el de su apertura a la realidad, el de la solidez y economía de sus principios y el de su flexibilidad para dar cuenta de nuevos fenómenos.

Estamos condenados a convivir con presupuestos y sistemas conceptuales, pero también estamos llamados a rebelarnos contra ellos en cuanto muestren el más mínimo atisbo de imperfección e incompletitud. Abandonar cualquier sistema de conceptos y representaciones nos abocaría a una tierra de nadie, a un desfiladero abisal, a un silencio nihilista y descorazonador. Nuestra incapacidad para encontrar el fundamento absoluto, el sistema de todos los sistemas, la *forma formarum*, la ley última que todo lo rige y vincula, no sólo fortalece la conciencia de nuestros límites y nos permite transitar por hermosos e insospechados escenarios (como el estudio de los límites de nuestro conocimiento lógico y físico), flanqueados por confines jamás presagiados, sino que nos otorga una posibilidad irrestricta y continua de superación y búsqueda. Siempre recorremos el camino hacia el sistema por excelencia, hacia el sistema bendecido con infinitos grados de libertad, apto para cubrir toda necesidad, toda realidad y toda posibilidad. En esta incesante expansión de límites y fronteras, conviene percatarse de que, al igual que lo finito no se disuelve funestamente en lo infinito, privado de toda identidad, fagocitado por lo inabarcable, sino que cabe preservar la realidad de lo finito en medio de una concatenación infinita de procesos, el valor de una sola verdad coronada por la mente no palidece ante la envergadura de nuestra empresa intelectual.

PRINCIPIOS DE UNA TEORÍA SOCIAL¹¹⁸

Cuando intentamos elaborar una teoría de la sociedad basada en los principios de la razón y la experiencia, resulta imprescindible examinar cuáles son los elementos fundamentales que han de figurar en semejante modelo. Al igual que ocurre con los marcos de las ciencias naturales, es inevitable que el investigador social parta de postulados, susceptibles de mejora o de eliminación, pero siempre latentes en cualquier enunciado.

Cómo conjugar satisfactoriamente lo conceptual y lo empírico representa uno de los mayores desafíos de las ciencias sociales. El método que emplean las ciencias naturales logra un óptimo en la relación entre los planos conceptual y empírico: refina gradualmente el primero en interacción con el segundo, y enriquece nuestro conocimiento posible del segundo gracias al concurso del primero. En esta fecunda síntesis entre razón, observación y experiencia reside una de las grandes conquistas intelectuales de la mente humana, pues nos ha proporcionado una estrategia prácticamente infalible para desentrañar los misterios de la naturaleza.

En el ámbito de las disciplinas sociales y humanísticas, es legítimo plantearse qué postulados indispensables deberían comparecer en cualquier tentativa exitosa de subsumir la vasta heterogeneidad de los fenómenos humanos en determinados paradigmas teóricos. Por supuesto, numerosos modelos han abordado esta cuestión desde distintas perspectivas, con frecuencia divergentes. No queremos insistir en este punto, o analizarlos con la prolijidad que exigirían; simplemente nos proponemos bosquejar un elenco breve y sucinto de postulados de los que, a nuestro juicio, ningún modelo teórico puede eximirse. Muchos de estos principios, extraídos de la experiencia, deducidos de la razón pura o inferidos de una combinación de ambas facultades, pueden antojársenos obvios, pero su evidencia no conculca su inexorabilidad explicativa. Pueden concebirse, de hecho, como reglas heurísticas que orientan tentativamente nuestra comprensión de la actividad humana.

En primer lugar, toda ciencia social tiene como objetivo comprender la actividad conjunta de los seres humanos. Por tanto, el punto de partida inexcusable es el hombre como ser biológico, poseedor de unas capacidades cognitivas superiores a las de otros animales en dimensiones tan importantes como el poder de abstracción, el simbolismo y el ingenio inventivo.

El ser humano, sin embargo, no irrumpe mágicamente sobre la esfera biológica, sino que constituye el producto de millones de años de mutaciones genéticas que, filtradas por la selección natural, han llevado una rama de la clase de los mamíferos a evolucionar en una dirección específica. Por ello, para entender la acción humana es insoslayable estudiar la necesidad de adaptación a unas condiciones naturales concretas, pues esta fuerza motriz exógena subyace a muchos de los desarrollos experimentados por los distintos grupos humanos. Las presiones ambientales han condicionado de manera categórica el devenir de las diversas comunidades humanas. El hombre busca adaptarse al medio para satisfacer necesidades innatas o añadidas, y en esta gigantomaquia contra una naturaleza inmensa e indiferente a sus deseos se ve obligado a expandir al máximo

¹¹⁸ Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

sus habilidades creativas. Inmersa en la lucha contra un medio habitualmente hostil, la especie humana no difiere de las restantes formas de vida, embarcadas en una pugna incesante contra el medio y contra otras criaturas para sobrevivir y reproducirse. Sin embargo, el ser humano no se limita a adaptarse al medio, sino que goza de un poder cognitivo tan notable que logra adaptar el medio a sus necesidades. Así, el esfuerzo adaptativo se complementa con un impulso indiscutible a transformar esas mismas condiciones naturales en cuyo seno se halla. Es la creatividad humana, que se manifiesta de forma preeminente en el desarrollo de la tecnología y en el progreso del conocimiento. Herencia, trabajo y azar resplandecen así como tres principios fundamentales a la hora de comprender la actividad humana: lo dado por la biología, lo transmitido por la cultura y continuado por el obrar presente del hombre y lo gestado por las fuerzas incontrolables que se ciernen sobre el existir humano. Parece entonces inevitable servirse de tres grandes estrategias metodológicas para arrojar luz sobre la naturaleza y las posibilidades de la actividad humana. La primera estudiará la lógica de lo *heredado*, es decir, la inserción del curso histórico que han seguido los distintos grupos humanos en patrones racionales y en un mecanismo de concatenaciones de causas y efectos. La segunda abordará el *trabajo* de los seres humanos, es decir, la acción en su presente, abstraída del tiempo y circunscrita a la psicología individual, al fruto de la deliberación mental, para dilucidar las motivaciones racionales y emocionales que incitan a los seres humanos a transformar el medio y a transformarse a sí mismos. La tercera se centrará en las inevitables contingencias que impiden subordinar la actividad humana a una lógica estricta e inderogable, predecible desde los antecedentes históricos o desde las causas propiamente psicológicas, para subsumir las distintas clases de azar en tipologías básicas y reiteradas.

En tercer lugar, en un modelo teórico sobre la actividad humana es preciso tomar en consideración la importancia que ostentan las habilidades sociales, como elementos definitorios de la condición humana. Esta sociabilidad no es, desde luego, exclusiva de la especie humana, pero en la nuestra alcanza unas cimas incomparables, fuentes nutricias de innumerables posibilidades de cooperación, aunque también de formas cada vez más sofisticadas de conflicto. Semejantes habilidades sociales vienen en gran parte mediadas por la existencia de lenguajes articulados, que multiplican exponencialmente las posibilidades de combinación de ideas y contribuyen a incrementar la complejidad expresiva de la mente humana.

En cuarto lugar, las presiones ambientales y el papel que desempeña la herencia de determinadas formas culturales no eclipsan por completo el hecho de que cada individuo desarrolla hábitos, preferencias y aspiraciones particulares, aunque se encuentre influido, indudablemente, por la comunidad a la que pertenece y en la que adquiere conciencia de su propia identidad. De esta manera, todo modelo teórico sobre la actividad humana debe incluir el elemento individual. Es legítimo creer que los avances en la comprensión de la mente humana propiciarán una beneficiosa síntesis entre la perspectiva neurocientífica y el enfoque cultural, para iluminar nuestra comprensión de las decisiones que toman los individuos dentro de los contextos sociales en que se desenvuelven. Entender la interacción conjunta de mentes humanas en un cierto nicho biológico y social requiere esclarecer los mecanismos de los que se vale el cerebro para explorar el mundo y encarar los distintos desafíos que se le presentan. La neurociencia se alza entonces como el verdadero puente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas; la complejidad conductual de nuestra especie hunde sus raíces en la maravillosa organización de un cerebro que, a través de neuronas, sinapsis, células gliales y un extraordinario poder de cómputo, es capaz de asimilar creativamente los influjos externos y de identificar estrategias innovadoras para transformar el mundo que le rodea.

De las principales formas de interacción entre individuos sobresalen la cooperación y el conflicto, motivadas tanto por circunstancias externas (como las presiones ambientales) como por causas internas (como el desarrollo de ciertos valores). Por ello, en quinto lugar parece necesario prestar atención a las manifestaciones más generales que adoptan la cooperación y el conflicto. No es de extrañar entonces que la teoría de juegos, y en un sentido más profundo las teorías de la racionalidad y de la irracionalidad, estén llamadas a verter luz sobre la interacción entre los seres humanos. De nuevo, comprender la razón y la sinrazón del ser humano exige entender el funcionamiento de nuestra mente, sustentada sobre mecanismos cerebrales que exhiben una fascinante mezcla de complejidad y simplicidad. La síntesis de neurociencia, teoría de la racionalidad, sociología e historia representa un reto apasionante para extender y perfeccionar nuestra visión científica del mundo.

En sexto lugar, resulta incontestable que los objetivos divergentes entre los individuos coexisten con aspiraciones y preferencias comunes, probablemente enraizadas en la naturaleza física, emocional y racional del ser humano. Es imposible comprender la actividad humana sin descifrar este delicado entrelazamiento de lo colectivo (la herencia biológica y cultural de un determinado grupo) y lo individual (el desarrollo de una identidad singular y la capacidad de afrontar creativamente el mundo). La reciprocidad que caracteriza ambos planos nos obliga a entender qué estrategias han sido diseñadas a lo largo de la historia para optimizar la relación entre estas dos dimensiones ineludibles de lo humano, en su ser y en su obrar.

Así, y en séptimo lugar, una teoría social descriptiva no puede esquivar una pregunta de resonancias intuitivamente normativas: cómo maximizar la capacidad creadora de los individuos y al mismo tiempo minimizar sus colisiones mutuas. Puede decirse que el estudio de las categorías explicativas y de su contraste con los datos de la antropología, de la historia y de la sociología no hace sino evocar la dimensión teórica de la ciencia social, mientras que la consideración de sus aplicaciones para la mejora de las sociedades apela a su dimensión práctica. Aunque un modelo científico aspire legítimamente a exonerarse de abordar interrogantes normativos o de formular juicios valorativos, la actividad humana se enfrenta siempre a dilemas que, en términos generales, busca resolver de la manera más eficiente posible. Cuando existe una diversidad de estrategias, emerge la pregunta por la causa que motiva la elección de una u otra. Si las ciencias naturales desembocan armoniosamente en la tecnología, que pone de manifiesto la comprensión práctica de los principios teóricos, la capacidad de destilar de su contenido aquellas consecuencias útiles para satisfacer ciertos objetivos, en las ciencias sociales es posible discernir un proceso esencialmente análogo, mediante el cual un mejor entendimiento de cómo funcionan las mentes individuales y las sociedades puede ayudarnos a confeccionar sistemas más cercanos a nuestras necesidades y aspiraciones.

En octavo lugar, parece necesario preguntarse cómo la cultura, lo que el ser humano añade a la naturaleza, brota de condicionamientos biológicos pero al mismo tiempo los franquea y suscita nuevos elementos explicativos. Si en la evolución biológica prima la ley de la selección natural, sobre la que individuos y especies prácticamente carecen de poder, pues viven a su merced y sólo pueden afrontarla con las características físicas que hayan heredado y con la precaria contribución de su propio esfuerzo, en el caso de los seres humanos nace una nueva ley, que podríamos denominar “selección racional”. El equivalente a la selección natural sería por tanto la actividad consciente del hombre, que selecciona racionalmente y discrimina según metas, sobrevenidas o creadas. Se sobrepone así a la mera facticidad natural y configura mundos más allá del mundo que

le depara el universo físico. Dotado de una desbordante imaginación, se anticipa a los escenarios posibles y modifica creativamente las circunstancias para satisfacer sus necesidades, impulsos y aspiraciones. La fuerza de una selección ciega, que únicamente busca maximizar el éxito reproductivo de las variedades individuales, cede entonces el testigo a una selección racional, formalizada de acuerdo con principios que el ser humano asimila y utiliza conscientemente. No se pliega, por ende, a inexorabilidades biológicas, sino que se afana en identificar nuevos principios de comprensión de la realidad, susceptibles de desencadenar la eclosión de nuevos “mundos”, esto es, de ambientes seleccionados por el ser humano y no sólo legados por la naturaleza. Este impulso creativo innato puede concebirse, ciertamente, como la reacción inevitable ante una constante cascada de presiones ambientales, cuyos efectos nos fuerzan a evolucionar. Sin embargo, parece razonable postular que, junto a una creatividad reactiva, subsiste una creatividad libre y espontánea, difícilmente asociable a estímulos concretos externos a la propia actividad de la mente humana, facultad que continuamente se presta a combinar ideas y a realizar proyecciones.

En noveno lugar, el análisis de la actividad conjunta de los seres humanos no puede dejar de examinar los problemas de organización a los que se enfrentan los grupos humanos, dado que comparten un mismo hábitat sujeto a incontables constricciones: cómo disponer, de la manera más racional posible (es decir, de la forma más universal, parsimoniosa y optimizada, que con un menor número de presupuestos logre incorporar mayor cantidad de información), la vida en común de los miembros de la especie humana, o cómo realizar sus posibilidades en el contexto de unas necesidades y contingencias. Es el resultado más palmario de la interdependencia entre los seres humanos, vinculados por elementos físicos y culturales. Los miembros de un grupo humano se enfrentan a escasez de recursos y a sobreabundancia de necesidades y deseos; además, el conocimiento que atesoran rara vez lo han adquirido de manera puramente individual, sino que lo han obtenido mediante el aprendizaje de lo que otros han descubierto y enseñado. Establecen, así, lazos sociales heterogéneos, muchas veces alterables, pero siempre presentes de un modo u otro, pues las acciones individuales repercuten inevitablemente en otros individuos. Al existir diferentes herencias biológicas y sociales, surge el desafío de optimizar las divergencias individuales para, por un lado, evitar conflictos y abusos y, por otro, fomentar el progreso colectivo (tal que el desarrollo de unos individuos no obstaculice, sino que potencie el desarrollo de otros). Por elevadas que sean sus pretensiones teóricas, ningún modelo social puede abstraer artificialmente a los seres humanos de su contexto histórico. Así como del pasado podemos heredar conocimientos, tecnologías y valores beneficiosos, los conflictos pretéritos suelen ser responsables de graves asimetrías de poder, generadoras de relaciones de opresión y de subordinación que en muchas ocasiones se transmiten históricamente y vician las situaciones iniciales de los individuos. Este problema no hace sino remitir al interrogante de cómo conciliar el principio de la diferencia y el de la solidaridad. La capacidad de optimizar la relación entre ambos principios define la creatividad y el éxito de un determinado grupo social, su habilidad para orientar fructíferamente la tensión creadora entre divergencia y convergencia. Resulta entonces apremiante entender cómo se distribuye el poder en una sociedad, y cómo este proceso depende de la distribución del conocimiento. El poder está mediado por las condiciones materiales y por las creencias compartidas en forma de relaciones sociales; por mecanismos ‘de abajo arriba’ y ‘de arriba abajo’. Refleja una mezcla difícilmente cuantificable de eficiencia y arbitrariedad.

Por último, un campo de investigación social sumamente relevante es el que nos invita a comprender cómo las condiciones heredadas pueden racionalizarse según unos

objetivos. El problema podría formularse de la siguiente manera: cómo la selección racional humana modifica lo heredado y, en los distintos contextos culturales, diseña marcos interpretativos para dirimir qué necesidades y aspiraciones deben ser satisfechas. Partimos, en efecto, de una premisa que para muchos resultará altamente cuestionable: la de que más allá de las diferencias valorativas es posible alcanzar acuerdos racionales entre individuos y grupos, fundados en la existencia de una común capacidad de abstracción, formalización y análisis que define la mente humana. Sin embargo, e interpretada como regla heurística, esta convicción no se impone como un lastre teórico, sino que puede ayudarnos a comprender por qué individuos y grupos, pese a sus divergencias, han sido capaces de cooperar y de resolver conjuntamente infinidad de problemas.

Así, en el estudio de la actividad humana se superponen tres grandes planos: el biológico, cuyas conclusiones nos suministran las bases teóricas para entender la condición humana y las fuerzas evolutivas predominantes que la han moldeado, el cultural, que busca comprender el desarrollo simbólico y tecnológico del género humano, y otro más esquivo y sutil que podríamos calificar de “racional”, pues alude a la captación de leyes permanentes del pensamiento y de la naturaleza. Esta última dimensión puede suscitar recelos teóricos, pero las dudas potenciales quizás se disipen si consideramos que, además de evolucionar biológica y tecnológicamente, el ser humano adquiere conocimiento sobre el universo en cuanto tal, sobre sus leyes inexorables y sobre las relaciones entre objetos puros del pensamiento (como sucede con la lógica y las matemáticas). Se abre, por tanto, a un contenido verdaderamente universal, que ya no es subsidiario de la biología o de la cultura, sino que remite a una esfera más fundamental. Por supuesto, y contemplado desde un punto de vista más práctico, el nivel de conocimiento atesorado por un individuo o un grupo humano condiciona su autocomprensión y el desarrollo de sus expectativas, por lo que se yergue como una fuerza que repercute significativamente sobre las esferas biológica y cultural. Sin embargo, y más allá de la utilidad del saber para la humanidad, las formas más abstractas y universales de conocimiento a las que logra acceder la razón se alzan como fines en sí mismos, porque el ser humano, como parte del universo que trata de transformar el propio universo, difícilmente encontrará un horizonte más profundo que el de conocer el universo al que pertenece.

Ciertamente, los postulados que acabamos de enumerar de forma concisa no agotan los principios teóricos y empíricos de las investigaciones sociales. No obstante, en ocasiones es interesante sintetizar ideas y datos para adquirir una conciencia más íntegra de los presupuestos que guían nuestras indagaciones científicas. Dado que ningún discurso humano es ajeno a presupuestos (uno de los básicos remite, de hecho, a la convicción misma de que es posible entender racionalmente el universo), poner de relieve la existencia de principios probablemente irrenunciables no menoscaba la dignidad de la labor científica, sino que la estimula, en una búsqueda incesante de categorías y marcos cada vez más universales y profundos, cada vez más perfectos tanto en su extensión (el número de objetos que cubren) como en su intensión (su capacidad de elucidar los elementos fundamentales de esos mismos objetos).

LA CREATIVIDAD DE LA NATURALEZA Y DEL SER HUMANO¹¹⁹

¿Cómo entender la creatividad? De manera puramente intuitiva, cabe sostener que lo creativo apela a un proceso capaz de suscitar novedad en el seno de la mente humana, por ejemplo en un campo del conocimiento o en una rama de las artes y de la tecnología. Sin embargo, en cuanto tratemos de precisar mejor en qué consiste esa supuesta novedad que germina en el intelecto creativo, nos percataremos de la enorme dificultad de la tarea. Una verdadera novedad, una novedad *ex nihilo* que, a imitación del poder que tantas religiones atribuyen a los dioses, generase algo desde la nada, sin un resorte previo, resulta absolutamente imposible. Ni siquiera los mayores genios de la historia han inaugurado un mundo totalmente nuevo para la imaginación, la acción y el pensamiento, un escenario virginal e inmaculado que no se apoyara sobre lo que ya había conseguido la humanidad. Los “hombros de gigante” a los que se refería Newton en una famosa cita han servido como pilares para todas las mentes creativas. Crear, al menos en su acepción significativa para el hombre, no puede implicar “una forja desde la nada”, desde una *tabula rasa* sobre la que se añadan los productos más sublimes de la imaginación.

Todos los descubrimientos de la ciencia empírica apuntan a la inviolabilidad del principio de conservación de la energía: como habitantes de este cosmos urdido de átomos, tiempo y espacio, estamos condenados a convivir con la misma materia que brotó en una explosión inicial acaecida hace unos 13,800 millones de años (tal y como ha puesto de relieve la reciente misión Planck de la NASA), fuente de una radiación primordial que progresivamente se condensó en estructuras diversas. Las sucesivas transformaciones de la materia responden a intercambios de energía, no a creaciones en sentido estricto. Es cierto, en cualquier caso, que los horizontes abiertos por la lógica y por la física subatómica a lo largo del siglo XX han revelado dos rupturas o “fallas epistemológicas” fundamentales, indicadores –aun precarios- de que no todo obedece a un mecanismo de linealidad en el corazón del universo¹²⁰. En primer lugar, los dos teoremas de incompletitud de Gödel¹²¹ consagran la irreductibilidad de la aritmética a un conjunto desde cuyos enunciados axiomáticos quepa deducir, algorítmicamente, todas las proposiciones verdaderas legítimas, tal y como había pretendido el programa formalista de Hilbert y su célebre “*wir müssen wissen, wir werden wissen*”, con la consecuente manifestación de un profundo abismo en los niveles más básicos del conocimiento humano (la matemática y su articulación lógica). En segundo lugar, la mecánica cuántica problematiza inmensamente la idea tradicional de causalidad, subraya el papel central del observador y parece exigir (al menos si nos ceñimos a la interpretación de Copenhague) el abandono de una óptica continuista y determinista entre el nivel subatómico y el mesoscópico, para cuya descripción aún gozaría de validez la mecánica clásica.

No podemos detenernos a examinar, con el rigor que demandarían, estos importantes hallazgos del pensamiento. Tampoco valoraremos la extraña imagen del mundo que de ellos dimana (un cosmos estratificado en niveles casi inconmensurables),

¹¹⁹ Extraído de *Lógica, ciencia y creatividad* (Dykinson, 2014), capítulo 1.

¹²⁰ Sobre la trascendencia de éstos y otros “límites” para la visión científica del mundo, cf. P.-M. Binder, “Philosophy of science: theories of almost everything”, *Nature* 455 (2008), 884-885.

¹²¹ Cf. K. Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I”, *Monatshefte für mathematik und physik* 38(1) (1931), 173-198.

pues no queda claro cómo se establecen esas rupturas y por qué coexisten paradigmas indeterministas y deterministas según la escala de la realidad sujeta a estudio. Además, se nos antojaría precipitado inferir, de estas conclusiones científicas y lógico-matemáticas, la inviabilidad de una postura constructivista a la hora de explicar la formación de categorías matemáticas más complejas a partir de conceptos más elementales¹²², o de ideas físicas más sofisticadas desde intuiciones y experiencias más simples (sin olvidar que la discontinuidad “epistemológica” no tiene por qué involucrar una ruptura ontológica real). Sí conviene señalar, a nuestro juicio, las hondas sugerencias que ofrecen para el análisis de la idea de creatividad.

Parece posible, a tenor de la ciencia, quebrantar la rígida línea causal vigente en las escalas del universo a las que tiene acceso nuestra experiencia ordinaria. La propia materia, así como el pensamiento mismo en sus dinámicas más elementales, no cesan de romper esa drástica continuidad. La materia y el pensamiento crean no sólo mediante la combinación de lo ya dado, sino que erigen niveles nuevos en los que imperan leyes distintas. ¿Por qué? Es obvio que la transición de uno a otro nivel no conlleva la creación de una materia nueva, pero la ciencia nos enseña que sí comporta el nacimiento de nuevos principios “epistemológicos”. Utilizo este término porque no me siento legitimado para dirimir si esas nuevas leyes, si esas nuevas disposiciones constantes que se observan en determinados niveles de la realidad, son intrínsecas a la materia o únicamente satisfacen una necesidad del intelecto humano, incapaz de comprender la complejidad del mundo sin introducir nuevos requisitos epistemológicos que quizás “no existan” por sí mismos, mas afloren desde apriorismos mentales¹²³. No me atrevo a descartar que la nivelación de

¹²² Las investigaciones más recientes en psicología del desarrollo han contribuido a poner de relieve las etapas que recorre la mente del niño en la adquisición de las categorías matemáticas más básicas, para, a partir de ellas, construir conceptos más complejos. La capacidad humana para albergar nociones matemáticas enormemente sofisticadas (muchas de ellas tardaron milenios en descubrirse: pensemos en los transfinitos de Cantor) parece sustentada sobre una serie de estructuras neurobiológicas y de habilidades cognitivas concomitantes que habrían despuntado, de modo gradual, en el curso de la evolución. Un rudimentario “sentido numérico” existiría, de hecho, en otras especies animales. Remitimos a dos interesantes trabajos: *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being* (Basic Books, Nueva York 2000), de George Lakoff y Rafael Núñez, y *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics* (Oxford University Press, Oxford 2011), de Stanislas Dehaene. Entender la génesis del pensamiento matemático desde su sustrato neurobiológico no implica subordinar la verdad de los enunciados de esta disciplina a procesos electrofisiológicos, vinculados principalmente a la activación de ciertas regiones corticales. La verdad matemática dimana de las relaciones internas que se establecen entre unos símbolos cuyo significado sólo se revela inteligible a la luz de unos axiomas y de unas jerarquías sintácticas. La semántica matemática, el “contenido” de sus fórmulas, resulta indisociable de su particular sintáctica, de su constitución axiomática. De hecho, según los axiomas con los que opere nuestro razonamiento, nos toparemos con unas u otras geometrías (euclidiana, hiperbólica...). Algo similar sucede en el caso de la aritmética y de otras ramas de la matemática. En la geometría euclidiana, el teorema de Pitágoras no es verdadero porque una estructura neurobiológica concreta así lo estipule: su verdad remite a su corrección formal dentro de ese marco sintáctico-semántico, a su adecuada organización sintáctica, cuyas reglas conllevan una determinada lectura semántica. Desde esos conjuntos axiomáticos cabe imaginar entidades matemáticas carentes de correlato empírico e incluso “intuitivo”, como el número i ($\sqrt{-1}$), porque, pese a impugnar algunas de nuestras suposiciones ordinarias, algunas de esas ideas que nos vemos tentados de atribuir al “sentido común” y al orden inviolable del intelecto, son susceptibles de “corrección formal”, de “operatividad” en el seno de un marco de referencia axiomático cuidadosamente delimitado.

¹²³ Estos apriorismos quizás respondan a requisitos meramente provisionales, a una necesidad impugnadora de nuestro anhelo de simpleza, unidad y economía epistemológica. La denodada búsqueda de una “teoría del todo”, de una unificación final de la física y de una integración de todas las ramas del conocimiento en una visión armoniosa, revela el auténtico apriorismo del ser humano: la creencia en una unidad última, de cuyas fuentes brotarían numerosas manifestaciones sólo inteligibles desde ese *arjé* primigenio. Pero este imperativo no tiene por qué reflejar la estructura más profunda del universo tan meticulosamente explorado por nuestro ímpetu científico. La verdad última quizás entrañe una coexistencia de unidad y pluralidad

la realidad en escalones irreductibles represente una hermosa prueba de la creatividad de la naturaleza: el surgimiento de estructuras y funciones dotadas de mayor complejidad se logra gracias a *crear* nuevas clases de organización en el seno de la materia, nuevas relaciones, nuevas disposiciones que, sin violar el principio de conservación de la energía, originan lo nuevo no a través de la adición de materia antes inexistente, sino en virtud de imaginar flamantes formas de interacción entre los componentes de esa materia que ya pre-existe.

La biología, con la teoría de la evolución, presenta ante nuestros ojos un paisaje fascinante, repleto de formas vitales aherrojadas por la indoblegable dinámica del cambio, engendrado tanto por la inherente susceptibilidad de variación que ostentan los organismos como por las insistentes presiones ambientales que ejerce el ecosistema. En el telar de la evolución de la especie se han tejido algunas de las prendas más bellas que es posible contemplar. Millones de años de labor silenciosa, combinada con dosis interminables de sufrimiento, de extinción, de vicisitudes azarosas hilvanadas en lienzos indescifrables, de depredación de los individuos más débiles por parte de los estamentos más fuertes, han desembocado en este magnífico océano de formas creativas. Desde un punto de vista físico, la materia no ha experimentado modificaciones sustanciales. Los mismos átomos que conformaron la materia de los dinosaurios pueden hoy subsistir en cualquier planta, animal o bacteria. Las mismas secuencias genéticas, sometidas a millones de años de mutaciones, hibridaciones y selecciones, trazan el finísimo hilo que conduce desde la forma primordial de vida hasta los sistemas biológicos más evolucionados de la actualidad. Nuevamente, la creación que comparece en estos casos no se asemeja a la del Dios judeocristiano, deidad que vierte su talento *sobre la nada* y trabaja sin materia previa (el verbo *bará* en hebreo así lo indica en el primer versículo del Libro del Génesis): el genio de la naturaleza talla, lenta y tenazmente, esa gigantesca escultura integrada por todos los seres vivos¹²⁴. La creación de nuevas formas concierne a la emergencia (empleo esta palabra sin conferirle particulares connotaciones teóricas) de nuevos marcos organizativos entre los distintos elementos biológicos¹²⁵. La aparición

irreductible a uno de los polos de este binomio, de esta tensa dualidad que ha desempeñado un papel neurálgico en la reflexión filosófica desde sus más lejanos albores.

¹²⁴ Como escribe José María Bermúdez de Castro: “La evolución biológica es pura creatividad e innovación. Desde que los primeros seres vivos aparecieron en nuestro planeta hace aproximadamente unos 3500 millones de años no han dejado de surgir centenares y centenares de nuevas formas, cada vez más complejas, por evolución de las precedentes. ¿Qué nos puede enseñar, pues, la naturaleza sobre su fuerza creativa?, ¿existen límites a esa creatividad? Los seres humanos somos una gran innovación biológica de la naturaleza, pero ¿no seremos también una herramienta de la naturaleza que permite potenciar y multiplicar su creatividad?” (*La Evolución del Talento*, Debate, Barcelona 2010).

¹²⁵ El matemático y filósofo británico Alfred North Whitehead habló del “*creative advance into novelty*” (*Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1929, 339) como la característica fundamental del universo. Pese a las oscuridades y sutilezas terminológicas de muchos escritos de Whitehead, cuyas nubes con frecuencia impiden captar qué entiende exactamente nuestro autor por “creatividad”, “ultimidad” y nociones parejas (todas ellas revestidas de una importante carga filosófica en sus textos), es interesante reparar en la inextricable unión que, a sus ojos, vincula “creatividad”, “avance” y “novedad”. Resulta inevitable trazar una analogía con la dinámica de la evolución biológica: el avance hacia la “novedad” es a menudo forzado (en otras ocasiones, fortuito), porque un sistema biológico habitualmente no puede considerarse “en equilibrio absoluto”, totalmente inerte al cambio. Las influencias ambientales y la propia variabilidad inherente a los organismos producen modificaciones constantes en cada generación; no necesariamente “avances” en el sentido de ganancias netas de complejidad (pues en la naturaleza abundan los ejemplos de “retro-evoluciones”, y conviene desprenderse de la óptica irremisiblemente antropocéntrica que tantas veces nos domina cuando abordamos estas cuestiones), pero sí alteraciones que, a la larga, transforman el árbol de la vida con la adición de nuevas ramas y la mudanza e incluso extinción de las ya existentes. He insistido en este punto en el libro *Conciencia y mismidad*, Madrid, Dykinson 2013.

de nuevos patrones de comportamiento en el seno de la materia biológica es creativa, por cuanto promueve “eventos” que no cabía esperar con las disposiciones anteriores. El establecimiento de estos nuevos marcos de acción, junto con la irreversibilidad entrópica que se condensa en la segunda ley de la termodinámica (la célebre “flecha del tiempo”, de por sí un indicio incuestionable de novedad en el universo), propician la creación de formas biológicas no presagiadas. Confluyen tantos factores (internos y externos al viviente) que ni el más potente ordenador contemporáneo conseguiría calcular, con la exactitud requerida, qué nuevas formas se hallan destinadas a aparecer, al menos hasta culminar el desarrollo de la computación cuántica... Y en escalas meso y macroscópicas es probable -por qué excluirlo- que ocurra una fragmentación de la realidad análoga a esa ruptura epistemológica de niveles ya aludida. No sería entonces plausible transitar desde determinados niveles biológicos hasta otros más complejos de modo lineal, sin quemar las naves de algunos conceptos al llegar a ciertos puntos críticos, cuyos tajantes umbrales nos forzarían a construir otros barcos y otras herramientas para surcar el vasto mar del conocimiento humano.

Sin haber invocado en ningún momento la creatividad del hombre, los productos más eximios de la imaginación simbólica que, ya desde el Paleolítico superior (e incluso antes), han definido la andadura de nuestra especie sobre la faz de la Tierra, hemos advertido que la idea de creatividad no tiene por qué entenderse como el surgimiento de algo estrictamente nuevo, despojado de elementos precursores. No tiene por qué referirse a una realidad que no guarde relación con lo previo, mas borre, por así decirlo, todo rastro de “pasado”, émula de un presente puro súbitamente irrumpido en esa colosal concatenación de causas y efectos que todo lo gobierna. La mera innovación en el plano de las interacciones entre los componentes de un sistema refleja ya atisbos de un proceso creativo. No se trata de simple arte combinatoria, porque en la mayoría de los casos existe una jerarquización de niveles y una prioridad de ciertas relaciones entre las partes sobre otras. De hecho, en ocasiones emergen niveles epistemológicos irreductibles a los inferiores. Este fenómeno quizás se deba a la debilidad de la inteligencia humana y a cómo la realidad siempre desborda los frágiles confines del pensamiento (evidencia que difuminaría ese antiguo sueño, ya albergado por Parménides en los albores de la filosofía griega, de que el ser y el pensar equivalgan...), pero también podría obedecer a la estructura de la naturaleza misma. Me inclino por la segunda opción: aún confío demasiado en el poder del intelecto...

Pertrechados con las vidriosas herramientas conceptuales que acabamos de esbozar, penetremos ahora en el inescrutable reino de la creatividad humana. Como decíamos, los antropólogos han desenterrado testimonios de la creatividad reflexiva de nuestra especie que nos remiten al Paleolítico superior. Toda especie, sometida a constantes amenazas, es creativa si apelamos a su aptitud intrínseca para afrontar nuevos desafíos y resolver problemas inopinados. El chimpancé que captura termitas en el África ecuatorial y el castor que edifica admirables prototipos de presas en ríos y lagos de los bosques septentrionales de América del Norte, Europa y Asia exhiben creatividad, una respuesta normalmente exigida por el apremio de circunstancias hostiles a la supervivencia. Las distintas especies del género *Homo* aprendieron muy pronto a utilizar herramientas y a aprovechar al máximo el inconmensurable poder de la tecnología para transformar el mundo y mejorar sus precarias existencias. Hitos como el descubrimiento del control del fuego preceden, al menos para la ciencia actual, al surgimiento de una conciencia reflexiva (el hombre que piensa sobre sí mismo y cristaliza este acto en producciones simbólicas de diversa índole), facultad que precisaba de un mayor desarrollo de los lóbulos frontales. Ignoramos si la autoconciencia nació de manera

abrupta, desencadenada por una chispa radical de origen evasivo capaz de metamorfosear las estructuras neurobiológicas previas (¿una mutación fortuita?), o si resultó de un proceso evolutivo gradual. En este caso, su itinerario habría despertado paulatinamente las fuerzas cognitivas y emocionales más elevadas de la naturaleza, y habría liberado de ese letargo de inconsciencia a nuestra especie, ahora abierta a la autorreflexión, al cuestionamiento del mundo y de nosotros mismos.

Por otra parte, la autoconciencia se encuentra tan inextricablemente unida al lenguaje que cuesta distinguir ambas realidades y estimar cuándo se originó cada una de ellas. Es probable que las intensas variaciones climáticas perfiladas en el período comprendido entre el 800,000 y el 200,000 a.C., así como las que se prolongaron hasta bien entrado el Paleolítico superior y la época de las últimas glaciaciones, presionasen en una dirección evolutiva clave para el futuro perfeccionamiento del cerebro humano y, en particular, de las cortezas asociativas¹²⁶. Factores nutricionales, sociales, geográficos... debieron de contribuir decisivamente a la aparición de esa capacidad de autorreflexión que singulariza al ser humano frente a las demás especies animales. Las noticias de la creatividad simbólica del género *Homo* se remontan a, al menos, 40,000 años atrás, como lo demuestran esas magníficas representaciones pictóricas que embellecen cuevas como las de Altamira y Grotte Chauvet. Ignoramos si respondían a razones rituales, gérmenes de una primitiva religiosidad, o si las escenas que esbozan esos pujantes cuadros prehistóricos se basaban en la vida cotidiana de nuestros antepasados¹²⁷. En cualquier caso, este fenómeno de fervor artístico introduce la novedad de la reflexión¹²⁸, y es tan reciente que, a la luz de la dilatada historia de la vida en la Tierra, se nos antojaría desdeñable, pero que, a tenor de sus virtualidades, del elenco de tareas que desata ese poder escondido, casi misteriosamente, en las interminables redes de neuronas, glía y sinapsis que vertebran nuestro sistema nervioso central, brilla como la creación más formidable de toda la trama evolutiva.

La creatividad teleológica se encuentra ya bosquejada en logros como el empleo de herramientas y el desarrollo de la tecnología desde el *Homo habilis*, pero la autorreflexión está íntimamente asociada al simbolismo, característica insoslayable en una serie de manifestaciones creativas atribuibles al *Homo sapiens* que abandonó las cálidas sabanas de África hace unos 100,000 años y se expandió por la práctica totalidad de las regiones de la Tierra.

Las razones de esta explosión creativa (aparentemente súbita y de resonancias cámbricas) que se desató con la salida de miembros de la especie *Homo sapiens* de África para irrumpir en Europa y Asia han suscitado un profundo debate entre biólogos y antropólogos. Algunos investigadores sostienen la hipótesis de la “mutación única”: una variación genética fortuita propició el surgimiento de individuos dotados de una mayor capacidad creativa, cuyos retoños serían progresivamente seleccionados por la naturaleza, al gozar de habilidades adaptativas superiores. Lo inverosímil de que una sola mutación subyazca a los incuestionables éxitos innovadores del *Homo sapiens* ha motivado la

¹²⁶ W. H. Calvin, *A Brain for All Seasons: Human Evolution and Abrupt Climate Change*, University of Chicago Press 2002; P. B. Demenocal, “African climate change and faunal evolution during the Pliocene–Pleistocene”, *Earth and Planetary Science Letters* 220/1 (2004), 3-24.

¹²⁷ Cf. R. Dale Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art*, Chicago University Press, Chicago 2005.

¹²⁸ En palabras de E.O. Wilson, “las artes creativas resultaron posibles como progreso evolutivo cuando los humanos desarrollaron la capacidad de pensamiento abstracto. Entonces la mente humana podía formar un molde de una forma, o de una clase de objeto, o de una acción, y transmitir una representación concreta del concepto a otra mente” (*La Conquista Social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012, 322).

defensa de una hipótesis de carácter gradualista: el proceso se remontaría a un período anterior, y emanaría de una sucesión ininterrumpida de “triumfos” tecnológicos y sociales cosechada a lo largo de miles de años de evolución tenaz, cuya senda habría desembocado, finalmente, en ese asombroso estallido de creatividad que no cesa de despertar nuestra admiración. En palabras de E.O. Wilson, “esta idea viene respaldada por descubrimientos recientes del uso de pigmentos de esta antigüedad [c. 160,000 años], así como de adornos personales y de dibujos raspados sobre hueso y con ocre que datan de hace 100,000 y 70,000 años”¹²⁹.

Otra hipótesis aduce los altibajos creativos registrados en las evidencias fósiles. El poderoso efecto de intensos cambios climáticos sobre el tamaño de las poblaciones de nuestros ancestros, así como sobre el desarrollo de su cerebro y de la potencia asociativa de sus regiones corticales, implicaría que la trayectoria de innovación no tuvo por qué haber discurrido a través de cauces netamente lineales. Es posible que algunas generaciones perdiesen conocimiento, ganado de nuevo en épocas posteriores. Al igual que el mundo occidental retrocedió científicamente después de la caída del orbe clásico, con las invasiones de los pueblos germánicos y la subsiguiente desintegración del Imperio Romano (salvados los reductos de cultivo, arte y erudición que se preservaron en ciudades como Bizancio), las condiciones climáticas adversas pudieron afectar negativamente a la evolución de la tecnología y de la inteligencia humanas, mientras que las circunstancias eventualmente más propicias las habrían catapultado, con decisión, hacia cotas más altas.

Sin embargo, y como escribe el ya citado Wilson, “las tres hipótesis no son mutuamente excluyentes”¹³⁰. De hecho, todavía nos queda mucho por entender sobre los mecanismos precisos que gobiernan la evolución biológica y sobre el problemático nexo que vincula la necesidad y la contingencia en determinados procesos naturales, por lo que resultaría precipitado aventurarse con la formulación de hipótesis constreñidas a factores específicos. Por ejemplo, sabemos que la agricultura se inventó independientemente en varios lugares (Oriente Próximo, América...). ¿Podría haber ocurrido un fenómeno similar en el caso de la “emergencia” del intelecto abstracto? Una conjunción de mutaciones azarosas proficuas para la génesis de habilidades intelectuales superiores, sostenidas a lo largo de miles de años y sometidas a las inclemencias, ocasionalmente favorables, del clima y de la geografía, podrían haber impulsado esta dinámica tan intrigante.

Lo cierto es que ignoramos si la estructuración de la realidad inanimada y biológica en niveles satisface una finalidad puntual o un entrelazamiento de pródigas circunstancias engarzadas, muchas de ellas fortuitas, pero es indisputable que los productos tecnológicos fraguados por mamíferos como el chimpancé y ciertas especies del género *Homo* sí obedecen a una intencionalidad, a un objetivo premeditado: han sido fabricados para cumplir una función que la propia constitución biológica se mostraba incapaz de acometer. Sin embargo, y frente a la mera “utilidad” biológica, un símbolo no remite a sí mismo, sino a una realidad ulterior. La mente humana se ha visto obligada a detenerse para ponderar un significado. Un símbolo apela a la subjetividad: “para mí” ese pictograma, o esa hermosa imagen de un bisonte pincelada sobre los techos de una fría cueva de la cornisa cantábrica, evoca este sentimiento, o esta idea, o este anhelo. He tenido que bucear en mi propia interioridad para forjar un símbolo. Probablemente haya requerido del lenguaje para llevar a término este sumergimiento en ese mundo insondable que me pertenece en exclusiva, en ese universo íntimo que sólo puedo compartir con los

¹²⁹ *Op. cit.*, 108.

¹³⁰ *Op. cit.*, 109.

demás a través de figuraciones plasmadas en ciertos diseños abstractos, pero el símbolo indica siempre que ha entrado en juego, con toda su pujanza, la subjetividad.

Crear implica imaginar, asociar formas, ideas, acciones. Imaginar puede conceptualizarse como alumbrar mentalmente lo que aún no comparece en la realidad. La imaginación quizás no corone nunca cimas tan altas como las postuladas por el idealismo clásico alemán en su exaltación de ese “yo” que, para Fichte, “se pone” e instituye un mundo frente al mundo, casi en paralelo al cosmos físico que nos contiene, compone y circunda. Ni siquiera el genio en su epifanía, cuando se alza hacia las cúspides de lo sublime, imagina totalmente *ex novo*. Es imposible sustraerse a la pléyade de influjos sociales que nos vinculan estrechamente al pasado. El propio lenguaje traiciona esa voluntad creadora, aunque no conviene olvidar que, como dejó escrito Wilhelm von Humboldt, en el lenguaje se produce un “uso infinito de medios finitos”¹³¹, y así como las escasas letras del alfabeto auspician una creatividad grafológica prácticamente inagotable (según se las combine oportunamente), el limitado número de elementos “matrices” no constriñe la creatividad, sino que la encauza y por ello la potencia. En lugar de desbocarse, la creatividad se cimenta de manera sólida sobre unos pilares básicos e irreductibles desde los que, sabiamente fusionados, fructifica una novedad, siempre relativa, pero al fin y al cabo novedad, al menos en el plano epistemológico.

La imaginación es capaz de sobreponerse a la realidad, a esos patrones físicos que nos sentimos tentados de considerar como la verdad última sobre el mundo y el pensamiento. La imaginación concibe nuevas geometrías, como las no euclidianas, que a la larga se muestran enormemente fructíferas para la descripción de los sistemas físicos a gran escala. Aparentemente, la imaginación desafía principios lógicos inexpugnables, como el de no-contradicción, cuando invoca la idea de una dualidad onda-corpúsculo, cuyo esclarecimiento -al menos hoy por hoy- desborda esa silogística que hemos interiorizado después de milenios de convivencia con sus oscuros fundamentos¹³². Lo que persiste es el pensar mismo, la posibilidad de articular un sentido sobre lo que nos rodea, el establecimiento de conexiones integradoras de la multiplicidad de fenómenos que se alza ante nuestros ojos, ahora insertada en una sistemática racional, en un conjunto de proposiciones persuasivas y contrastables, pero sometidas a un constante desarrollo. Perdura siempre ese poder que atesora el intelecto humano para comprender el mundo y el pensamiento, para crear espacios simbólicos que nos permitan adaptarnos a nuevas necesidades epistemológicas. Ningún concepto, por extraño, por lejano a nuestras intuiciones más frecuentes, se evade por completo ante esa tentativa de entenderlo, de “aprehenderlo”, que no cesa de albergar el espíritu. Esa fuerza para transformar, para correlacionar, para erigir puentes que vinculen simbolismos distintos, explicaciones dispares, realidades ocasionalmente divergentes, rubrica lo permanente del espíritu.

No existe, por tanto, ninguna forma *a priori* del entendimiento como las que Kant conjeturó¹³³. Es la propia actividad creadora de la mente la que diseña formas

¹³¹ Citado por N. Chomsky, “Language and freedom”, *Resonance* 4/3 (1999), 101.

¹³² Es cierto que la dualidad onda-corpúsculo no implica una manifestación simultánea de la luz como onda y como corpúsculo. Más bien significa que, según el experimento al que la sometamos, la luz revelará características ondulatorias o corpusculares. En cualquier caso, el hecho de que pueda exhibir propiedades “aparentemente” contrarias refleja atisbos de una violación (sin duda matizable) del principio de no-contradicción.

¹³³ Por supuesto, no nos referimos a habilidades y a pulsiones transmitidas genéticamente y heredadas por casi todos los individuos de la especie *Homo sapiens*, sino a conceptos alumbrados por la mente humana. Por ejemplo, es posible que todos nazcamos con un programa de reconocimiento facial y con un instinto de temor a determinados animales (serpientes, arácnidos...). Los beneficios evolutivos de estas características

progresivamente más sofisticadas y versátiles con la finalidad de abarcar un espacio, el del ser, el de la totalidad, de por sí inconmensurable e irreductible a cualquier forma. Todo concepto adolece de una flaqueza intrínseca. Es provisional, aunque se mantendrá siempre esa capacidad de elucidar conexiones entre conjuntos de ideas. Los conceptos nunca son rígidos: toda idea de la mente se revela flácida, perecedera, destinada a que una concepción más profunda y fértil la absorba, entierre o eleve.

congénitas saltan a la vista. Sin embargo, y así como difícilmente me desprenderé de la mezcla de miedo y fascinación que despiertan algunas especies vivas, sí puedo imaginar otro modelo de espacio y de tiempo. La versatilidad de las categorías de la inteligencia humana es, en principio, infinita. ¿Quién sería capaz de discernir su límite? ¿Quién vislumbraría una frontera para el progreso de la reflexión lógica, filosófica y matemática, o para la creación de nuevos imaginarios estéticos?

LA MENTE DEL FUTURO¹³⁴

El mundo resulta inteligible para el hombre y, en frase atribuida a Albert Einstein, reside aquí su mayor misterio. Pero ¿qué significa exactamente “inteligibilidad”? ¿Qué revela el sublime desarrollo de la ciencia sobre la naturaleza de la mente humana? Esta noción, indudablemente relacionada con el éxito epistemológico de nuestra indagación científica en la estructura y en el funcionamiento del mundo, implica que, en la multiplicidad de fenómenos que se alzan ante mí, capto patrones, reglas, una especie de “debe ser” concomitante al “ser” del mundo. No sólo percibo cómo es el mundo, sino que escruto generalidades tan admirables, tan dotadas de un poder explicativo tan extraordinario, que creo haber penetrado en las simas más oscuras de su esencia, en las leyes que gobiernan el universo y orientan su destino. Sin embargo, es la mente la que convierte el mundo en una entidad inteligible.

La mente, amparada en sus propias reglas operativas, se afana desconsoladamente en capturar esos destellos de permanencia, esa unidad de resonancias parmenídeas apta para sobreponerse a la pléyade de mutaciones que sella el devenir del cosmos. Los patrones que discierne simplemente apelan a globalidades más o menos constantes, al hecho de que la materia, por organizarse estructural y funcionalmente en el espacio-tiempo, se ve constreñida por una serie de limitaciones intrínsecas y extrínsecas que canalizan su actividad por un cauce y no por otro. Pero cuando la ciencia se ha sumergido en las grutas más profundas de la materia, ha descubierto también importantes atisbos de caos e indeterminación que no se conjugan fácilmente con ese amor al orden, a la legalidad y a la universalidad que había nutrido el corazón de la física desde los albores de esta disciplina. Nunca puedo gozar de la certeza plena de que mi física, mis leyes, mi elucidación científica del mundo, agote la riqueza del cosmos y abra para siempre el cofre de sus secretos más íntimos. No puedo saber si lo que yo considero leyes subsisten verdaderamente por sí mismas, como burbujas flotantes en un cosmos platónico, transparencias de lo perenne, de lo inmutable, de lo eterno en el mundo. La falacia de cosificar las construcciones de nuestra propia mente reaparece de continuo, y sus apéndices se extienden a la propia ciencia, muchas veces tentada de juzgar sus enunciados como moradores de una esfera distinta, de un paraíso trascendente desde cuyas alturas invisibles descienden las reglas de comportamiento que imperan sobre el mundo.

Las leyes del universo no difieren del mundo: son el propio mundo cuando se refleja en el espejo de la mente. Un ser superior al hombre percibiría detalles más profundos y globalidades más vigorosas. Tratemos de imaginar una mente mucho más elevada que la nuestra. No podemos, aunque sí cabe intuir ciertas virtualidades que quizás la absolverían de muchas de nuestras flaquezas más sonoras. Esa mente bucearía en los fondos abisales del mundo, y se jactaría de desentrañar leyes mucho más fundamentales que las dilucidadas por el hombre, mas ¿agotaría la comprensión del mundo? ¿Se vería legitimada a decir que ha desvelado el ser último del mundo, sus leyes inexorables? ¿Cómo podría conocer todos los pormenores del mundo? ¿Cómo podría reproducirlo en un mapa de escala 1:1 que disipara las brumas de las sospechas de Popper y del racionalismo crítico sobre las deficiencias del método inductivo?

¹³⁴ Extraído de *Grandes problemas filosóficos* (Síntesis, 2015), III, 6.

En cualquier caso, no olvidemos que la tesis de Popper exige ciertos matices. Aun aceptándola en sus términos generales (pues simplemente esgrime la necesidad de ofrecer criterios de contraste que criben los enunciados pretendidamente científicos, esto es, destinados a desentrañar verdades provisionales pero sólidas sobre la estructura y el funcionamiento del mundo), es posible proponer aseveraciones falsables en la teoría pero incontrastables en la práctica. Por ejemplo, podemos alegar que la expansión acelerada del universo se debe a que un extraño foco, matriz de una fuerza distinta a las cuatro interacciones fundamentales elucidadas por la física contemporánea, propulsa el cosmos desde un núcleo ubicado en una galaxia recóndita, tan remota que la humanidad tardaría millones de años en obtener indicios de su existencia. Cabría formular este curioso planteamiento con la suficiente finura, profundidad y rigor como para que se nos antojase científicamente verosímil, o al menos aceptable como afirmación científica. Sin embargo, sería completamente inútil como hipótesis, porque nunca –o casi nunca- lograríamos someterla a un contraste válido y considerarla significativa para el resto de conocimientos físicos hoy disponibles. Por tanto, la tesis de Popper precisa de una clarificación: será científica la teoría que, en efecto, posea al menos una clase no vacía de proposiciones básicas homotípicas prohibidas por ella (es decir, aquella teoría cuya clase de potenciales falsadores no esté vacía, como él señala en *La Lógica de la Investigación Científica*, 86), siempre y cuando ese conjunto de proposiciones sea accesible a un contraste significativo. Lógicamente, puede que las limitaciones presentes de nuestra tecnología impidan llevar a cabo semejante tarea de comprobación, y que algunas teorías esbozadas por los visionarios de nuestra época requieran de siglos para hacerse accesibles a una cierta corroboración científica. Muchos de los enunciados de la teoría de la relatividad general sólo han podido ser contrastados décadas después de que Einstein y Hilbert publicasen sus ecuaciones de campo. Con todo, hemos de percatarnos de la trascendencia de un criterio inexcusable para el progreso del conocimiento: por arcanas e inasequibles a la intelección científica de nuestros días que se revelen determinadas hipótesis, debe ser teórica y prácticamente factible contrastarlas de alguna manera, aun en un futuro muy lejano, imbuido de adelantos tecnológicos e instrumentales hoy utópicos.

El progreso de la inteligencia es imparable, pero siempre tropezará con un límite apriorístico incontestablemente superior a las energías espirituales del hombre: sólo el propio mundo podría escrutar su verdadero ser. Nosotros constituimos una parte destacada del mundo (la conciencia que contempla el universo), pero no existe garantía de que representemos el estadio final de la evolución, como si el mundo, con nuestro advenimiento, hubiera pronunciado la última palabra que sus labios intangibles son capaces de proferir.

Preguntémonos, por ejemplo, cómo concebiría un chimpancé el universo. Su inteligencia, mucho más restringida que la del hombre, le impide otear la vastedad del horizonte cognitivo que acarician los frágiles pero pujantes resortes de nuestra imaginación. ¿Cómo ve un chimpancé el mundo? ¿Qué impresiones surcan su mente? ¿Qué cimas corona su fantasía? Por fortuna, la etología dispone de datos sumamente relevantes para abordar este misterio. En las últimas décadas, los experimentos encaminados a despejar éstas y otras incógnitas sobre la conducta de nuestros parientes evolutivamente más cercanos han cosechado éxitos destacables. No pretendemos detallarlos con la prolijidad que exigirían, sino centrarnos en las conclusiones más importantes y aventurar alguna hipótesis sobre la “concepción” del mundo que cabe inferir del comportamiento de estos primates hominoides.

La complejidad de algunas de las tareas realizadas por los chimpancés constituye ya un indicio nítido de que su mente posee una capacidad notable para elaborar

sofisticadas representaciones del entorno e incluso de su propia interioridad. Nos vendaríamos deliberadamente los ojos si pensásemos que los chimpancés se limitan a responder a las cadenas de estímulos sensoriales que impactan sobre ellos. Como nosotros, son exploradores natos del mundo, y las experiencias acumuladas por los primatólogos ponen de relieve que no actúan únicamente motivados por la recepción de recompensas, por la esperanza de obtener premios tras la resolución satisfactoria de un problema al que han sido sometidos por el hombre: existe una exuberante espontaneidad en el comportamiento de los chimpancés. Se ha demostrado que manipulan objetos en virtud de razones puramente contemplativas, por ejemplo cuando la retribución tan sólo consiste en la posibilidad de mirar a través de una ventaja o de un agujero, o de escuchar un determinado sonido que los cautiva. Así lo constataron los experimentos de Butler en los años '60. Esta recreación en el objeto evoca consideraciones enormemente inspiradoras. Si los chimpancés pueden detenerse a observar el entorno que los rodea por causas meramente estéticas, por el placer que en ellos genera divisar un paisaje, una estructura, una mezcla de colores, y no sólo por el interés funcional en recabar réditos inmediatos en forma de comida... ¿hasta qué punto será ilegítimo hablar de “reflexión”? ¿No cavila el chimpancé mientras contempla, fascinado, ese objeto que lo seduce, pues se halla interpelado por el contenido más que por el continente, más que por los detalles materiales que atraigan sus sentidos? Por supuesto, el chimpancé no puede verbalizar el fruto de sus elucubraciones, pero no parece descabellado pensar que goce de algún grado de inteligencia preverbal. No tiene por qué existir una representación explícita de la idea de causa para que se dé una comprensión tácita de este concepto; la habilidad, el saber hacer, no siempre es verbalizable (al menos de manera inmediata).

Además, y con la intención de suplir las carencias derivadas de la ausencia de lenguaje, los experimentos diseñados por David Premack en los años '70, en los que enseñó a chimpancés fichas con objetos y espacios libres para que “respondieran” introduciendo la ficha lógica, apuntan diáfanoamente en una dirección: los chimpancés cuentan con representaciones “relativamente abstractas de los acontecimientos estructurados en términos causales” (J.C. Gómez, *El Desarrollo de la Mente en los Simios, los Monos y los Niños*, 168). El simulacro de interrogatorio proyectado por Premack incluía la secuencia “manzana real intacta”, “hueco con interrogación de plástico”, “manzana cortada en dos mitades”, y el chimpancé debía escoger entre tres elementos: cuenco con agua, lápiz, cuchillo. Elegían sistemáticamente el cuchillo. Incluso cuando se trataba de asociaciones más complejas, acertaban en la mayor parte de los casos. Si aplicamos una vara de medir demasiado severa para los chimpancés y nos enquistamos en la sospecha obstinada sobre su capacidad de comprender relaciones causales (cuando Premack, por ejemplo, se había asegurado de que los animales partícipes en sus experimentos no tuvieran experiencias previas sobre el contenido de las tareas), ¿no habremos de cuestionar también el entendimiento humano? ¿No podríamos aducir que ni siquiera el hombre comprende en sentido estricto, sino que se limita a confeccionar asociaciones sin percibir conexiones causales en sí, más allá de meras uniones de objetos basadas en probabilidades, no en la asimilación auténtica de los conceptos subyacentes a esas relaciones? Un chimpancé no tiene una idea explícita de “causa” o de “fuerza”, pero tampoco dispuso de ella la humanidad durante milenios, mas no por ello diremos que carecía del poder de comprensión. Premack había entrenado a los chimpancés en el uso de fichas, de “representaciones” o signos que establecen un espacio independiente con respecto al objeto al que se refieren, pero este hecho no hace sino confirmar el vigor de su aprendizaje, quizás no siempre espontánea, pero sí una habilidad latente que florece cuando estos animales se enfrentan a los estímulos adecuados. El descubrimiento de las neuronas espejo, células del córtex premotor que emiten señales cuando el mono observa

que otro primate (también humano) realiza acciones transitivas, incluso si el objeto se encuentra oculto, arroja una luz muy valiosa, que aún ha de aprovecharse oportunamente en estas discusiones.

Y, en efecto, en cuanto la etología de los primates se libera de una visión reduccionista que explique su conducta en términos de instinto, de comportamientos rígidamente determinados sobre los que no se alcanzan espacios de espontaneidad y aprendizaje, se abre un campo vasto y sugerente para penetrar en la mente de un chimpancé. En los experimentos con “cajas problema”, en los que un chimpancé enjaulado gana una recompensa si logra abrirlas, ha quedado de manifiesto que cuanto más tiempo invierten en observarlas detenidamente, más fácil les resulta completar la tarea. Una mayor exposición al objeto les permite analizarlo cuidadosamente, y esta habilidad es una muestra de aprendizaje, de criba meticulosa de los datos proporcionados por los sentidos, para así discriminar cuáles son más útiles a la hora de completar el encargo asignado y conseguir el merecido premio.

Al conocimiento fehaciente de la espontaneidad y de la actitud contemplativa de los chimpancés, la ciencia suma, prácticamente desde los experimentos que el psicólogo alemán Wolfgang Köhler dirigió en la isla canaria de Tenerife entre 1914 y 1916, una comprensión creciente del modo en que estos animales entienden relaciones causales elementales. Las deficiencias de estos experimentos pioneros de Köhler fueron subsanadas en los años '40 por Birch, quien, para cerciorarse de que la pericia desplegada por los chimpancés no se sustentaba sobre las experiencias previas que habían atesorado en la jungla, trabajó con animales criados en cautividad. Las conductas detectadas certificaron que estos animales se sobreponen a los cánones del aprendizaje asociativo postulado por Thorndike y los conductistas para gatos y perros: el chimpancé parecía planificar minuciosamente algunas tareas (por ejemplo, cuando se ubicaba un palo junto a las barras de la jaula para coger una naranja situada en las inmediaciones). El chimpancé exhibe clarividencia, perspicacia, lo que los psicólogos llaman “*insight*”, y el radio de sus acciones no puede confinarse a una concatenación de reflejos condicionados más o menos complejos; tampoco a vestigios innatistas. Por otra parte, incluso si sus conductas más sofisticadas se explicasen por simple asociación, ¿no implicaría este hecho algún tipo de comprensión? ¿No entrañaría restringir el número de ensayos y errores para maximizar la eficiencia? Los chimpancés, al menos según lo que podemos colegir de estos experimentos, producen asociaciones nuevas, aunque necesiten conocimientos previos y tengan que apoyarse en experiencias anteriores, pues Birch se percató de que sus animales no desarrollaban destreza en el manejo del palo para arrastrar la comida hacia ellos hasta que no se habían familiarizado con los entresijos de ese rastrillo.

Los experimentos también han contribuido a esclarecer qué nivel de comprensión de las relaciones lógicas poseen los chimpancés. Podría pensarse que estos animales reconocen diferencias entre patrones físicos particulares, sin insertar los objetos en categorías abstractas que revelen un entendimiento auténtico de los conceptos. Aun sin poseer un lenguaje articulado, una sintaxis claramente definida, los chimpancés son capaces de jerarquizar el mundo. Como ponen de relieve las denominadas “tareas de emparejamiento”, el primate, debidamente entrenado, aprende a captar ideas lógicas fundamentales como las de semejanza y diferencia, sin duda arcos de bóveda del universo conceptual del que se sirve el hombre en su interacción con el mundo y con sus congéneres. A los chimpancés examinados se les presentaban siempre pares de objetos nuevos, unas veces semejantes y otras, distintos, pero empleaban más tiempo contemplando la nueva muestra, evidencia de que habían captado una relación hasta entonces desapercibida para ellos (semejanza, diferencia, identidad...). Esta habilidad

languidecía, sin embargo, cuando se les pedía que la aplicaran a la manipulación de objetos. Por tanto, es verosímil pensar que su comprensión de éstas y de otras relaciones lógicas es tácita, no explicitable.

En cualquier caso, y aunque parece legítimo sostener que las cotas cognitivas alcanzadas por ciertos primates son a todas luces destacables, no conviene olvidar que si cualquiera de nuestros ancestros más remotos, de esos simios de cuyo fértil y frondoso tronco filogenético procede la especie humana, se afanara en comprender el mundo y su propia existencia, se enfrentaría a barreras infranqueables. El poder vencería su determinación, porque la voluntad, por robusta, noble e impávida, jamás conseguiría traspasar esas fronteras que desbordan su naturaleza más íntima y cuya superación exige experimentar un salto evolutivo notable.

¿No se produce un fenómeno similar cuando el hombre trata de entender algunos de los misterios más profundos que no han cesado de fascinarle desde la aurora de su raciocinio? La inteligencia avanza; el conocimiento que despliega la mente humana ha protagonizado hitos sobresalientes, ha coronado cúspides que tan sólo incrementan mi amor por la especie a la que enigmáticamente pertenezco a causa de designios inescrutables. Juzgo, además, que ciertas conquistas de la inteligencia gozan de un carácter irreversible: el teorema de Pitágoras siempre será verdadero en el reducido - ¡aunque vigoroso!- marco de la geometría euclídea; las inferencias lógicas podrán efectuarse con mayor o menor rapidez, con mayor o menor sofisticación, pero no dejarán de responder a los mismos patrones racionales que la mente del hombre ha explorado desde los inicios de su autoconciencia en el Paleolítico, y cuyo cultivo culminó una de sus etapas más hermosas con la filosofía griega o, más recientemente, con el desarrollo de la moderna lógica simbólica.

Sin embargo, cuando osamos penetrar en no pocas cuestiones hondas y subyugantes, ¿no nos habremos topado con un pórtico de siete sellos cerrado por fuerzas que desafían el poder de la inteligencia humana? ¿No habremos de aguardar un nuevo tránsito evolutivo para aspirar a sondear las respuestas que despejen esas incógnitas tan desasosegantes? Las religiones nos han acompañado -a veces con hermosa calidez y otras con severa frialdad- en nuestra andadura por las sinuosas sendas de la prehistoria y de la civilización. Expresan, en el florido lenguaje de los mitos y de las reflexiones sapienciales, la convicción de que subsiste siempre un "más allá" cuya amplitud reta el poder presente de la inteligencia humana. Nosotros, encaramados a los éxitos incontestables de la ciencia, sentimos la incitación a creer que esos confines no entrañan más que imposiciones manufacturadas artificialmente, órdenes abocados a sucumbir ante los embistes indómitos de la racionalidad. Mas yo profeso una fe cuyas ambiguas nubes, permeadas de luz y oscuridad, no desisten de abandonarme: lo que las religiones llaman Dios desemboca en el inmenso océano de la inteligencia venidera. Una mente irrestrictamente superior a la nuestra, una mente poseedora de los mismos recursos cognitivos que la nuestra (la lógica, la imaginación...), pero elevados a exponentes inasibles y combinados con otras herramientas que ni siquiera nos es dado intuir, una mente capaz de emanciparse de todo apriorismo y de abrirse a la exuberancia de lo posible, ¿no sería Dios? ¿No es viable Dios en cuanto poder futuro de la mente, hoy por hoy inasequible y ajeno a todo presagio? ¿No brillaría en ella esa luz inconmensurable que condensa toda inteligencia, toda creatividad, toda grandeza? ¿No adquiriría conciencia de todo dolor, de todo mal, de todo anhelo? ¿No se fundiría en un cielo de amor puro? ¿No sería amor?

El chimpancé jamás descifrará el voraz misterio de la existencia humana, de la misma manera que sólo una especie futura, dotada de un intelecto conmovedoramente superior al nuestro, se embarcaría rumbo a esos mares aterradores que con violencia despiden cuantas naves fleta la tenacidad de nuestro cerebro. Confiemos en la evolución. Nuestro esfuerzo presente resulta esencial para que acaezca ese incremento del poder cognitivo sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Toda verdad científica jalonada hoy se halla destinada a una relativización venidera, pero esta constatación no debe frustrarnos: las cimas a las que tan arduamente hemos escalado son hoy "absolutas", aunque mañana se ensanchen, preserven o nieguen. Despojados del deseo de encontrar la dorada fuente desde cuyas aguas piadosas fluye la verdad intacta, desfallecería la empresa científica del hombre; mas sin admitir que mentes superiores a la nuestra expandirán el conocimiento, relegando muchas de nuestras conclusiones al museo de las ideas pasadas, difícilmente continuará la epopeya de la razón.

Lo importante estriba en advertir qué sabemos, por qué lo sabemos, qué ignoramos y qué cauces se alzan para elucidarlo e iluminar nuestras lagunas abisales. La esperanza todo lo redime, y nosotros debemos esculpir la efigie de Dios con el tesón de nuestras manos, con la energía de nuestra inteligencia encaminada hacia el futuro. No un Dios preexistente, no un espíritu previo que resida en moradas inalcanzables, sino una meta pura y colmada de la más bella libertad. Hemos de perfeccionar el todo, el ser, lo irreductible. Extendamos la parcela de inteligibilidad que ocupa nuestra especie y cinceleemos con esmero el rostro de ese Dios, de esa mente superior que integre el ser y la nada...

Si ha de existir ese futuro, ya es posible, ya "existe" como posibilidad que anida en las entrañas del universo conocido. ¡Descubrámoslo!

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS

EL BUDA Y EL CRUCIFICADO¹³⁵

En cielos inalcanzables y misteriosos, mistificados por sonidos angelicales y aureolados por el resplandor de una sabiduría infinita, allí donde se reúnen los espíritus más nobles de todas las edades y donde el pasado se funde cálidamente con el futuro, el Buda encontró a su alma gemela. Aunque no se habían conocido en vida, en ese paraíso que supera las fronteras de la muerte y de la existencia no tardó Siddharta Gautama en percibir el aura de quien como él había despertado a un mundo saciado de luz, de inspiradora luz. Al igual que la corriente de los ríos más caudalosos no puede resistir la llamada de mares y océanos, un espíritu luminoso y sabio como el de Buda se sintió atraído por la estela de quien, nacido no príncipe, sino pobre entre los pobres del mundo, también había llegado a la más honda y reveladora de las verdades.

Al percibir en la magia de un instante efímero el curso de toda una vida, suaves lágrimas brotaron de los ojos del Buda, pues vio cuánto había sufrido este hombre, a quien la injusticia y la desidia habían condenado a morir en la ignominia de una cruz romana. Pero gozó al palpar el hálito inefable de un amor que bendecía el rostro del Crucificado, y supo cuánta bondad habían derramado sus manos y sus labios sobre la Tierra. La más hermosa de las sonrisas consagró entonces su faz.

-Paz a ti, bienaventurado. Puras sean tus palabras como profunda es tu mirada. Sublime es el hilo de la fortuna que propicia este encuentro.

-La paz sea contigo, hijo del hombre. Dichoso sea el Padre celestial que guía a la humanidad por sus inescrutables senderos, pues incontables fueron las generaciones que aguardaron este día sin aurora ni ocaso. Mas las largas noches de desvelo dan hoy su mejor fruto. Gozosa habrá sido entonces la espera de los profetas.

-Como yo has llamado a leales discípulos para que lo dejen todo, te sigan y propaguen la luz de tu mensaje.

-Yo no he venido a traer luz, sino fuego al mundo. Sólo así irrumpirá el reino de mi Padre.

-Sabiamente hablas, ¡oh bienaventurado!, porque el fuego purifica el corazón y permite que renazca a un mundo nuevo. Muchas generaciones han vivido sin un Iluminado, pero felices son cuantos han compartido el existir terrenal con quienes han desentrañado la más noble de las verdades, la más perfecta de las doctrinas, la luz que rescata el corazón.

-¿Y cuál es esa noble verdad que tan ansiosamente has buscado, hijo del hombre?

-Es la noble verdad de un dolor que no nos aflige desde sombras exteriores. Es la noble verdad que nos enseña cómo el dolor hunde sus raíces en lo profundo del corazón humano.

¹³⁵ Extraído de *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017), I, 1.

-Has hablado con rectitud, hijo del hombre. Porque la verdadera impureza reside en el corazón, del que surgen las peores palabras y las mayores abominaciones.

-No es la esclavitud a la que nos someten los poderosos la fuente última del dolor, sino nuestro propio egoísmo, nuestra avidez de ser, nuestras ansias de perduración, nuestro apego al deseo y a la existencia. No hay nada permanente en la esfera del existir, transida de caducidad inexorable, abocada a disolverse en sigilosos vacíos. Incluso en el amor habita un dolor profundo, aunque sea el amor la luz más eximia que concita el hombre.

-Sólo en el reino que ha de llegar, allí donde gozan los benditos de mi Padre, alcanzará el corazón la vida verdadera y se extinguirá la llama del sufrimiento. Sólo allí, en el seno de Abraham, que es la eterna morada de los justos, el paraíso de la misericordia, será real la comunión con mi Padre, que ha prometido la dicha plena a quienes cumplan sus mandamientos.

-Bien dices, pues buscamos en el mundo de las apariencias lo que habita en nuestro ser más íntimo. Ésta es la más noble de las verdades que he acariciado a la sombra de una higuera, inmerso en los impenetrables abismos de mi alma para descubrirme solo, desasido, ensimismado. Sólo entonces he visto el fulgor de la verdad, el vehículo que conduce a los albores de lo eterno y permanente. Sólo entonces ha inhalado mi corazón la fragancia más auténtica. Sólo entonces he contemplado todos los reinos de las criaturas en una armonía celestial, reminiscente de la verdadera esencia del todo, que es su carencia de esencia, su nihilidad y su silencio. Sólo cuando el hombre logra ese nirvana bienaventurado siente por fin la ausencia del anhelo y el amanecer del paraíso. Sólo entonces despierta a un sol cuya luz eclipsa todos los soles nacieros y ponientes que han divisado los ojos de la humanidad. Sólo entonces es pura la mirada y es honesto el lenguaje. Sólo entonces triunfa el bien sobre el mal y se apaga la llama del sufrimiento, que antes ardía, pujante, en los espacios visibles e invisibles de la creación. Sólo entonces se funden dioses y hombres, hermanados en su inesencialidad.

-Hijo del hombre, yo aprecio la agudeza de tu doctrina, pero te has despojado de todo temor de Dios.

-Es en el vacío donde el hombre discierne la salvación por la que suspira. Y es en la pureza de su unidad, de ecos sublimes, donde se desvanece la vastedad de mundos que hoy nos sobrecoge. La paz insondable que desprende es el aroma más puro que cabe concebir. Maravillaría incluso al Dios supremo, preso de su vacuidad, astro que no refleja la más perfecta de las luces, pues en el reino de la verdad han de fenecer todo amor y todo pensamiento para que surja la claridad de lo inexplorado, del gozo no sentido, del nuevo mundo donde todo permanece y nada expira. Los dioses deben apiadarse de sí mismos, pues han engendrado un mundo fugitivo, una ilusión ofuscadora del espíritu. El refugio del hombre no es otro hombre o el regazo de un dios, sino la excelencia de la verdad y de la doctrina que predicán mis labios. No hay consuelo fuera de la verdad. Sólo quien corona el nirvana y se libera de apegos, temores e imágenes terrenales saboreará un mundo nuevo y una vida nueva en la sede de lo inmutable, en el silencio de lo eterno.

-Tú proclamas que podemos acceder a un mundo inundado de luz donde no hay divisiones, ni enfrentamientos, ni aspiraciones agónicas. Mas yo anuncio la venida de un reino que el hombre no conoce aún, un reino donde desaparecerán las tinieblas del pecado. Este reino pertenece al Padre, al Dios bueno que vela por todas las criaturas y que cuida

con solicitud al último de los seres de este mundo. Porque mi Padre es el buen pastor, y el verdadero pastor sacrificaría la vida por cada una de sus ovejas. Así es la predilección de mi padre por Israel y su pueblo santo, así es el amor que presidirá su reino, donde ya no se oirán llantos ni rechinar de dientes. La eterna ley de Dios alcanzará entonces su auténtico cumplimiento, y todo será consumado. Los pecados serán perdonados en ese reino de salvación, donde la oscuridad dejará paso a la claridad deslumbrante de quienes contemplan a Dios cara a cara.

-El pecado es el apego al ser, el amor a uno mismo. Es preciso descorrer el velo de las ilusiones para percibir lo eterno, lo que fluye y no fluye, lo que es y no es, pues no conoce resistencias, sino ímpetu infinito imbuido de silencio. Es el brillo puro de un amor inconmensurable que quiebra las fronteras del ser y del no-ser, allende la distinción entre luz y oscuridad, entre lo pensado y lo no pensado, entre lo posible y lo imposible. Allí, pasados y futuros se reúnen en la morada de la verdad pura, que es el eterno mediodía del asceta, el hogar de la pureza y de la santidad.

-Pero ¿cómo amar sin amarse? Yo exhorto a amar al prójimo como a uno mismo.

-Yo busco el amor fuera de mi ser caduco y de mi conciencia oscurecida. Yo proclamo la salvación fuera del ser, del mundo y de las olas tempestuosas del deseo, que nos hunden en la oscuridad de lo mutable y evanescente. Yo anuncio el nirvana que detiene la cadena de la vida y libera a todas las criaturas de su sujeción a la rueda angustiosa del existir, al tormentoso y abrumador *samsara*. Tú prometes vida, yo aniquilación de la vida que aman los hombres, pues lo que ha de nacer ha de perecer. Sólo así expirará el ciclo de las reencarnaciones y se evaporará la sucesión que hilvanan las causas y los efectos. Yo busco la vida más allá del ser. El aniquilamiento de lo creado es necesario para que florezca lo inescrutable. Sólo si fenece la música antigua escuchará el hombre las melodías que no presagia. Ya no tejerá su manto el confuso mundo de los sentidos, sino el recio universo de lo imperecedero. Es la verdad que no puede marchitarse, la suspensión del ciclo del existir, para auxilio y regocijo de todas las criaturas.

-Lo que el Espíritu de Dios me ha revelado no es el cese del existir, sino el anuncio de un amor infinito e inescrutable, el nacimiento de una vida nueva y de un hombre nuevo. Es la buena noticia que yo otorgo a la humanidad, para liberar a los pobres y a los oprimidos. Es el manantial que nunca se seca. Es el agua viva que puede saciar la sed del hombre, porque es el agua de la vida, es el don de Dios, es el camino al Padre que nos permitirá derrotar a la muerte e instaurar un reino sin fin, un reino que humillará todas las potestades terrenas, un reino reservado a los humildes y limpios de corazón, predilectos de mi Padre, orgullo de lo creado.

-¡Oh bienaventurado!, sabias son tus palabras, pero ese reino no descenderá desde cielos recónditos henchidos de clemencia. Sólo crecerá en el espíritu de quien renuncia al mundo para alcanzar el nirvana increado, el fundamento sólido sobre cuya paz descansa por fin el corazón. Será la más sublime de las cúspides en la escala de la felicidad.

-No necesita el hombre sumergirse en su soledad, sino abandonar sus abismos más oscuros y mitigar el dolor de sus hermanos mediante la fe, la palabra y la obra. He aquí el auténtico despertar a la verdad y al espíritu que dan vida, vida que es amor, porque mi reino nunca será de este mundo mientras el amor no domine el mundo. Las palabras de

los hombres pasan, pero no un reino que es la morada de Dios, el hogar de la paz, la casa edificada sobre la roca, la resurrección y la vida.

-¡Dichoso seas tú, alma luminosa, porque también has encontrado el sendero de la verdad en tu peregrinaje terreno! Y en verdad es la compasión por todas las criaturas el más bello de los sentimientos que alberga el hombre. En verdad es el amor la más alta de las conquistas humanas. En verdad es la bondad la expresión suprema de la sabiduría, el mensaje que dioses y universos anhelan brindarnos. Pero en verdad es el dolor el mayor obstáculo en nuestra búsqueda de amor y sabiduría.

-Todo dolor cesará cuando triunfe el reino de mi Padre. Es Él quien hace que amanezcan los días y se extingan las noches. Es Él quien sustenta a las aves del cielo y quien siembra los campos de fervorosos lirios y amapolas. Es Él quien desata las fuerzas ocultas de ríos y océanos y llena de sal la Tierra. Es Él quien vela por el hombre desde los inicios. Es Él quien nos da el pan nuestro de cada día. Es Él quien eligió a Israel como faro para todo hombre. Es Él quien orientó a los profetas en tiempos oscuros. Y es a Él a quien yo he entonado las súplicas más piadosas, pues santificado sea Él, que ve en lo escondido y escuchará a quien tenga fe. Y Mi Padre juzgará el mundo con misericordia y justicia.

-Sea también mío tu Padre, ¡oh dichoso!, pues tus palabras son sabias, y mi alma aprecia todo destello en el que brille la luz de la sabiduría verdadera. Si tu Padre ama la misericordia, entonces yo soy hijo suyo, porque sólo la misericordia nos aleja de nosotros mismos. Pero liberemos a ese dios que proclamas de todo rostro personal, de toda dependencia de la angosta conciencia humana, porque su espíritu ha de desbordar inconmensurablemente las fronteras que escinden los reinos del ser e infligen un dolor profundo en nuestro propio corazón.

-Mi Padre es el Dios de la misericordia, que ungió a Israel y envió a los profetas para que anunciaran su venida en espíritu y verdad. Yo doy gloria al Dios que creó el mundo, hechura de sus manos. Ese Dios es mi Padre, es el Señor de la gracia. Y mi Padre perdona los pecados de Israel y de la humanidad entera, porque es lento a la ira y rico en piedad. Él derramará su clemencia infinita sobre el mundo, para reconciliarlo todo. El que crea en el testimonio que doy de mi Padre se salvará. El que tenga oídos para oír esta buena nueva no albergará temor hacia la muerte.

-Grande es mi alegría al escuchar que tú también profesas fe en la fuerza imponderable del perdón, ¡oh bienaventurado! Yo exhorto a perdonar y a aprender a desterrar el odio, que deshoja el corazón, porque rechazamos en los demás lo que en realidad agujonea y ruboriza nuestro propio espíritu. Sólo nos encontraremos a nosotros mismos si expulsamos del alma los sentimientos que destruyen el amor y reprimen la serenidad, como los vientos huracanados de la cólera, el egoísmo y la codicia, o las voces temblorosas de la mentira y el engaño. Sólo el perdón y la compasión pueden conducirnos al verdadero nirvana, a un reino de equilibrio, medida y paz insondable.

-Mi Padre bendice a los mansos, a los pobres, a los atribulados, a los que lloran, a los perseguidos e injuriados, a los hambrientos de justicia en medio de los atroces silencios de un mundo sordo a sus deprecaciones, a quienes luchan por el bien y el amor, a quienes no responden con otra ofensa a una ofensa, a quienes buscan la verdad y el bien,

a quienes no sienten odio, sino amor, hacia sus enemigos, a quienes ofrecen bebida y alimento a los desterrados de este mundo...

-Sean también más esas bendiciones, oh tú también despierto, oh tú también Buda, oh tú también profundo y perfecto en tus doctrinas, oh tú que nos incitas a amar incluso a nuestros enemigos. Sea también mío el único de los anhelos que apruebo y admiro: el deseo de extirpar el sufrimiento de la faz de la Tierra. Sea también mía tu búsqueda de ese reino infinito donde se disipen todos los afanes percederos y sólo resplandezca la más pura y exuberante de las luces, la aurora que jamás ceda el testigo a la noche, la sede del eterno sosiego y de la limpidez suprema. Bien comprendo el inefable sentido de tu lucha, bien sé cuánto enalteces a la humanidad, bien sé cuánta alegría se concita en el corazón del universo al escuchar la belleza de tus enseñanzas, pero sean también tuyas mis exhortaciones a huir del deseo como quien escapa de su enemigo mortal. Porque el deseo trae muerte; no aniquila la fuente del mal, sino que desencadena un nuevo torrente de pugnaces inquietudes. Esta angustia enceguece nuestros ojos ante el fulgor de la verdad. Sólo el desasimiento nos perfecciona. Sólo el silencio inescrutable del nirvana nos eleva al cielo verdadero, al hogar incorpóreo de la paz pura.

-Has hablado sabiamente, hijo del hombre, pero el corazón no puede anular la fuerza del deseo. Sin deseo no asciende el espíritu. Sin deseo no puede instaurarse el reino de mi Padre en la Tierra, heredad de quienes aman a Dios. Su simiente sólo crecerá si cae en corazones anhelosos, luz y salvación del mundo. Sólo así un humilde grano de mostaza se convertirá en el árbol que cobije a quienes ansían el reino de mi Padre.

-Quizás llegue un día de bienaventuranza donde el deseo desemboque en la ausencia de deseo. Todos los ríos de la Tierra convergerán en un mar de pureza infinita, libre ya de anhelos, aspiraciones y afanes, receptáculo de la verdad inagotable e irrevocable, fusión de todos los mundos que subsisten en el universo, unidad suprema de todos los seres en el crisol que desborda la copa del ser y de la nada. Será el reino de la vida más gozosa. Sólo entonces brotará la más hermosa de las flores, la rosa del desapego, enigmática como los rayos del arco iris, amena como el cántico de un ruiseñor, ligera como las melodías siderales. Allí abrazará tu Padre a todos los dichosos que saboreen las delicias de ese cielo auténtico. Allí se desvanecerá la sombra del deseo y sólo brillará la luz de una verdad fundida con el amor. Será el nirvana universal, que acoja a todas las criaturas.

Con el Sermón de Benarés y con el Sermón de la Montaña, con las cuatro nobles verdades y con las ocho bienaventuranzas, el hombre ha sondeado la morada de los dioses. ¿Cuándo llegará a la Tierra el nuevo espíritu que, despierto al mundo de la infinita luz, proclame una verdad aún más profunda y vigorizadora que las esclarecidas por el Buda y el Crucificado? ¿Cuándo despuntará esa chispa divina que halle la encrucijada entre los caminos del Buda y los senderos del Crucificado? ¿Cuándo amanecerá la aurora de la verdad plena?

FRAGMENTO, DIÁLOGO SOBRE LA VERDAD

Ángel: -Yo sólo sé que la epopeya del conocimiento humano no cesa de revelar la belleza, la perfección y la armonía del cosmos. Cambia una sola coma del libro de la naturaleza, y nuestra especie, su hermoso bordado de arte, ciencia y amor, se habría disipado entre las brumas de lo imposible. No existiríamos si un orden fascinante y propicio no imperara sobre los resortes del universo. La más ligera alteración en las leyes del firmamento apagaría la llama de la humanidad. Nuestro germen yacía oculto en el origen de todo y en su evolución a través del espacio y el tiempo. Desde el tenue canto de un jilguero hasta la más sublime de las músicas que han brotado del espíritu del hombre, todo evoca consistencia, finalidad y razón.

Ignacio: -¿Qué conoces tú en realidad, triste alma secuestrada por capciosas utopías? ¿De qué certeza incuestionable te atreves a jactarte? ¿Qué bien no transitorio y corruptible alardeas poseer en unas manos caducas y en una mente cuyos descubrimientos serán enterrados por los dueños del futuro?

Ángel: -Hay algo que sé con absoluta certeza: que existo y que $2+2$ son 4. Nadie conculcará nunca estas proposiciones. Ya no existiré, pero no dejará de ser irrefutablemente verdadero que he existido, y que el poder de los enunciados más profundos de la lógica y de la matemática jamás languidecerá.

Ignacio: -Recuerda que las verdades de la lógica y de la matemática no son partícipes de lo eterno. Representan constructos de nuestra mente, un andamiaje de nociones fabricado por nosotros mismos, cuyos cimientos no persistirían sin la valiosa ayuda que les procura nuestra inteligencia. Tan sólo despliegan el germen autocontenido en su propia definición. Pensar que si existen objetos sensibles también deben existir objetos inteligibles constituye una falacia. Y creer en la preexistencia de un arquetipo puro a cuyos compases se amoldan las ideas esconde otro razonamiento sofisticado, porque nuestros conceptos proceden de abstracciones, de comparaciones, de patrones superpuestos y extrapolados. No existe “el hombre en sí”, previo a los individuos reales de cuya observación extraemos la categoría “hombre”. No hay un ser en sí mismo subsistente, pues ¿dónde yacería su esencia? ¿Sobre qué lechos invisibles dormirían sus pulsiones ocultas? ¿Dentro de un cerebro material abocado a disolverse en el vasto caleidoscopio de moléculas que compone este universo corruptible? No te confundas: ese ser no existía con anterioridad a nuestra interacción con un mundo desbordante, con un escenario que, dada su armonía, nos incita a pensar en una entidad perfecta.

Ángel: -Tus labios no podrían proferir esas palabras sin una mente que guiase el lenguaje, encaramada al veloz carro del pensamiento. Sin las alas del espíritu, de lo inmaterial, de una fuerza intangible que penetra en la inteligibilidad del universo, no habría logrado el hombre entender tanto sobre la naturaleza y sobre sí mismo. Sin la mente, sin ese poder admirable que mora en el fondo de cada uno de nosotros, sin ese hito abrupto en la larga trama de la vida que nos permite acariciar la bella condición de dioses y contemplar paisajes infinitos, no conoceríamos, no razonaríamos, no descubriríamos la mutable estructura del cosmos y las eternas leyes de la lógica. La mente se abre a ideas puras, a oposiciones, a conceptos que desafían la rigidez de la materia, a entidades inasequibles

desde la mera experiencia del mundo. Alumbramos categorías como “nada”, “cero” o “absoluto”, y las naves que fletan los ángeles intangibles de nuestra racionalidad nos llevan a territorios inexplorados. Los ojos sólo me muestran una miscelánea de acontecimientos erráticos: un pájaro que vuela, el Sol que brilla, nubes que vagan por el horizonte. Sin la luz de la inteligencia, no florecería ningún marco teórico capaz de explicar los hechos observados empíricamente. Si todo es materia, no existe verdadera comprensión, y es vana la aventura científica.

Ignacio: -Yo no menosprecio la materia: yo la exalto. Devotamente admiro su poder para sembrar belleza y obtener sofisticación. Ideas como “entendimiento” obedecen a nuestros propios prejuicios, a los impulsos tentadores de un antropocentrismo cuyo espectro no deja de hostigarnos día y noche. Comprender sólo implica transformar una determinada experiencia en un fenómeno significativo para la mente del hombre, pero no somos la única especie que puebla el universo.

Ángel: -Honestamente, yo estoy de acuerdo en lo injusto de interpretar la evolución de la materia y de la vida desde lentes antropocéntricas. Ahí resplandecen innumerables especies que no han tenido que evolucionar como nosotros, sino que han sobrevivido y se han reproducido en condiciones adversas durante millones de años. Sin embargo, ¿no percibes algo extraño, algo misterioso, algo sublime en el nacimiento de la inteligencia, en la creciente sofisticación del sistema nervioso? ¿No te llama la atención algo, o te parece un mero accidente, un suceso fortuito acaecido en una línea filogenética más? ¿Por qué evolucionó esa línea de mamíferos hacia la inteligencia? ¿Por qué la evolución, cuyo fin consiste en maximizar la función de utilidad de eficiencia reproductiva, ha propiciado el desarrollo de unas capacidades asombrosas, de un talento y de una pasión que nos permiten escribir la *Odisea*, pintar los frescos de la Capilla Sixtina, descubrir las más avanzadas teorías de la física y las matemáticas, amar como los grandes santos y bodhisattvas de la India, iluminar con el sentido ético el corazón y el espíritu de tantos hombres, en la estela de Confucio, Sócrates y Jesús, llegar a la mística, como Sankara, Meister Eckhart y Santa Teresa, viajar al espacio y coronar las cúspides más nobles de la reflexión ...? En suma, yo palpo algo maravilloso, algo que me resisto a contemplar como un acontecimiento puramente accidental e inesperado. Y aunque lo fuera, tampoco me importaría: las leyes de la naturaleza permiten que surja esta facultad tan sublime, y la ciencia tiene que explicar cómo y por qué emerge una potencia tan descomunal. Sí, sé que la conciencia también es dañina, también puede destruirnos y aniquilar las semillas de la bondad, la vida y el entusiasmo, pero ni todos los tormentos del mundo ensombrecen un ápice la gloria de un simple destello de inteligencia y amor, como los tantos que ha desplegado el hombre a lo largo de los siglos.

Ignacio: -Es heroica esta lucha que tú te afanas en emprender contra el mundo y las evidencias de su silencio, de su carácter inhóspito, de su vastedad ciega ante las deprecaciones del hombre. Somos el producto de las leyes de la naturaleza, y haya nacido nuestro espíritu como un fruto necesario o casual, lo cierto es que todo lo que realiza, piensa e imagina el hombre, todo sueño forjado en las profundidades más recónditas de nuestra esperanza, se halla impregnado de finitud, de oscura pero creativa finitud. Toda obra de nuestras manos es y será siempre efímera. Somos polvo, venimos del polvo y al polvo regresaremos. Debemos disfrutar de este paréntesis fortuito que nos concede la naturaleza.

Ángel: - ¿Y no te maravilla contemplar cómo la mente humana ha descubierto un reducido elenco de leyes y de constantes universales que imperan en la totalidad del cosmos? ¿No te fascina comprobar cómo condensamos el gigantesco libro de la naturaleza en un puñado de hermosos símbolos y de briosas reglas? ¿No te asombra el poder de la inteligencia, de esa minúscula gota de rocío derramada en una exigua y remota región de una galaxia cualquiera, pero cuyo vigor sella un amanecer perpetuo, una aurora de fuerza inescrutable que nos permite sondear la inteligibilidad del firmamento?

Ignacio: -¿Cómo sabes que ya hemos identificado principios, leyes y constantes universales? ¿Cómo garantizas que los hallazgos del hombre no constituyen meros episodios abocados a disiparse en hondas brumas de perplejidad? ¿Acaso puedes demostrar que la totalidad de este universo potencialmente infinito se rige por una serie de contenidos plasmados en meras convenciones lingüísticas, investidas de un significado que no alcanzamos a elucidar por completo? Lo eterno constituye un espejismo, y tu angustia parece caminar por desiertos infinitos transidos de un calor inhumano. El sol de las ilusiones te ciega, y tu sed es tan intensa y dolorosa que divisas manantiales diáfanos donde sólo enmudece la arena y sufren las rocas. Ningún ángel descenderá para entregarte un agua que te sacie, y ningún buen samaritano te rescatará de tu tormento desconsolado. Debes convertirte en el héroe de tu libertad. Escapa de ese desierto de apariencias y convéncete de que la verdad es la pequeñez, es la mutabilidad, es la finitud. Beberás entonces el agua de un oasis tan puro que lo amarás profundamente, y respirarás un aire tan virginal que te consagrarás sin vacilación a la docta empresa de crear, de forjar lo nuevo.

Ángel: -Constatar lo que hay, advertir que subsiste una realidad cuya luz nos circunda, un ser que nos engloba, ¿no irradia ya la chispa, por tímida y enigmática, de una verdad permanente?

Ignacio: -Tu suposición se sustenta sobre pilares excesivamente frágiles, pues todo lo que hay, todo cuanto nos envuelve y vigoriza, cambia incesantemente. Tu intelecto se adecuará a una realidad mutable y pasajera. No percibo ningún atisbo de permanencia en este aire que me oxigena. Las aguas límpidas que refrescan mi cuerpo se mueven irrevocablemente. El embrujo de los cánticos de amor que entonaron los poetas se extinguirá cuando la humanidad desaparezca del mundo. Como proclamara el sabio, todo fluye y nada persiste.

Ángel: -Subsiste el todo; permanece el universo. Quizás todo fluya, pero todo ha de dimanar de una misma fuente y converger hacia un común océano. ¿No reverbera aquí una verdad indubitable, capaz de conquistar nuestro intelecto?

Ignacio: -Se trata, sin embargo, de una verdad desconsoladora, demasiado áspera, demasiado inerte. No respira, no sonríe y no llora. Esa verdad no colma mis ansias. Rubrica un continente sin contenido: una certeza tan impersonal, tan vacía, tan desprovista de la savia que derrochan los doctos rayos de la vida, que no contemplo ese palpito de permanencia por cuya luz pródiga suspiras con tanto y tan hermoso desvelo. Amigo mío, sé que buscas con pasión, belleza y honestidad porque te mueve un amor profundo y valeroso hacia el hombre y sus creaciones, mayor que el de cualquier dios o ángel, y me emociona que en tus lágrimas desemboquen los llantos de toda nuestra especie; pero la verdad estriba en la muerte, radica en el desvanecimiento, apunta al ocaso... Aceptarlo no equivale a rendirse en tardes de abatimiento: nos exhorta a alabar

la fuente de la naturaleza, el poder de renovación de este inmenso océano que surcan nuestras naves osadas. Reconocer la muerte entraña adorar la vida; invita a un recogimiento piadoso ante la magia que exhala cada flamante amanecer, cada aurora que sella las noches y sepulta los crepúsculos, para así propiciar que rejuvenezca un mundo fatigado. No puede permanecer lo que hoy brilla en nuestra tierra, porque ha de soplar un nuevo ímpetu, un nuevo aire, el germen de una nueva maravilla.

DIÁLOGO CON SAN ANSELMO¹³⁶

Un anciano hebreo de gran erudición y ademanes cálidos regentaba la librería a la que me dirigía. Miles de libros colmaban unos pocos metros cuadrados. Algunos de ellos representaban auténticas joyas de coleccionista, que él había obtenido en distintas subastas. En mi anterior visita había adquirido un manuscrito atribuido a Leibniz, *Quod ens Perfectissimum existit*, que se consideraba perdido, y que yo pagué sin rechistar en cuanto lo detecté en la sección de compras recientes. Según me confesó el comerciante judío, el manuscrito había sido encontrado entre los papeles que Leibniz dejó sin publicar en su mesa de trabajo de la Biblioteca de Hannover, de la que fue director. Ciertamente, yo había oído hablar sobre este opúsculo, y sabía que era uno de los pocos escritos que ese gran monumento a la inteligencia humana había dedicado a la demostración de la posibilidad de Dios. La compra fue excelente, y ni siquiera se la enseñé a mis colegas de la Sociedad Lingüística. Regresé al hotel con la mayor prontitud, y leí el manuscrito hasta altas horas de la noche.

Cuando me acosté, empecé a soñar. Se trataba de un fenómeno típico en mí, si bien rara era la ocasión en que podía presumir de recordar, al menos en sus fundamentos, los sueños que habían invadido el interior de mi espíritu en la intensa oscuridad de la noche. De repente, y sin saber cómo, atravesé un espacio tenebroso que parecía comprimirse ante mí, como un pasaje interestelar, de los que con anterioridad sólo había tenido noticia como meras elucubraciones o juegos matemáticos de nuestros astrónomos. Aparecí en una inmensa campiña verde que se prolongaba, casi sin fin, frente a mis sentidos. Enhiesta, erguida primorosamente ante mi expectación, se elevaba una bella catedral. El azul puro de los cielos me recordaba al sur de Inglaterra, a esa claridad que en los días más especiales confiere a esta gran nación una solemnidad inusitada. Avancé hacia la entrada de lo que parecía ser un monasterio. El monje encargado de la portería, al verme, cayó preso del asombro, y me dijo que me esperaban desde hacía tiempo.

-¿Para qué me esperan?- dije yo.

-Su excelencia nos ha hablado mucho de vos. Desea hablar sobre un tema que él considera de suma importancia, y al que ha dedicado numerosos escritos.

-¿Y de quién se trata?

-Lo descubriréis vos mismo. Seguidme.

El monje me condujo a través de unas largas galerías interiores que desembocaban en el claustro. A derecha e izquierda abundaban las inscripciones en latín que contenían los nombres de quienes ocupaban las sepulturas. El claustro era de gran tamaño. Llegamos a un pasillo en uno de cuyos recodos se encontraba otro claustro de menores dimensiones. Contaba con una hermosa fuente, y la luz del sol resplandecía con todo su fulgor sobre los verdes céspedes del pequeño claustro. Al fondo divisaba una capilla, y a izquierda y

¹³⁶ Extraído de *Diálogos en torno al argumento ontológico* (incluido en *Libro de las Recreaciones*, Dauro 2017).

derecha del claustro se ubicaban las estancias de los dignatarios eclesiásticos. Entré en una gran sala repleta de libros. Los techos debían de ser altísimos y el número de pergaminos, incalculable. En el centro se disponía una gran mesa de trabajo con decenas de manuscritos y plumas. Un hombre de aspecto venerable, poseedor de la dignidad episcopal, rellenaba un manuscrito. En cuanto advirtió mi presencia, alzó la vista hacia mí, y me dijo:

-Os esperaba con gran expectación. Tenéis una importante labor que realizar.

En ese momento comprendí que mi interlocutor era el mismísimo San Anselmo de Canterbury. Nacido en el valle de Aosta en 1033, había estudiado en la Abadía benedictina de Bece, en Normandía, y en 1093 sucedió a Lanfranc en la sede de Canterbury, donde fallecería en 1109. El erudito más importante de su tiempo, San Anselmo es célebre por haber propuesto, en su *Proslogion*, una prueba de la existencia de Dios que no parte de los entes creados, sino de la propia idea de Dios. La admiración que siempre había sentido por este gran santo, Doctor de la Iglesia desde 1720, no hacía suficiente justicia a su grandeza. Su figura era legendaria, firme y solemne. Su mirada parecía dirigirse constantemente a las alturas, como si quisiese maravillarse de la gloria de Dios en todo momento, y sus manos se disponían en actitud contemplativa. Cuando me acerqué a presentarle los honores pertinentes, percibí en él un halo de santidad tan grande e inefablemente bello que mi espíritu se turbó, al no creerse digno de hablar con un personaje tan ilustre. San Anselmo poseía una inteligencia excelsa, ofrecida con fidelidad al servicio de la Iglesia y de su doctrina.

-Estoy releendo –dijo él- una réplica que escribí hace años al monje Gaunilo, cuya crítica a mi prueba de la existencia del ser supremo acabo de reencontrar entre los documentos de esta biblioteca.

-Sin duda, he oído hablar de ese Gaunilo, y sé de sus objeciones a la prueba que Su Excelencia concibió de forma tan magistral y genuina.

-Mientras yo viva, podré contestar a mis críticos y hacerles ver que esta prueba, como todos los argumentos esgrimidos sobre la existencia de Dios, sólo resulta válida para demostrar que Dios es realmente, y no para evidenciar la existencia de esa isla maravillosa de la que habla Gaunilo. Pero cuando muera y los demás filósofos se empeñen en seguir objetando puntos a mi prueba, que he intentado simplificar al máximo, quizás nadie sepa cómo responderles, por lo que la demostración perecería a causa de la ignorancia de los hombres. Tened en cuenta que la grandeza del argumento ontológico radica precisamente en este hecho: sólo es posible demostrar racionalmente la existencia de un único ser; la existencia de los demás seres la advertimos de forma contingente, pero si nada existiese, si sólo hubiese nada...

- Excelencia, os aseguro que si continuáis con vuestras reflexiones en este preciso instante alcanzaréis la pregunta más trascendental de la filosofía, que les corresponde a otros filósofos desarrollar. El ser, la nada, el todo, lo posible, lo real... Ved, Excelencia, que todo parece reducirse a lo mismo: el hombre como centro del cosmos; Dios como principio, centro y fin de todas las cosas.

-Tantos años de meditación y reflexión sobre los misterios divinos en los claustros de los monasterios de Europa y en las bibliotecas más insignes de nuestro tiempo, y os puedo asegurar que todo cuanto he descubierto es nimio, y que ignoro si he dado suficiente gloria a Dios como mi alma ansiaba, regocijado en el pensar y en el estudiar asuntos tan celestiales, afanado siempre por traer a la Tierra sólo una primicia de las maravillas que hallará nuestro intelecto en el Reino de Dios. Y, sin embargo, qué poco he conseguido. Ni Platón ni el santo obispo de Hipona han podido calmar mis ansias de conocimiento. No han respondido a todas las preguntas que de mi mente surgían como indómitos corceles. ¿Existirá tal respuesta, o será mejor reservarle a la fe, al don del Altísimo, la última palabra sobre tan excelsos misterios? ¿Será acaso la soberbia el sentimiento que domine mi alma, incitándola a penetrar en la esencia de semejantes interrogantes que sólo Dios, y no la imperfección de los hombres, es capaz de entender?

-No habéis de ser tan pesimista, pues os aseguro que, en el futuro, la erudición de los hombres alcanzará tal magnitud que ningún tema permanecerá oculto o inadvertido a su atención, así que no debéis preocuparos, pues en mi tiempo sólo la verdad perdura. Y en este sentido, podéis convenceros de que vuestro argumento, una maravilla del intelecto humano que habrá de sorprender a las mentes más privilegiadas de la historia, será recordado con admiración y con duda. También he de deciros que las cuestiones tan elevadas que os han preocupado no encontrarán una respuesta definitiva ni siquiera en mi tiempo, por lo que empiezo a creer que sólo la fe es capaz de brindarnos una respuesta definitiva a los misterios del universo. Pues por la razón, como vos habéis intentado probar, alcanzamos una realidad suprema, pero por la fe conocemos el misterio de la Encarnación del Verbo eterno y creador de todo cuanto es. Y os aseguro que ni las razones más gloriosas de la historia podrán sobrepasar en magnificencia estos conocimientos, que llenan mi espíritu de alegría y esperanza.

-Sin duda me tranquilizáis. ¿De veras mi argumento será recordado?

-Os lo aseguro, Excelencia. Vos permaneceréis en la memoria de los hombres como un intelecto sublime que trató de probar la existencia de Dios desde del concepto mismo de Dios, como el ser de quien no se puede pensar nada mayor. Aunque, como es evidente, habrá muchos grandes pensadores que no acepten su valor demostrativo, y en mi tiempo la polémica habrá llegado a un punto muerto, a una suspensión de juicio, donde poca gente se atreve a afirmar algo con rotundidad.

-¿Quiénes, por ejemplo?

-Un santo y Doctor de la Iglesia, de inteligencia y piedad admirables, de nombre Tomás, de la recientemente creada Orden de los Predicadores, cuya influencia en la filosofía posterior será inmensa, y su servicio a Dios y a la Iglesia digno del mayor reconocimiento. Utilizará las valiosísimas herramientas filosóficas que creó esa gran mente de Estagira para explicar la fe cristiana, y su síntesis será objeto de alabanza durante siglos.

-¿Y cómo una inteligencia tan privilegiada rechazará mi demostración?

-Alegará que no todos los que escuchan la palabra “Dios” entienden lo mismo que Vuestra Excelencia.

-“Bueno es escuchar para la gente”, y bueno es escuchar bien.

-De hecho, algunos sabios, como los estoicos, dijeron que Dios tenía cuerpo.

-Puede que empleasen ese término de manera metafórica. Yo sólo pretendía expresar el carácter supremo de Dios.

-Además, dirá santo Tomás, aunque todos entendiesen lo mismo por “Dios”, de ahí sólo podríamos inferir que Dios existe en nuestra mente, y no en la realidad; Dios como posible lógicamente, pero no como real ontológicamente.

-Eso es precisamente lo que pretendo demostrar. Si de Dios no se puede pensar nada mayor, sería contradictorio que sólo existiese como posible, pues entonces sí se podríamos pensar algo mayor que Él: un ser con su misma esencia que, en lugar de ser meramente posible, fuese también real. Y como su idea no se contradice con nada, le compete existir.

-Éste es un punto muy debatido. Habrá un filósofo de inteligencia y sabiduría asombrosas, natural de Leipzig, en las tierras de los germanos, que intentará con todas sus energías demostrar que el concepto de Dios no es contradictorio, aspecto que, al fin y al cabo, no explicitasteis en vuestro argumento.

-Pues lo consideraré evidente. Y decidme, ¿conseguiré probarlo?

-Él estará convencido de que sí, pero no así los filósofos que habrán de sucederle. Permitidme decir que el gran Tomás de Aquino, Doctor Angélico, objetará también que quienes niegan la existencia de Dios negarán el supuesto del que partís.

-Que haya algo como posible cuyo mayor no pueda pensarse...

-En efecto. Un filósofo de nombre Immanuel, nacido en Königsberg, en la Prusia Oriental, gran maestro del pensamiento germano, efectuará la crítica que tradicionalmente se considerará como la más decisiva a la argumentación de Vuestra Excelencia. Aducirá que la existencia no pertenece al ámbito lógico.

-Entiendo a lo que se refiere.

-Él emplea el ejemplo de Julio César.

-Tomémoslo pues. No es necesario que Julio César exista, pues juntando todos sus atributos y todas las circunstancias que conozco por la historia podría haber sido un mero posible, como si ahora concibiese la idea de un gran general que denominaré...

-Napoleón. Eso le sugiero, pues su genio y su fuerza cambiarán la historia.

-Nombre interesante, sin duda. En cualquier caso, sólo Dios es necesario.

-La existencia sí añade algo al concepto: el hecho de que sea real, o independiente de nuestro intelecto. La existencia afirma de forma absoluta el concepto que poseemos de algo. Dios es la totalidad de lo posible y, por tanto, lo absoluto de lo posible, el único al que incumbe existir por su propia naturaleza conceptual.

-Pero supongo que habrá importantes filósofos que acepten mi argumento.

-Destacaré a Alberto de Böllstadt, maestro de Tomás y uno de los científicos más ilustres de los siglos venideros, de colosal erudición, introductor de los estudios de Aristóteles en la cristiandad.

-Aristóteles, sí, bastante relegado y olvidado en la actualidad, quizás en él se encuentre la clave para una integración entre los órdenes de la razón y de la fe, así como para la

elaboración de una ciencia y de una filosofía que puedan dar respuestas, por sí solas, a tantos interrogantes que asedian nuestra inteligencia.

-Costará años comprender que Aristóteles no es tan sólo un intelecto pagano hostil al cristianismo. Y os aseguro que este hombre, Tomás de Aquino, lo entenderá con una luz asombrosa, casi divina, que tanto contribuirá al avance de la filosofía y de la teología, ayudándonos a contemplar los excelsos misterios a los que aludíamos con mayor perfección. También aceptarán vuestro argumento Alejandro de Hales, Enrique de Gante, el sutil Duns Escoto, docente en Oxford, el sabio y santo Buenaventura y, sobre todo, el célebre René Descartes.

-¿Descartes?

-Sí. Nacerá en la Haya, en Touraine, Francia, y se educará en el mejor colegio de la época: el de La Flèche, de los padres jesuitas.

-¿Jesuitas decís?

-Sí. Esta orden religiosa, que será fundada por un español, Ignacio de Loyola, merece mis mayores alabanzas, pues no sólo serán soldados de Cristo al servicio de la Iglesia, sino que tendrán entre sus miembros a varios de los intelectos más privilegiados de la historia, y todo para mayor gloria de Dios.

-Me alegra saber que las mentes más grandes de la cristiandad habrán de servir a la Iglesia de manera tan loable.

-Estad seguro: los jesuitas serán ornamento, decoro y orgullo de la Iglesia. Pues bien, Descartes reformará la filosofía dudando de todo cuanto cree conocer. Alcanzará una verdad fundamental indubitable: que, por el hecho de pensar, yo existo. Él convertirá vuestra prueba en uno de los pilares de su metafísica.

-Permitidme deciros que esa frase me recuerda bastante a una sentencia de San Agustín en *De Civitate Dei*, “pues si me equivoco, existo”, a propósito de la Trinidad.

-Así es. Los precedentes pueden retrotraerse prácticamente *ab aeterno*. Pero Descartes hará de esta corta frase la pieza fundamental de su sistema, la única verdad que puede ser afirmada clara y distintamente. Desengañado con el principio de no-contradicción, que había sido el bastión de la filosofía de Aristóteles, el punto de unificación entre la lógica y la metafísica, Descartes buscará algo que sea auto-probado, indubitable: un principio que sacie el peligro constante de la duda y de la incertidumbre, sombras al acecho de la conciencia humana. El sujeto que piensa, Excelencia, el hombre libre frente al cosmos, la independencia de las ciencias y la comunicabilidad de los géneros, las ideas innatas... Podéis estar seguro de que este hombre, este ilustre francés, imprimirá una huella definitiva en la historia, casi comparable a la de Aristóteles y a la de todos los grandes colofones griegos del saber que dotaron la razón, el *logos*, de independencia frente al mito. Porque Descartes será el primer hombre moderno, el primer hombre que se plantee la necesidad de conocer con certeza, el pionero que se traslade a la esfera del sujeto y no a la del objeto como en la filosofía de Aristóteles. Un cambio de paradigma fascinante, Excelencia, que en mi tiempo somos capaces de analizar *a posteriori*, y que muestra el esplendor del genio humano, capaz de crear cientos de interpretaciones del universo y de la historia, siempre maravillado ante lo que le rodea; él, con la facultad de dominar todo el universo en la infinitud de su inteligencia. Y Descartes modificará el contexto intelectual del mundo de manera tan profunda que mi tiempo, muchos siglos después, se definirá, en gran medida, por lo que él inició. Así pues, tras demostrar la existencia de sí

mismo como “cosa que piensa”, Descartes tratará de probar la existencia de Dios con vuestro argumento. Afirma Descartes que, al igual que pertenece a la idea de triángulo el que la suma de sus ángulos sea igual a la de dos ángulos rectos, no es concebible que el ser perfecto no exista, pues es propio de su naturaleza el existir.

-Entonces coincide conmigo al considerar que la idea de Dios es universal.

-En efecto. Décadas más tarde, ese filósofo de Leipzig a quien he mencionado retomará el argumento, aunque éste, según él, precisa de una demostración previa más sólida: probar que Dios es posible, o que su concepto no implica contradicción.

-Pero eso no es difícil de hacer. Bien sabéis que concibo a Dios como el ente cuyo mayor no se puede pensar. Y esto no implica contradicción, porque lo mayor es algo absoluto e ilimitado, categórico; deducible lógicamente. Cuando afirmo que este libro es el mayor entre los de su género, sostengo que es el libro absoluto entre los de su género, y esto no es contradictorio, pues la grandeza de los demás libros se halla supeditada al carácter absoluto de éste. Entiendo que se puedan pensar cosas absurdas, como velocidad máxima o número máximo, cuando todos sabemos que los números son potencialmente infinitos, y que esta capacidad de extenderse sin límite rige el campo de las matemáticas. Pero si digo que Dios es el mayor de los entes, definiendo que es el ente absoluto, y no existe contradicción.

-Y por ende ilimitado e infinito, añadiré yo. Pero antes, a mi juicio, se deberá probar que no es concebible un no-ser que fuese tan absoluto como Dios, o, en otras palabras, que sólo hubiese habido nada, desprovista de ningún ser. En ese caso se podría probar que Dios es el ser necesario, y vuestro argumento se completaría. Pues ese mismo filósofo sostendrá que la pregunta fundamental de la filosofía primera es: “por qué hay entes en vez de nada”; interrogante que no puede considerarse un sin-sentido, soluble mediante una alusión al principio de no-contradicción, sino que exige un profundo y serio estudio que dé cuenta de un fenómeno que asolará mi tiempo: el del nihilismo, la filosofía del pesimismo y de la nada, de la soledad ante un universo grandioso.

-Evidentemente, la nada no puede “ser”.

-Pero podría no haber habido ser. Lógicamente, si existimos, es porque hay ser, y así se puede demostrar la existencia de Dios, como mínimo, *a posteriori*, a partir de sus efectos, lo que vendrá a llamarse “argumento cosmológico”. Sin embargo, prescindamos de todos estos fenómenos contingentes. De hecho, es por ello por lo que prefiero vuestra prueba a la demostración basada en la filosofía de Aristóteles, desde los entes creados, cuyo movimiento, cuya relatividad, exige un absoluto. Pues vos habéis advertido la imperfección de tal prueba, que sólo justifica la necesidad del ser desde la propia contingencia, mientras que vos tratáis de descubrir tal necesidad desde la posibilidad, desde la esencia misma de aquello que el intelecto humano alcanza a concebir. Cabrá aún preguntarse si todo cuanto existe, en caso de no existir, habría encontrado un fundamento necesario en el ser: es decir, que el ser hubiese de ser de forma necesaria. El no existir nada no es un absurdo: el no-ser no-es, y este problema será constante entre los científicos y físicos de mi tiempo, que no llegarán a la conclusión, como vos, de la necesidad del ser supremo sin apelar a la existencia de los entes creados, y convertirán el azar en la causa principal del estado actual que exhibe el universo. Pero no es mi intención distraer a Vuestra Excelencia de sus ocupaciones con sutilezas metafísicas, pues soy consciente de la enorme cantidad de trabajo que tenéis.

-No sabéis cuánto os envidio, pues quisiera poder dedicarme a la contemplación del ser supremo y al cultivo de la inteligencia, en lugar de desempeñar estas labores administrativas que tanto tiempo me usurpan para estar con Dios y que tantos problemas ocasionan en mi espíritu. Quisiera volar a vuestro tiempo para apreciar las maravillas que el hombre ha forjado; debatir, aprender, pensar, conocer...

-Dios quiera que vuestras desavenencias con el rey no acaben con vuestra mente, Excelencia, como ocurrirá años más tarde con otro ilustre arzobispo de Canterbury, llamado Thomas Beckett.

-Os preguntaría muchas cosas, pero habéis de saber que el conocimiento de las cosas futuras es un privilegio que Dios os ha concedido, al haceros venir a este tiempo, pero para mí es una tentación.

-Dejadme que os diga que un gran filósofo apellidado Hegel, y otros más modernos, Malcolm y Plantinga, también aceptarán este argumento, que vuestro implacable crítico Immanuel Kant llamará “ontológico”.

-Como os decía al principio, os encomiendo la tarea de defender y exponer correctamente mi argumento a las generaciones venideras, para que sepan que sólo me movía el ánimo de alabar a Dios y de mostrar su grandeza.

-Habéis enseñado a los hombres, Excelencia, la prueba más fascinante de la existencia del ser supremo, principio y fin de todas las cosas, como se dice en el Libro del Apocalipsis. Pues sin remitirnos a la realidad, mediante la referencia al concepto mismo de Dios, podemos demostrar que Él es real. Y al ser esta prueba más simple que la vía cosmológica, que demuestra su existencia a partir de los entes que ha creado, es también más perfecta.

-Yo comencé mi demostración, como vos sabéis, aludiendo al insensato del que habla el Salmo: “*Dicit insipiens in corde suo: Deus non est*”.

-¿Quién es el insensato? ¿Quién puede negar la existencia de Dios? No es la razón, sino la voluntad, la causa del rechazo de Dios. Tengamos confianza en la capacidad de nuestra inteligencia para alcanzar al ser máximo, realidad suprema. Pues no hay nada más grande que esto: que nuestro entendimiento pueda demostrar que Dios es; en una asistencia constante y recíproca entre fe y razón para llegar al conocimiento de Aquél que es (Ex. 3,14). Brilla aquí la gracia del Señor, “la luz que vino al mundo para iluminar a todos los hombres” (Juan 1,9): nuestro deseo de entendimiento, que nos lleva a maravillarnos por el orden y la magnificencia de la naturaleza. Preguntemos a Dios, quien es “el camino, la verdad y la vida” (Juan 14,6), para concedernos la luz inspiradora de su inteligencia.

-¿Qué entendemos por “Dios”? El Ser más alto, máximo y perfecto. Esto basta: decir que Dios es quien es, supremo y total. Sin importar qué palabra queramos emplear, estaremos de acuerdo en considerar a Dios el ser más grande y máximamente positivo. Esos son los términos en los que hemos de describir a Dios: totalidad, perfección, supremacía, máximo.

DIÁLOGO CON LEIBNIZ¹³⁷

Me despedí de mi ilustre anfitrión, quien cerró las puertas del carruaje. De repente, todo se oscureció, y me creí atrapado en el coche de caballos. Nuevamente, la misma sensación de extrañeza, de imposibilidad, de ignorancia, de sumisión al tiempo. Sin embargo, minutos después se abrió la puerta, y me encontré no en las caballerizas del palacio real sueco, sino a las puertas de una gran biblioteca. Supuse al instante que se trataba de la Biblioteca de Hannover. La excitación que me invadía en ese momento es indescriptible, pues sabía que iba a conocer al que siempre he considerado el mayor genio de la historia: Gottfried Wilhelm Leibniz.

Un hombre, que al parecer era su secretario, muy versado en historia, me acompañó a las estancias privadas del filósofo. Quién iba a decir a ese hombre que sería el único en asistir al entierro del sabio tan distinguido a quien por entonces servía. Por lo que me confesó, Leibniz tenía sesenta y nueve años.

-Diciembre de 1715 –dije.

-Exactamente. El barón Leibniz le está esperando.

-Me halaga mucho saberlo.

La biblioteca era inmensa, y la ordenación de los libros obedecía a criterios muy originales ideados por la mente universal de Leibniz. Los decorados barrocos le otorgaban una solemnidad y exquisitez propias de la vieja Europa que tanto admiro. Mucha gente trabajaba allí y consultaba las obras. La estancia privada del director de la biblioteca era amplia y estaba repleta de libros. Sobre su mesa se agolpaban manuscritos inacabados, documentos innumerables y una montaña de cartas.

La correspondencia de Leibniz abarcaba todos los campos del saber e incluía a los eruditos más prestigiosos de su tiempo. Un deseo imbatible que dominó el espíritu poderosísimo de Leibniz toda su vida; una fuerza casi divina, le había llevado a conocer a los eruditos más destacados de su tiempo. Una trascendencia total sobre los esquemas de su siglo... Trabajó con varios sistemas filosóficos al mismo tiempo, se interesó por el pensamiento de los antiguos chinos, por el rescate de los tesoros ocultos entre los textos de los escolásticos, por las causas finales, por la lógica y la matemática que él supo combinar primorosamente, por la teología y la ciencia media, la medicina y la jurisprudencia, la historia de las naciones y la estructura pluralista de la humanidad.... Su genio era demasiado vasto como para confinarlo a una única disciplina. ¡Qué poder!, me decía a mí mismo. ¡Qué fuerza!; la del espíritu, la energía de la mente. Lo universal, lo total... Leibniz es la inteligencia; Leibniz es el deseo universal de saber, de descubrirlo todo, de transmitir bondad y verdad, de hallar los principios, los fundamentos y las esencias. Sólo Aristóteles ocupa un lugar tan incomparable en la historia intelectual del hombre. Leibniz... Cada vez que pensaba en él, mi mente se deleitaba en la maravilla del

¹³⁷ Extraído de *Diálogos en torno al argumento ontológico* (incluido en *Libro de las Recreaciones*, Dauro 2017).

universo y del conocimiento. Cada vez que reflexionaba sobre sus hitos y escritos, no podía sino regocijarme en el Señor, que forjó en él maravillas tan excelsas. Pensar en Leibniz comporta infabilidad; emergen unos deseos tan grandiosos de universalidad que escapan a todo intento de formalización a través de palabras. Las palabras flaquean ante Aristóteles y Leibniz. Sólo la imaginación y la voluntad pueden aprehender tanta sabiduría condensada en estos personajes.

Sin embargo, ahora, a su avanzada edad, Leibniz era ignorado por la mayoría de las sociedades científicas. ¡Si hubiesen apreciado la importancia de este gran alemán! Nadie es profeta en su propia tierra; nada más acertado que la sentencia de Nuestro Señor. Sólo el zar Pedro el Grande continuaba albergando gran admiración por él. Admiración recíproca, pues Leibniz veía en él a un soberano eminente, y esperaba que Rusia jugase un papel especial en el intercambio cultural que sólo su universal y cósmica mente pudo advertir, en el contacto entre Occidente y Oriente, prolegómeno de una integración de saberes y de un crisol de culturas. Leibniz se encontraba muy ocupado contestando a las tesis del británico Clarke sobre la naturaleza absoluta o relativa del espacio y del tiempo. El teólogo inglés actuaba, en realidad, como el portavoz de Sir Isaac Newton, defensor por tanto de una *actio in distans* que Leibniz no podía concebir. Se le veía fatigado por tanta actividad, y la polémica sobre la prioridad del descubrimiento del cálculo había sumido su espíritu en una profunda depresión. Su etapa de fecundidad intelectual llegaba al ocaso.

-Os esperaba. Gracias por venir.

-Me complace mucho conoceros, Excelencia. Siento infinita admiración por vos.

-Cuando alguien lee los trabajos de sabios como Arquímedes o Proclo, siente menos admiración por las humildes contribuciones que yo he realizado al saber humano. Queréis interrogarme sobre la prueba *a priori* de la existencia del ser supremo.

-En efecto. He estado dialogando con el arzobispo de Canterbury y con René Descartes.

-Mentes insignes, sin duda.

-Les he informado sobre vuestra opinión de que es necesario probar que Dios es posible.

-Os lo agradezco. En la extensa correspondencia que mantuve con Eckhart, él intentó probar que Dios es posible, pero sus argumentaciones no me convencieron, y concluimos tal y como empezamos.

-El problema es más grande de lo que se piensa, y me sorprende que dedicaseis gran atención a hacer notar a los filósofos la necesidad de probar que Dios es posible, aunque vos mismo no resolvieseis el problema adecuadamente. Vuestro escrito *Quod ens perfectissimum existit...*

-Que, por cierto, escribí en París. La capital francesa me inspiró en todos los ámbitos del saber humano.

-... y el párrafo 45 de *Monadología* parecen ser vuestros únicos escritos al respecto.

-Quería sintetizar la solución de esta manera: “nada puede impedir la posibilidad de lo que no supone ningún límite, ninguna negación y por lo tanto ninguna contradicción”.

-Supongo que queréis decir que, al no ser Dios negación alguna, sino la afirmación absoluta del ser, no cabe contradicción imaginable, porque lo contradictorio es aquello que se niega mutuamente con algo, y es por tanto imposible. Pero Dios es absolutamente positivo, o absolutamente perfecto, y en consecuencia el concepto de negación no es aplicable a Él. Así pues, si no hay nada que niegue, sino que todo afirma, no puede existir contradicción alguna: la afirmación infinita no se ve impedida.

-Sin embargo, debéis saber que la negación presenta numerosos problemas. Se puede decir que el bien es la negación del mal o que el mal es la negación del bien, y ambas son lógicamente correctas.

-Por ello, yo insisto en lo imperioso de probar que un no-ser absoluto es imposible. El no-ser no-es no-absoluto. Pero el no-ser sólo procede por negación, y de él nunca se puede afirmar el ser, por mucho que lo neguemos. Sin embargo, del ser se puede afirmar el no-ser mediante la negación del ser. Por ello, es más perfecto.

-¿Por qué hay Dios? Obviamente, porque hay efectos, y es por tanto necesario que exista un ser que posea la razón suficiente de su existencia. Pero supongamos, por un momento, que no hubiese efectos.

-Entonces, yo alegraría lo siguiente: ¿sería necesaria la existencia de Dios? Si lo es cuando hay efectos, también lo ha de ser aunque no los haya, porque la necesidad se predica de un mismo sujeto, y ese sujeto ha de ser independiente de los complementos circunstanciales que de él se prediquen. Mientras examinaba la posibilidad de demostrar la existencia de Dios *a priori*, me percaté de que no valía sólo con probar que la idea de Dios era posible o no-contradictoria, sino que también se había de analizar si es concebible un no-ser absoluto o, en otras palabras, si cabría imaginar que no hubiese habido “algo”, sino que, en vez de existir Dios (y por tanto sus efectos), sólo hubiese nada.

-Volvemos, así pues, al problema inicial de la metafísica, tratado por Heráclito y por Parménides.

-En efecto. Este último dijo que “el ser es, y el no-ser no es”, afirmación que Aristóteles completaría, décadas más tarde, esgrimiendo que el “ser es de diversos modos”. Pero la primera distinción metafísica alude al ser y al no-ser. Ser es aquello que posee una esencia. La nada no existe: la nada no es. El no-ser no-es no-absoluto. Sólo se puede proceder por negación. Pero si el no-ser no-es, entonces el ser es. El no-ser es el opuesto del ser. Si el no-ser no es, el ser es. Si hay algo que no es, debe haber algo que sea. El no-ser es más imperfecto que el ser, porque del no-ser nunca se puede deducir el ser (por mucho que lo negásemos, sería como tratar de encontrar la raíz cuadrada de un número negativo: es imposible, o solamente imaginario). Pero del ser, por negación, se puede llegar al no-ser. A partir de estas consideraciones, concluí que sí es posible demostrar la existencia de Dios mediante el argumento *a priori* de San Anselmo.

-Esta prueba es para mí la más sublime y elegante, la que manifiesta mayor grado de inteligencia.

-Con respecto al no-ser; me veo obligado a sostener que el no-ser no-es no-posible; no-es no-absoluto. Nada se puede afirmar de él. La negación constituye una limitación, pues el no-ser sólo puede llegar a ser en virtud de la acción de un ser. El no-ser no-es no-real: pero el ser puede dejar de existir; puede dejar de ser posible y convertirse en imposible. Lo no-posible no-es no-posible: lo imposible opera a través de la negación. Pero lo posible no es sólo la negación de lo imposible, porque lo imposible no-es no-posible. No importa

cuántas veces intentemos negar el no-ser: no podremos afirmar el ser. Si queremos decir: no(no-ser no-es no-perfecto), luego no-no-ser no-no-es no-no-posible, hemos de negar esta negación: no-[no(no-ser no-es no-posible)]. Pues para negar una cierta negación, tenemos que negar esa negación de otra negación: negar una negación implica negar esa negación de la negación previa; de lo contrario, afirmaríamos el no-ser. El no-ser es la privación ontológica del ser; la realidad es la perfección de la posibilidad. El no-ser que no-es no-posible y no-real no es tan completo como sería si dijésemos que el no-ser no-es no-posible, dado que extiende su limitación a la esfera de la no-realidad, no sólo a la de la no-posibilidad. Si Dios es el pensamiento máximo, es por tanto el posible más alto. Hay muchos juicios potenciales que se derivan de juicios realitativos: son reales y posibles. Así pues, Dios es el más elevado de entre algunos posibles que también son reales. Dios es el máximo de entre esos reales. Hemos de concluir que Dios no sólo es real en nuestro intelecto (Él es posible), sino que también lo es en la realidad (Él es real), pues los grados de realidad dependen de los grados de perfección. En efecto: una perfección es un acto positivo. Entiendo por positivo lo que acerca el sujeto hacia la compleción de su ser. Lo negativo lo aleja de su compleción: disminuye su realidad. Lo positivo asciende, pues aumenta el grado de realidad de un cierto ser. Ahora bien, un ser más perfecto es más real que un ser menos perfecto. Como por Dios se entiende lo total, lo perfecto y máximo entre los posibles, se sigue que, al ser más alto que algunos reales y al ser el máximo entre los posibles, es el más alto entre los reales (tenemos que universalizar lo particular). Y esta elevación expresa su naturaleza: Dios es perfecto, pues posee el acto positivo más elevado. No es posible que el ser total, supremo y perfecto sólo exista como un pensamiento posible, en vez de hacerlo como una realidad.

-Entonces –dijo Leibniz- la respuesta será que el ser es mucho más perfecto, complejo y estable que el no-ser, y en la naturaleza todo tiende a la estabilidad. Todo es orden, armonía, el mejor de los mundos posibles...

-Sabed que entiendo perfectamente el carácter lógico y racional de vuestro afamado optimismo, que será contradicho por el pesimismo radical de Schopenhauer, o simplemente caricaturizado y convertido en objeto de impías e inclementes sátiras por el gran literato francés Voltaire, hombre de una inteligencia asombrosa, uno de los espíritus más destacados de Occidente, dominador de todo un siglo de pensamiento y de acción: una de las luces que ilustraron el espíritu europeo. En su novela *Cándido*, que yo tuve el placer de leer, deleitado con la exquisitez de su prosa, habla de un noble germano de Westfalia, docente de metafísica, cosmología o lo que él denomina “bobería”, que, pese a catástrofes tan implacables como el terremoto que devastará la ciudad de Lisboa en 1755, diserta sobre el carácter óptimo de nuestro mundo, valiéndose de abstrusos conceptos metafísicos ideados por vos, como el de “razón suficiente”.

-Triste, verdaderamente triste, que algo que me costó tantos años de trabajo y tantas energías intelectuales, teorías que concebí para contemplar la grandeza de Dios, quien siempre ha de ser alabado, termine por alimentar a insaciables e inmisericordes literatos. Me recuerda de algún modo a Pierre Bayle.

-Comparación acertada, os lo aseguro. Os interesará saber que en mi tiempo se ha descubierto que todo tiende a la estabilidad energética. Además, vuestra ley de la continuidad, *Natura non facit saltus*, influirá en autores tan prestigiosos como el mismísimo Charles Darwin, artífice principal de la teoría de la evolución biológica.

-¿Evolución biológica decís?

-En efecto: las especies no permanecen inalterables tal y como fueron creadas, sino que son fruto de una evolución continua de la naturaleza. ¡Concepto sobre el que podríamos realizar infinitas reflexiones! Estuvisteis tan cerca de él... El dinamismo que atribuisteis a la materia, a la fuerza viva, a los cambios y las modificaciones, a las mónadas... ¡Cómo no advertir que la noción clave era *evolvere*, ascender, tender hacia la perfección...!

-Vuestras ideas resultan interesantes, sin duda. Ver el futuro... Es lo único que mi espíritu, que tanto ha conocido, aprendido, leído, visto y pensado, podría aún desear. He disfrutado mucho con esta conversación, bálsamo para estos momentos tan desgraciados para mí.

-Comprendo que os sentáis ignorado. Sé que el elector de Hannover, Jorge, ha sucedido a la Reina Ana de Inglaterra como Jorge I, y que ni siquiera os ha invitado a la coronación.

-Me habría gustado mucho acudir a Westminster, especialmente si Su Majestad el Duque de Brunswick hubiese aceptado nombrarme Historiador Real de Inglaterra.

-¿Habéis concluido ya los *Annales Bruniacenses*?

-Esta obra ingente es para mí una piedra como la de Sísifo. Para mí, la Historia de la Casa Brunswick constituye una pesada carga.

-Que sin duda restringe vuestra mente universal. Desde que Nuestro Señor dijera que nadie es profeta en su propia tierra, me atrevo a decir que ningún genio auténtico ha sido reconocido cabalmente por sus contemporáneos. Sabed que vuestra fama será imperecedera, y que vuestra influencia será grande en lógica matemática, metafísica, matemáticas, derecho, historia, física y geología. Por no hablar de vuestro influjo en la historia intelectual del hombre, en el desarrollo del saber en cuanto tal.

-¿Y qué me decís de mis proyectos políticos?

-La conquista de Egipto que propusisteis a Luis XIV-aunque él nunca os recibiese-, para distraer su atención de Holanda y de la Europa central será emprendida por Napoleón I, de apellido Bonaparte, militar de importancia comparable a Alejandro y César, de genio descomunal, con gran resultado en el plano científico. Pues aunque Napoleón sólo logrará ocupar Egipto tres años, y las tropas francesas habrán de capitular ante las británicas en Alejandría, el valor científico de la expedición será inmenso. Se descubrirá la llave para leer la escritura jeroglífica y, por tanto, para descubrir las grandezas que nos esconde esa magna civilización.

-Pero yo creía que el venerable jesuita Athanasius Kircher, con quien yo mantuve intercambio epistolar cuando era joven, había conseguido descifrar esa extraña escritura.

-A decir verdad, Kircher sólo acertó al afirmar que la lengua copta procedía del idioma de los antiguos egipcios, pero sus lecturas de los signos jeroglíficos fueron completamente erradas. Él no reconoció ningún valor fonético en los signos. Al olvidar esa dualidad ideográfica y fonética, cometió graves errores. Mucha gente ha aprovechado este hecho para efectuar críticas y sátiras incluso peores que las de Voltaire, pero ignoran que Kircher careció de una Piedra de Rosetta como la que examinó Jean François Champollion, y que este jesuita, inteligencia del todo universal, se basó en fuentes de tipo hermético y neoplatónico, como Horaplo y los escritores renacentistas, quienes defendían una aproximación simbólica a la escritura jeroglífica de los antiguos egipcios.

-¿Y qué me decís sobre la Unión de las Iglesias?

-Siento decir que no se habrá logrado, al menos en mi tiempo. Católicos y luteranos llegarán a un acuerdo sobre la doctrina de la justificación el mismo día del aniversario de la colocación de las noventa y cinco tesis en Wittenberg del año 1999, pero la unión total no se alcanzará, ni siquiera entre luteranos y calvinistas. Sin embargo, los progresos ecuménicos serán muy notables, y cada vez nos encontraremos más cerca de la unión definitiva entre católicos y ortodoxos, e incluso entre católicos y anglicanos. No lo descarto.

-Yo trabajé tanto por ella...

-Lo sé, y los sabios futuros serán conscientes de ello. Habremos de rezar mucho para que esa ansiada unión, también deseada por Cristo en la oración en el huerto de Getsemaní, se realice para la mayor gloria de Dios.

-Así lo espero.

-Un filósofo llamado Nietzsche afirmará sentirse dotado de tanta fuerza como para dividir la historia de la humanidad en dos: yo estoy convencido de que vos habéis sentido tanta fuerza como para integrarla.

-Ésa ha sido mi verdadera y única pretensión...

-Os agradecerá saber que la importancia que conferisteis al concepto de “fuerza viva” será muy útil en física. Vuestra fórmula para la energía cinética será más correcta que la propuesta por Descartes. Además, se demostrará que no plagiasteis el cálculo infinitesimal, sino que lo descubristeis independientemente, aunque algunos años más tarde que Newton. Os interesará también conocer que un inglés llamado Andrew Wiles será capaz de demostrar la validez del teorema de Fermat.

-¿Qué la suma de dos enteros elevados a un mismo exponente mayor que 2 no es nunca igual a un entero elevado al mismo exponente?

-En efecto. Sin embargo, siento decir que el hebreo es la lengua más antigua...

-¿Cuál es entonces?

-Se ignora, y la Sociedad Lingüística de París, a la que tengo el honor de pertenecer, prohibirá en el siglo XIX que se publiquen más artículos sobre el asunto, ante las riadas de teorías y de artículos carentes de evidencias que llegaban a esta institución. También he de comentaros que vuestras teorías metafísicas no sólo serán atacadas, con poderosísimas municiones, por Immanuel Kant, sino que, como os dije anteriormente, vuestra idea de nuestro mundo como el mejor de los mundos posibles será insaciablemente criticada, aunque siempre observada y estudiada con interés.

-Argumenté del siguiente modo: si Dios es absolutamente racional, como por concepto se puede deducir, todo cuanto obre debe tener alguna razón suficiente que dé cuenta de su racionalidad y de su majestad; por tanto, de entre los muchos mundos posibles que podría haber escogido, si ha elegido uno en concreto, el ser supremo ha tenido que poseer alguna razón en especial que lo inclinase hacia tal propuesta. Una elección irracional o azarosa me resulta inaceptable.

-De la necesidad de Dios no podéis deducir la necesidad de sus acciones. Puede que Dios haya deseado elegir este mundo, incluso aunque subsistan mundos mejores. La necesidad es un concepto categórico que sólo puede aplicarse a Dios. Decir que éste es el mejor de

los mundos posibles equivale a tentar a Dios y a hacerlo depender de unos razonamientos erróneos.

-De eso trata mi correspondencia con Clarke. Pero ahora me hallo inmerso en la redacción de la Historia de la Casa Brunswick. He buscado manuscritos en la biblioteca y los he catalogado meticulosamente. Me fascina la organización de libros. También atiendo la correspondencia con centenares de eruditos, a razón de varias cartas por día, y escribo algún documento o algún artículo para las *Acta Eruditorum* que yo mismo he contribuido a fundar.

-Las cuestiones matemáticas, por lo que he oído, las tratáis durante los viajes.

-Es la mejor manera de no perder el tiempo. Como no se puede escribir mientras uno se desplaza por estos viejos caminos, peores que las calzadas romanas, me dedico a cuestiones matemáticas. No tengo tiempo suficiente para escribir obras de gran magnitud, a excepción de la Historia de la Casa Brunswick, que me ha sido impuesta como una pesada losa.

-Y en la que, por cierto, habéis conseguido demostrar su parentesco con la Casa de Este.

-Así es. Disfruto especialmente escribiendo cartas. Se trata de la única forma posible de expresar las numerosas ideas que se me ocurren en casi todas las ramas del saber, y que por sí mismas no constituyen un libro. “No desprecio casi nada”, todo me gusta.

-Vuestro genio es universal, como el de Aristóteles, Leonardo da Vinci, Descartes o, en décadas venideras, Goethe. ¿Qué profesión os ilusionaría desempeñar si volviérais a nacer?

-Biólogo. Conocí a Leewenhoek cuando viajé a Holanda, tras regresar de París, y el microscopio que él había confeccionado me impresionó notablemente.

-Habéis de saber que Robert Hooke, enemigo de Newton, pues dice haber encontrado la ley del inverso del cuadrado de la distancia antes que el autor de los *Principia*, ha descubierto unas estructuras elementales de los seres vivos. Por su aspecto las ha denominado “células”:

-¿Células?

-Sí.

-Decidme, ¿son correctas las teorías de Newton?

-Para los fenómenos macroscópicos funcionan a la perfección sus tres leyes del movimiento, pero en los fenómenos microscópicos, como en la física atómica, fallan.

-¿También la tercera ley?

-No. La tercera ley de Newton no ha podido ser desmentida por ningún experimento, al menos en mi tiempo. Sin embargo, sus ideas sobre el espacio y el tiempo absolutos serán revisadas por Ernst Mach, y un gran genio, de apellido Einstein, trasladará el absoluto al valor invariante de la velocidad de la luz: los marcos de referencia son incontables, pero en todos ellos prima una constante, una velocidad máxima que todos han de percibir con el mismo valor: la de la luz.

-Al fin y al cabo, lo que vemos, lo vemos por la luz.

-El universo conocido es el universo con luz. La luz reina en el cosmos. También os interesará saber que un monje de nombre Gregor y apellido Mendel descubrirá las leyes que rigen la herencia de los caracteres genéticos. Y sin ánimo de avasallaros con todas estas ideas innovadoras que tardarán siglos en asentarse en la mente, me sentiría incómodo si os ocultara que el hombre creará la lógica matemática y simbólica, cuya formulación no sólo opera con silogismos.

-¡Magnífico! ¡Cuánto y cuán bellamente avanzará la ciencia!

-Pero no todo serán dichas para el hombre: las guerras no terminarán, y advendrán matanzas horribles y conflictos de una crueldad inimaginable entre las razas y las civilizaciones. La ciencia será utilizada como instrumento del mal, y no sólo del bien. Y ante un mundo cada vez más homogéneo, muchos optarán por encerrarse sobre sí mismos, en lugar de trascender el contexto desde el contexto...

-Como hicieron nuestros clásicos. Aristóteles, Eurípides, Sófocles, Salustio, Tito Livio, César, Cervantes, Shakespeare... Fueron capaces de transmitir a las generaciones venideras ideales de universalidad. Plasmaron en sus escritos las cuestiones fundamentales que siempre maravillarán a la mente humana, sin verse obligados a abandonar el contexto, el espacio y el tiempo en que actuaron y pensaron. Más bien, fue este contexto lo que les estimuló e inspiró a producir semejantes prodigios literarios e intelectuales, perennes sin duda, que siempre serán sugestivos para todo hombre, para toda criatura racional.

-Los clásicos, sí... Lo permanente, lo inmutable, las estructuras que no cambian, las esencias que Husserl, un filósofo de mi tiempo, se afanó en hallar mediante su método fenomenológico.

-No quiero abusar de vuestros conocimientos. No sería justo, y yo he dedicado mucho tiempo al tema de la justicia. Por eso creé la "teodicea", o "justicia divina".

-Prefiero no entrar en el tema de la presciencia divina y de la libertad humana, de los futuribles y de la omnisciencia de Dios. Sería demasiado extenso. Habría que contraponer las tesis de los molinistas, la *via media*, con la premoción física del dominico Domingo Báñez. Seréis recordado como uno de los lectores más eminentes de Suárez y los conimbricenses.

-Me complace mucho que se me considere discípulo ilustre de esos grandes sabios: Fonseca, mi contemporáneo Gabriel de Henao, Molina; Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltasar Álvares o Sebastián Couto.

-Vuestra defensa de los padres jesuitas destinados a China en la controversia de los ritos merece mi mayor alabanza, ante las injustas acusaciones lanzadas por los dominicos de la Universidad de Santo Tomás en Manila y por los franciscanos. El dictamen sancionado por el prelado Tournon causará una profunda ofensa al emperador K'an-hsi...

-Me vi en la obligación de hacerlo. Su labor misionera en China era y sigue siendo excepcional. Los conceptos de T'ien, Shang-Ti y Li me parecían tan magníficos y susceptibles de una integración con nuestra filosofía...

-Muchas gracias por todo, Excelencia. Ha sido una conversación memorable.

-Todavía no podéis volver a vuestro tiempo. Os queda un ilustre filósofo a quien visitar.

-Ignoro de quién se trata.

-Yo tampoco, pues supongo que aún no habrá nacido. Pero intuyo que será un auténtico coloso en la filosofía, comparable al Estagirita, y que realizará una revolución de muy alto alcance en esta disciplina.

-¿Semejante a Copérnico?

-Puede ser. Tendréis el honor de comprobarlo por vos mismo.

-Si su revolución es de grado semejante a la de Copérnico en física, su nombre será Immanuel, “Dios con nosotros”, como se dice en el Libro de Isaías, y su apellido, Kant. Será hijo de un guarnicionero. Nacerá en Königsberg.

-En la Prusia Oriental.

-Sí. Enseñará lógica y metafísica, y escribirá tres críticas que responderán a las tres preguntas fundamentales de la filosofía: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo esperar?

-Tres preguntas que yo me he afanado en responder, pero que me parecen teñidas del hondo de los misterios...

-Por cierto, comparto vuestra admiración por Santa Teresa de Ávila, expresada en el *Discurso de Metafísica*.

-Hacéis bien. Su elevado espíritu la llevó a advertir que el alma debe pensar como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo.

-¿Qué es lo más importante, Excelencia?

-El gozo de admirar al Hijo de Dios encarnado para reconciliarlo todo con el Padre en la plenitud de la historia, la alegría de ser consciente de que “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16), nos induce a meditar sobre la grandeza del hombre. El amor de Dios por el hombre desborda todas las expectativas, pues es un amor total; es Dios mismo, que es amor, quien decide, por su suprema voluntad, compartir la naturaleza humana en todo menos en el pecado, como perfecto hombre y perfecto Dios.

-Y el mensaje que Dios manifiesta al propio hombre es tan sublime que nos descubre los secretos del Reino de los cielos, de la eterna bondad.

-Unos secretos que Dios ha mostrado a la gente sencilla, a los limpios de corazón, que son los únicos capaces de aceptarlo. La Encarnación del Hijo de Dios constituye el acto amoroso más noble que se podría concebir. La obediencia de Jesús al Padre es tan absoluta que nos invita a una absoluta dedicación al servicio de la verdad que Él nos ha revelado. Y ese servicio reside en el cumplimiento de la voluntad del Padre, porque “Dios quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tm 2,4).

-La humillación del Hijo lo enaltece y lo glorifica, en virtud de su total entrega y sumisión a los inefables e inescrutables designios del Padre, que se justificó ante todos los hombres, ante todos sus sufrimientos y dolores, y sacrificó al cordero expiatorio en el Calvario, para que por los méritos de su Pasión fuésemos partícipes de su santidad y dignos de alcanzar la salvación eterna.

-Una salvación que nos libera de la imperfección del mal.

-¡Ahora comprendo por qué dijisteis en vuestras cartas que siempre que comenzabais como filósofo, acababais como teólogo! ¡Todo conduce a Dios! ¡Todo nos muestra su inmensa gloria, la manifestación de su esencia a las criaturas!

-Así lo pienso yo. Optimismo, esperanza, confianza en Dios.

DIÁLOGO CON KANT¹³⁸

Se levantó de la silla y se despidió. Era de estatura media y ancho de hombros. Poseía una mirada penetrante. De refinado comportamiento y elegante actitud, Leibniz superó todas mis expectativas. Él era un monumento a la razón humana. En la pared trasera de su biblioteca personal había una galería que conducía al exterior. Abrió la puerta y me deseó suerte. Al perderle de vista, me di cuenta de que uno de los sueños más grandes de mi vida se acababa de hacer realidad. Pero de nuevo se impusieron la oscuridad, la nesciencia y la incertidumbre, mas enseguida reapareció la luz. Tan pronto como pude abrir los ojos advertí que me encontraba en una ciudad diferente a Hannover. Era Königsberg, y por mí mismo comprobé que el desafío planteado por los ciudadanos de esta bella ciudad europea al gran genio helvético Leonhard Euler (quien, según cuenta la leyenda, pretendió demostrar la existencia de Dios con una fórmula matemática al enciclopedista Diderot en la Corte de Catalina la Grande de Rusia) era imposible: no cabe planear un viaje a través de los siete puentes sobre el río Pregel sin tener que atravesar cualquiera de los puentes más de una vez, pues hay cuatro masas de tierra y un número impar de puentes.

Me dirigí hacia la Universidad de Königsberg. En la recepción me reconocieron y me acompañaron cortésmente hasta el despacho del Profesor Kant. Aunque Kant ya se había jubilado por su avanzada edad, acudía puntualmente a su despacho para trabajar. Al entrar, me encontré con un retrato de Rousseau en la pared, el único que el filósofo albergaba en su lugar de trabajo. Un hombre menudo, con una cabeza de gran tamaño, nervioso e inquieto, se levantó a saludarme. Su meticulosidad se apreciaba en el orden reinante en sus papeles y libros, fenómeno que contrastaba con la anarquía predominante en las estancias de Leibniz, reflejo de la implacable universalidad de su mente.

-Las seis en punto. Llegáis a tiempo.

-Siento deciros, profesor Kant, que mi reloj no marca en punto todavía, sino menos un minuto.

-¡Vaya! ¡No queráis ser más puntual que yo!

-En absoluto, vuestra puntualidad es legendaria.

-Deseáis hablar sobre...

-Sobre lo que habéis llamado “argumento ontológico”.

-Interesante. Espero que estéis dispuesto a oír mis críticas.

-Y vos a escuchar mis contra-rélicas. Para empezar, os diré que he podido hablar con el artífice del argumento, San Anselmo, y con los dos filósofos racionalistas más importantes.

-Descartes y Leibniz.

¹³⁸ Extraído de *Diálogos en torno al argumento ontológico* (incluido en *Libro de las Recreaciones*, Dauro 2017).

-En efecto. Vuestra crítica se basa más bien en las variantes del argumento de los siglos XVII y XVIII, pero deberíais haber acudido a la versión original de la prueba.

-No lo he considerado necesario. Mi crítica es igualmente válida.

-Un ilustre filósofo que ahora debe de frisar en los treinta y tres años, apellidado Hegel, alegará que vuestra crítica, pese a haberse considerado casi definitiva, no resta validez al argumento anselmiano. Para comenzar, critico todos los idealismos absolutos y teóricos, así como los realismos ingenuos.

-Decidme en qué consiste exactamente vuestra objeción.

-Al ser objeto, el ser humano es predicado según las categorías (huella ontológica); como cognoscente, aplica las categorías. Las categorías poseen esa dualidad entre sujeto y objeto, pues son los elementos esenciales de los actos intelectuales, que remiten a una sola realidad. El idealismo absoluto no es compatible con la objetividad científica, y su error se puede probar mediante fundamentos de carácter filosófico. Pues, en efecto, el cognoscente, que forma parte de la realidad, pretende conocer algo que es independiente de él. De lo contrario, no se habría esforzado siquiera en conocer ese algo, si no hubiese tenido la certeza de que, para llegar a conocer un cierto objeto, era necesario que su entendimiento aprehendiese una esencia antes ausente en su intelecto.

-Pero la realidad no es independiente de la mente del cognoscente. Conocemos el fenómeno, no el *nooúmenon*.

-Si la realidad no fuese independiente de la mente del cognoscente, podría pensarse en este recóndito supuesto, ciertamente extremo: que todo lo que fuese posible en su mente se convirtiera en real según su arbitrio.

-¿Y qué proponéis vos?

-Existe un justo medio entre realismo e idealismo, que se podría denominar categorismo, o teoría de la reciprocidad cognoscitiva entre sujeto y objeto. Esta teoría conjuga la tesis que otorga supremacía a los juicios realitivos con la que se la concede a los juicios potenciales, a los posibles. Pues estoy convencido de que el realismo en cuanto tal no hace justicia al sujeto, mientras que el idealismo, incluso el trascendental que vos habéis expuesto de manera tan magistral y loable, tampoco es capaz de conjugar la interacción entre el sujeto y el objeto. Hegel, cuya influencia, podéis estar seguro, marcará el desarrollo posterior de la historia de la filosofía occidental, se propondrá superar los opuestos, la tesis y la antítesis, en una síntesis. Esta estructura triádica domina su excelso sistema, un edificio asombroso, objeto de la admiración de sus contemporáneos, que sin embargo recibirá enormes críticas. Un pensador danés, Kierkegaard, afirmará que en ese palacio sublime y fabuloso construido por Hegel nadie podría habitar, pues es fruto de la imaginación y de la especulación, y no guarda ninguna conexión con la realidad. Mi deseo, profesor, es integrar, dialogar con las culturas orientales y occidentales, venerar la historia y alabar al hombre, conversar con las ancestrales tradiciones de los *Vedas* y de los *Upanisad*, con los textos de Confucio y de los demás sabios chinos, con sus conceptos de T'ien, Shang-Tti y Li que Leibniz comprendió con excepcional brillantez; analizar las teorías cosmológicas y científicas que maravillarán a mi mundo, ampliar y reformar la teología inspirándome en la gran síntesis que Santo Tomás de Aquino realizó hace siglos, y que parece clamar por cubrir las teorías filosóficas y científicas más actuales. Considero que todo pensamiento posee un valor intrínseco, y de haber vivido en mi tiempo, os habría sorprendido la extrema complejidad que el simple hecho de pensar lleva implícita. Y por ello creo que toda persona que haya meditado y se haya esforzado en comprender la

grandeza del cosmos merece admiración y atención. Sus reflexiones son dignas de integrarse en un sistema trascendental que no sucumba al mero eclecticismo, sino que esboce una integración desde principios robustos. Y aquí aludo directamente a un concepto, el de “superforma”, que ciertamente habrá de constituir el centro teórico de este sistema y de una posible integración entre la teología, la ciencia moderna, la filosofía moderna y el pensamiento de las vastas tierras de India y China, como forma de contemplar la magnificencia del ser supremo. Un sistema que se asemeja a una esfera, donde el centro es el ser supremo y el radio es la superforma.

-Albergo serias dudas sobre vuestro sistema, aunque no puedo negar que posee un gran interés. Tened también en cuenta que yo me separé de la vieja metafísica por su incapacidad de proporcionar juicios sintéticos *a priori*, esto es, conocimientos auténticamente nuevos a partir de meros conceptos, como aparentaban haber conseguido esos dogmáticos filósofos de la escuela de Leibniz y Wolff. Pero si regresamos al tema del argumento ontológico, si negamos a la vez sujeto y predicado, no existe contradicción. El concepto de ser absolutamente necesario es puramente racional, una mera idea.

-Que no es contradictoria.

-Decir que Dios es algo cuyo no-ser es imposible no añade nada. La necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas.

-¿Acaso decís que no existe reciprocidad entre la idea como pensada y la idea como realizada?

-No necesariamente. Si en un juicio de identidad elimino al mismo tiempo sujeto y predicado, no puede haber contradicción. Si afirmo que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a ciento ochenta grados...

-En geometría euclídea, añadiría yo-

... y niego el predicado, a saber, que tiene tres ángulos, incurro en contradicción, pues al negar el predicado de un juicio analítico, niego el propio concepto que es sujeto de ese juicio analítico. Los juicios analíticos se caracterizan por ser explicativos o intensivos, de identidad; pero si los niego ambos, no existe tal contradicción.

-Entiendo. Pero San Anselmo no se perdió por esos derroteros lógicos. Para él, Dios es el único ser cuya existencia puede ser demostrada necesariamente. El argumento ontológico sólo es válido en el caso de Dios.

-Con esos artilugios no conseguís nada. Si se piensa en algo desde el punto de vista exclusivo de la posibilidad, y se introduce el concepto de existencia, decidme, ¿es sintética o analítica la proposición que afirma que algo existe?

-Sintética, porque afirma que la esencia posible es actual.

-Entonces, si suprimo el predicado “existe”, no incurro en contradicción.

-Excepto en Dios.

-¿Qué privilegio ostenta Dios?

-Que al existir como posible, y no poderse pensar nada mayor que Él, incurriríamos en contradicción si sostuviéramos que Dios sólo es posible, pues cabría pensar en algo mayor, por ejemplo en una entidad que fuese real y no sólo posible. Es la entraña del argumento anselmiano, no del cartesiano.

-Ser no es un predicado real, es “simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones de sí”, que relaciona sujeto y predicado, como digo en mi *Crítica de la razón pura*.

-Entiendo lo que decís: “lo real no contiene más que lo posible”. Pero, evidentemente, si yo tengo cien táleros reales, tengo algo más que cien táleros posibles. Pretenderéis hacerme caer en una contradicción porque antes he afirmado que la existencia es un predicado de orden sintético. Y lo reafirmo. Esta convicción otorga mayor validez a la prueba ontológica, pero según la formuló San Anselmo. Porque, en efecto, si la existencia comporta algo más que el propio análisis *a priori* del concepto, sostener que Dios existe no es lo mismo que decir “Dios” simplemente. Por lo tanto, si Dios es el ser cuyo mayor no se puede pensar, mas no existe, incurro en contradicción, porque podría concebir algo mayor.

-O no, porque en ese caso no sería concebible que Dios no existiese.

-Pero esta idea es absurda. Implicaría que Dios es inconcebible, lo que es falso. Además, la existencia, como acto de ser, es una perfección del ser; pues lo perfecto es lo real. La existencia representa la base de las perfecciones. Así, si niego la existencia de Dios, le privo de una perfección e incurro en una contradicción sonora. Vuestros cien táleros no prueban nada, porque esas monedas no son ni totales ni absolutas, y no es necesario que existan. De hecho, existen porque fueron concebidos por los creadores de esta moneda germana, al apreciar que eran posibles. Sin embargo, tuvieron que ser fabricados para que llegasen a ser reales. El paso de la posibilidad a la realidad es la aventura más fascinante que puede protagonizar nuestra inteligencia.

-Pero no respondéis a mi crítica: al negar la existencia, porque constituye un predicado sintético, no incurro en contradicción, pues consiste en algo que se deduce por la experiencia, y sobre Dios no cabe experiencia alguna. Por lo tanto, el argumento cartesiano es inválido.

-Reitero que la existencia es un predicado sintético en cuanto que concreción de la perfección suprema predicada de Dios, cuando de Él decimos que es el ser cuyo mayor no se puede pensar. Por tanto, sería contradictorio decir que el ser divino no es perfecto, pues la idea de perfección sí se deduce de su concepto. Es interesante notar que el lazo entre existencia como proposición sintética y perfección, totalidad o esencia divina como proposición analítica de la idea de Dios comparece en la necesidad: si Dios es por concepto total, ha de existir; de lo contrario, no comprendería todas las realidades positivas posibles, cuya base es la existencia. Algo que no existe no puede ser perfecto; sólo puede concebirse su perfección en el plano lógico, pero no en el plano de los reales, en la esfera ontológica.

-Entonces cabría argüir que la perfección de Dios es meramente ideal.

-Con la diferencia de que Dios es, por concepto, total, y si no abarcase los dos planos, no englobaría la totalidad del ser.

-Pero ser no es lo mismo que existir.

-En efecto: ser es existir como mero posible, pero existir es ser con independencia de la mente. Ambos se diferencian en los planos en que operan.

-Negar la existencia no es entonces contradictorio.

-Pero sí lo es negar la totalidad divina. Y esa totalidad implica la pertenencia a ambos planos.

-¿Entonces la existencia es un predicado analítico?

-En absoluto. Afirmar algo, afirmar una perfección por sí sola, no lo es, pero afirmarla supeditada a la totalidad de las perfecciones la hace depender del carácter analítico de esa proposición. Se trata de un privilegio divino, que Dios merece por ser el nexo entre los posibles y los reales, pues Él encarna al ser total. No os equivoquéis por la contradicción o no contradicción de la negación de los predicados analíticos o sintéticos...

-Lo único que sé es que la versión cartesiana de la prueba *a priori* de la existencia de Dios no es...

-Completamente convincente. En primer lugar, no demuestra que Dios sea posible. Y además, como vos bien decís, atribuye a la existencia un carácter analítico que es erróneo. Pero esa crítica no es válida para la prueba anselmiana, porque San Anselmo no habla de la existencia como un predicado analítico, sino de la totalidad divina como un predicado analítico. Y esta afirmación sí nos aporta un conocimiento sintético: que Dios debe existir porque es total. Volveréis a alegar que la existencia es un predicado analítico, pues se deduce de otro predicado analítico, como lo es la totalidad divina. Pero, respondedme, ¿de quién se puede decir que es total?

-Exclusivamente de Dios.

-Entonces nos encontramos ante el caso de que sólo hay un ser al que cabe atribuir un cierto predicado analítico absoluto. Por lo tanto, sólo habrá un ser de quien se deduzca un predicado absoluto. Y, profesor Kant, para mí los predicados absolutos sólo son vuestras categorías positivas, como la realidad y la necesidad. Si sólo hay un sujeto al que corresponde un predicado analítico, ¿no habrá entonces un predicado sintético que incluya ese mismo predicado analítico pero afirmando su existencia? Al igual que a los cien táleros imaginarios les corresponden cien táleros reales, también sucederá así con la idea de Dios, que es la del ser necesario. Si la idea de Dios se halla libre de contradicción...

-Es decir, si es posible lógicamente

-...entonces le podrá corresponder esa misma idea, pero como real.

-Le podrá, como sabiamente decís...

-Pero si a Dios corresponde poderlo todo, entonces también le corresponde poder existir. Os reitero que no pretendo defender la versión cartesiana, sino la anselmiana. Porque, en efecto, no lográis convencerme de que sea imposible demostrar que el ser cuyo mayor no puede pensarse, y que, en virtud de su carácter total, ha de abarcar la totalidad de los planos del ser, como lo absolutamente positivo, no haya de existir imperiosamente. Pero no os molestaré más, pues temo que la discusión alcance un punto muerto...

-Ha sido un placer hablar con vos.

-El placer ha sido mío, profesor Kant. Vuestra influencia en la inteligencia humana será inmensa, colosal, y seréis recordado por las generaciones venideras como uno de los grandes de la historia del pensamiento. Seréis legendario, el prototipo de sabio ilustrado. Y todos apreciarán la brillantez y fecundidad de vuestras contribuciones. Debo irme.

-Debéis volver a vuestro tiempo. Eso sí será un tránsito de la posibilidad a la realidad...

-¡Que sólo es privilegio de Dios!

De inmediato, mi mente quedó suspendida en la más absoluta oscuridad. Pero una nueva luz despuntó sobre esas tinieblas. Cuando me desperté, todavía me encontraba recostado sobre la cama.

FRAGMENTO SOBRE ARTE Y CIENCIA, *LOGOS Y SOFOS*¹³⁹

Sofos.- Con la ciencia conoces qué es el hombre, con el arte de qué es capaz el hombre. Pues ¿cuál es el destino de un gran artista, sino convertirse en mediador entre el ser humano y la emoción suprema? Yo no puedo evitar derramar lágrimas cuando admiro una obra cumbre de la pintura, como *El nacimiento de Venus*, de Botticelli, o cuando escucho la *Quinta Sinfonía* de Beethoven, especialmente su segundo movimiento, y me siento vinculado a una belleza gloriosa, a una primavera eterna. En ese instante, una luz intensísima me deslumbra con su pureza celestial, y todo emerge límpido ante mi espíritu, puro como una belleza libre y expansiva que no cesa de atraparme con la dulzura de sus rayos. Renace entonces el alma humana con un vigor nuevo, y todas las tinieblas del temor y de la angustia se disipan suavemente ante ese sol inusitado. Sólo es sinceridad lo que transmite mi mirada cuando me posee semejante sentimiento de libertad y pureza. Percibo todo un mundo oculto, bendecido con una claridad divina, capaz de rescatarme de las preocupaciones efímeras y de las ansias vanas para elevarme a un paraíso de armonía, verdad y plenitud. Creo que ni la poesía ni la arquitectura logran penetrar con tanta fuerza en el alma como la música. La gran música, la música bella y profunda, la música que nos permite contemplarnos en el espejo de nuestros propios sentimientos, expresa lo inexpresable. Nos hunde en la vastedad infinita de nuestro yo. Nos reconcilia con nuestras auténticas posibilidades. Nos desgarrar y sobrecoge, porque rompe el velo de las apariencias y nos descubre que en la amplitud del ensueño y del deseo somos verdaderamente libres, verdaderamente humanos, auroras triunfantes sobre los ocasos y las noches.

Logos.- Sin duda, el arte engrandece a la humanidad, pero es la ciencia la que mejor entiende el lenguaje de la naturaleza y el conjunto de sus posibilidades. Lo que el arte imaginó se hizo realidad con la ciencia, fuente de la técnica. La ciencia, obra maestra de la humanidad, proclama nuestra gloria, la gloria de nuestra mente, la gloria del deseo de saber, por fin cumplido. Enfrentados a la inmensidad de la naturaleza nos sentimos minúsculos e irrisorios, pero en cuanto comprendemos sus leyes nos hacemos partícipes de esa grandeza.

Sofos.- Tendrás que justificar mejor tu tesis, querido amigo. Para mí el arte, o la expresividad tomada como fin en sí misma, es superior a la ciencia, y me parece que las manifestaciones más excelsas de la creatividad humana residen en las obras artísticas, no en los descubrimientos científicos. Las teorías pasan, las obras perduran. Además, pienso, como Platón, que la filosofía es la primera de las artes...

Logos.- O la primera de las ciencias, como creía Aristóteles, para quien la metafísica, núcleo de la filosofía, se halla destinada a dar razón de las demás ciencias. Pues toda ciencia remite a postulados filosóficos, a axiomas metafísicos difícilmente comprobables. Incorpora una lógica. Incluso yo, que me considero un fervoroso seguidor del método científico, debo reconocerlo. Opino, en cualquier caso, que los axiomas de la ciencia son mínimos e infinitamente elásticos. Proporcionan el fundamento de su autocorrección perpetua, en una iteración inagotable entre el pensamiento y el mundo.

¹³⁹ Extraído de *Logos y Sofos, diálogo sobre la ciencia y el arte* (Dauro, 2019).

Sofos.- Más bien diría que la filosofía es el puente entre las ciencias y las artes. Es la última de las ciencias y la primera de las artes. Es la ciencia del significado y el arte del concepto, pues pretende diseccionar analíticamente las ideas y al mismo tiempo crear ideas nuevas. Y una idea nueva es la cima que corona todo esfuerzo intelectual. La esencia de la filosofía reside en el despliegue de un empeño conceptualizador que toma distancia crítica con la realidad para pensarla, comprenderla y, por qué no, transformarla y recrearla. En su crisol se funden entonces el ímpetu científico y el impulso artístico.

Logos.- Pero lo último y lo primero convergen en ese inmenso ciclo que es el pensamiento humano. De hecho, la ciencia es cultura, como lo es el arte. Es el reflejo más eminente de la capacidad de comprensión que todos atesoramos, del poder de trascender situaciones particulares para elevarnos al análisis de lo universal, al plano de las leyes comunes más allá de la multiplicidad de los fenómenos, de los patrones de comportamiento que exhibe una naturaleza vasta y desafiante, pero por fortuna sometida a reglas que la inteligencia humana logra discernir. Ya dijo Aristóteles que la inteligencia “*es la más divina de las cosas que conocemos*”. Y, ciertamente, la inteligencia resplandece como la habilidad de relacionar ideas, de conectar lo distinto con arreglo a lo compartido, a la unidad subyacente. Sólo resuelve problemas quien capta conexiones entre elementos, quien ve un todo más allá de las partes. La inteligencia es entonces sinónimo de nuestro poder de comprensión, y la emoción de comprender nos abre a lo indescriptible, subyugados por lo que conocemos y por lo que desconocemos.

Sofos.- A lo largo de su historia, la filosofía ha brillado como creación: creación de categorías, de sistemas, de marcos, de argumentos, de ideales, de utopías, de imaginarios... La filosofía se ha alzado siempre como una evocadora síntesis entre la razón, cuya esencia es serena y melancólica, y la pasión, esa voluptuosa efervescencia imaginativa que rubrica nuestra humanidad. Al igual que el científico, el filósofo busca comprender. Pero a diferencia del científico, el filósofo busca extraer un sentido humano de esa comprensión, para relacionarlo todo con todo: el hombre con la naturaleza, el pasado con el futuro, lo real con lo posible. La filosofía no se conforma con los análisis fragmentarios del mundo que ofrecen las distintas ciencias. Persigue un entendimiento completo, la universalidad en sí: llegar al fundamento de todo, guiada por un afán de totalidad que sella su destino, y quizás también su tragedia. Se ha dicho que los científicos viven en una isla de conocimiento rodeados de un mar de ignorancia. Más bien creo que habitan en un archipiélago, pues ni siquiera sabemos con certeza cuál es la conexión entre esas islas. La filosofía puede y debe aportar mucho a la comprensión de los puentes que vinculan las islas del saber, de los principios unificadores, para dibujar un mapa más preciso y profundo de la realidad y del conocimiento.

Logos.- Pienso, no obstante, que para crear de manera auténticamente fecunda, sin caer en el atraso y en el anquilosamiento conceptual, la filosofía ha de comprender primero las verdades de la ciencia. Más aún, ha de asimilar el método que nos permite adquirir esas verdades. Ha de destilar el poder explicativo de la ciencia a través de sus conceptos más profundos y universales, y elaborar un sistema plenamente racional, que integre todo ese conocimiento y muestre las conexiones entre las ideas científicas. La filosofía absorberá el espíritu de la ciencia y del arte; será ciencia y arte, no retorno al espíritu primigenio y a su despliegue desde formas ancestrales, desde un núcleo primordial y totalizante que se desenvuelve y ratifica palingenésicamente, sino superación y creación de nuevas ideas.

En definitiva, la filosofía debe comprender y crear, ha de convertirse en una hermosa síntesis de ciencia y arte, al servicio de la razón y de la imaginación humana.

Sofos.- Tú exaltas el poder de comprensión de la mente humana, su habilidad para imponer orden donde parece que tan sólo vaga el fantasma del caos.

Logos.- Por supuesto. Y lo hago porque quiero comprender. Quiero entenderlo todo. Quiero fundirme con la totalidad del universo mediante la luz de la razón. Asumo libremente el anhelo de bañarse en las fuentes de la sabiduría más profunda, en el oriente donde nace todo conocimiento verdadero.

Sofos.- Yo prefiero alabar nuestra fuerza creadora, la huella de lo subjetivo, nuestra independencia ante el frío acontecer de un mundo incapaz de responder a los más altos ideales de belleza, bondad y amor que llega a concebir el espíritu humano. En el arte resucitan aspiraciones fenecidas, sueños incumplidos, anhelos prohibidos. En el arte damos rienda suelta a todo lo que podemos imaginar en ese reino infinito que se esconde en las profundidades inasibles de la conciencia. El arte es vida, es humanidad, es creación incesante de mundos nuevos. La obra de arte abre el espíritu, no lo cierra o lastra con dogmas, certezas e imposiciones. De esta grandeza desmesurada latente en las entrañas del arte nace una sensación gloriosa y desbordante de libertad. Háblame con algo más puro, más hermoso, más divino que la palabra y la razón. Háblame con el sentimiento. Háblame con el arte, que no se subordina a las exigencias ciegas y necesarias del razonamiento lógico, sino que se abre a lo inaudito, a lo insólito, a lo inesperado.

Logos.- ¿Crees que al estudiar científicamente un fenómeno lo vacías de belleza y sentido? Te equivocas. Ahí dentro, en lo profundo, hay más maravillas ocultas de las que puedes ver. Ahí yace un universo tan vasto y fascinante como el espacio exterior. La belleza que captan tus sentidos es un ápice de los tesoros estéticos que pueblan la naturaleza en sus fundamentos últimos. Tú ves una estrella en la lejanía, pero el científico escruta ese cuerpo celeste y descubre las mismas leyes físicas y químicas que rigen los procesos terrenales. He aquí la verdadera belleza, la belleza universal, expresada mediante leyes de simetría y conservación que evocan lo eterno e imperan en cualquier región del cosmos. Para el artista es un milagro que las plantas crezcan y que muchas de sus hojas sean verdes, pero el científico desentraña el proceso de la fotosíntesis y la estructura molecular de la clorofila. El milagro se convierte en ley, y lo impenetrable en razón. Contemplas el pétalo de una rosa, y cantas poéticamente todo lo que te sugiere esa belleza silenciosa y pura. Como el místico, crees que se halla suspendida en sí misma, en su propia justificación, en su autosuficiencia lírica. Yo entiendo el porqué de sus colores, las cadenas de moléculas que la conforman, el deslumbrante mundo de átomos y leyes de la naturaleza que se entretejen con perfección suma. Hay más misterios cuanto más profundizamos en la estructura de la realidad. Hay más secretos ocultos, todo un mundo de belleza única e inmarcesible. No creas que menosprecio el arte, porque yo también caigo rendido ante las manifestaciones más sublimes del genio creador de la humanidad: pirámides, templos, catedrales, bóvedas, bibliotecas, grandes obras del pensamiento científico, eximias partituras, brillantes inventos... Yo también me estremezco ante el cielo nocturno, moteado de estrellas capaces de pincelar un lienzo admirable, mientras

lucen bellas y esplendorosas, flotando en espacios recónditos; explosión de luminosidad estética que nos envuelve con los suaves rayos de su armonía. Mi sensibilidad también se rinde ante la belleza desbocada de un crepúsculo junto al mar, cuando todo invita a soñar con algo aún más puro. Pues todo brota del manantial inagotable del ingenio natural y humano, y esos prodigios revelan sólo una porción de las verdaderas posibilidades de la naturaleza y de la mente. Es preciso lograr un equilibrio entre el asombro y la crítica. El asombro despierta la mente, la crítica la orienta. El asombro es sólo el primer paso hacia la comprensión. Yo amplío el reino de la belleza; yo extiendo la posibilidad de contemplar. Yo fundo arte y ciencia.

Sofos.- Tú crees entender esa belleza, y quizás tengas razón, porque la percepción de la belleza del mundo es inseparable de la autopercepción que la mente humana tiene de sí misma. Pero mayor que la belleza del mundo es la belleza del espíritu, que sabe apreciar esa belleza, que es consciente de la belleza, que aspira a crear belleza; Dios encarnado en la fuerza de un deseo puro. ¿Y no te parece, como a Sófocles, que "*numerosas son las maravillas del mundo, pero de todas la más sorprendente es el hombre*"? Porque la octava maravilla del mundo reside en la mente humana; o más bien la primera, pues es condición de posibilidad de las restantes maravillas erigidas por la mano del hombre.

Logos.- Me malinterpretarías si pensaras que me conformo con entender el mundo, con esclarecer su estructura y explicar su funcionamiento. Yo quiero comprender para crear, y crear para vivir de forma más humana, o incluso divina. Apreciar lo objetivo para progresar en subjetividad. No opongas lo universal a lo individual, la necesidad de la razón a la libertad de la voluntad. Al pensar y actuar como individuo estás ya expandiendo lo universal, estás realizando posibilidades universales que sólo despiertan a través de los individuos y de sus voluntades. Y, a la inversa, al acceder a la esfera de lo universal mediante el pensamiento racional, ¿no te estás descubriendo como individuo, como vanguardia de una posibilidad universal? La razón no es tu enemiga, sino tu aliada. El horizonte de universalidad que ella nos brinda es nuestra salvación, no nuestra condena. No caigas en el absurdo de Kierkegaard, para quien mi posición como observador objetivo de la realidad puede debilitar lo humano que hay en mí, mi ser más íntimo, como si el ejercicio de la razón menoscabara mi subjetividad. Crezco en humanidad cuando comprendo lo que me rodea, pues al hacerlo me comprendo a mí mismo. Amplío la angustiada y asfixiante esfera de mi yo, de mi pequeñez, de mi egoísmo, oscuro y opresivo. Me universalizo, me inserto en un todo mayor, pero sin dejar de ser vanguardia subjetiva de ese todo. Observo para observarme, y al relativizarme me expando. Ensanchó objetivamente mi subjetividad. La razón me humaniza. La razón me abre a nuevos mundos. La razón me constituye en vanguardia y anticipo de posibilidades de esos mundos. La razón me dignifica, porque me revela cómo en medio de la necesidad universal surgen posibilidades infinitas, semillas de libertad y creación.

Sofos.- Antepones la verdad a la libertad.

Logos.- En efecto, para mí la verdad es el valor supremo. Libertades hay muchas, verdad sólo hay una. Prefiero la unidad a la pluralidad.

Sofos.- Pero eso es una opción filosófica, tan discutible como otra. No hay razones suficientes para inclinarse por la verdad antes que por la libertad.

Logos.- La libertad crea caminos, pero todos conducen a la verdad. La verdad es irresistible. Tarde o temprano se impone. Es el reflejo de lo imperioso e inexorable. Incluso si consagras la libertad como valor máximo de la existencia humana, la tomas ya como verdad, luego reconoces que la verdad es la meta suprema de nuestra andadura por las sendas de la vida y del conocimiento. Porque nadie es libre si vive en el engaño, instalado en la oscura celda del solipsismo, recluido en la crisálida de percepciones no contrastadas. Prefiero ser esclavo de una verdad impersonal que rehén de un autoengaño subjetivo.

Sofos.- Yo cuido del ser no contemplándolo pasivamente y desentrañando sus leyes, sino creándolo.

Logos.- La ciencia no es una mera reacción ante estímulos superpuestos, ni la simple y pasiva observación de lo que la naturaleza se digna mostrarnos: la ciencia es una actividad intrínsecamente creadora, permeada de lógica y de imaginación. La ciencia no consiste sólo en resolver problemas, sino en adivinar los problemas que aún no existen. Por ejemplo, la teoría general de la relatividad, uno de los mayores triunfos de la mente humana, no surgió de la necesidad de resolver problemas, pues las discrepancias entre las observaciones y el modelo newtoniano eran mínimas. Emergió, por el contrario, del imperativo lógico de extender el principio de relatividad. Fue una necesidad interna, no externa a la mente; no un problema en sentido estricto, sino la problematización de ese mismo problema. Nació del deseo de comprender, de explorar el porqué de las cosas y de expandir aún más el radio de nuestras preguntas.

Sofos.- No discutiré los hermosos e incontestables ejemplos de creatividad científica que nos ofrece la historia, pero lo repito: el arte es libertad, porque no clausura causalmente el ser, no cierra el horizonte de sus posibilidades, sino que lo expande. Es un soplo de originalidad y de fervor inextinguible que deja abierta toda pregunta, pues siempre es capaz de formular interrogantes inéditos, cuestiones interpoladas en cada nuevo triunfo de la mente. Es libertad expresiva, y por tanto autonomía creadora, dispuesta a interpretar el mundo dado y a configurar el mundo nuevo. Es un estallido de posibilidades celosamente custodiadas en el seno recóndito de la lógica y de la imaginación. No se limita a comprender lo dado, la naturaleza, el mundo tal y como se nos revela, sino que se esmera en crear otro mundo, otra naturaleza, otra realidad.

Logos.- Sin embargo, esas posibilidades están ya determinadas. No nacen de la nada, pues son el despliegue necesario de un núcleo, las combinaciones de los elementos ya existentes. El carácter creador del ser humano, su condición de constructor de sentido, puede perfectamente interpretarse desde el prisma de la actualización de posibilidades. La ciencia revela el mecanismo de todo ese proceso. En su sentido más profundo, lo que

tú llamas creación libre obedece a una reorganización de las piezas del mosaico, no a su concepción desde la nada.

Sofos.- Pero cómo las combines es arte y destreza, es ya creatividad, es ya capacidad de moldear la materia mediante la idea. Son infinitas las posibilidades de crear belleza. Basta con unos pocos colores, con unas pocas palabras, con unos pocos sentimientos. Es el milagro de la multiplicación del espíritu por sí mismo. Es la verdadera riqueza divina, que con poco logra todo. Al fin y al cabo, el arte comporta mayor osadía que la ciencia, porque no se conforma con investigar el ser que comparece ante nosotros, sino que se afana en forjar sueños ya en el hoy, mediante el lenguaje de la expresión libre. Sin Shakespeare no se habría escrito *Hamlet*, pero sin Newton o Leibniz tarde o temprano se habría hallado el cálculo infinitesimal, o sin Darwin y Wallace el principio de la evolución por selección natural, o sin Lorentz, Poincaré y Einstein la relatividad especial. La ciencia descubre, el arte crea. En la ciencia existe una senda nítida, transparente, quizás no rectilínea, pero sí determinada por la naturaleza, que es insobornable, y no se entenece ante las aspiraciones del hombre. El arte, en cambio, rebosa de originalidad; es expresión de libertad pura, porque la senda no preexiste: es el hombre el que la construye a tenor de su voluntad y de su fantasía. El arte proyecta una búsqueda apasionada de la piedra filosofal de la imaginación, que convertiría en dorada realidad todo sueño presente. El arte es así la obra más hermosa de la humanidad, lo que en verdad nos diferencia de otros animales. El arte es el fruto más excelso de la conciencia humana.

Logos.- Y del inconsciente, pues cuántas grandes creaciones artísticas no habrán surgido en el magma incontrolable de los sueños, o en las aguas turbulentas del deseo prohibido.

Sofos.- No lo niego. Pero sea resultado de procesos conscientes o inconscientes, ante todo es humano, y como miembro de la especie humana me enorgullece ser partícipe de este fruto tan noble e inspirador. Intuyo que una especie más inteligente que la nuestra tendría ciencia, pero ¿saborearía la grandeza del arte? ¿Gozaría de su luz, tenaz y embelesadora?

Logos.- Creo que te equivocas si piensas que la ciencia se limita a descubrir lo que comparece ante nosotros, como si fuéramos espectadores pasivos de la gran trama del universo. Para descubrir hay que crear un lenguaje, un sistema de conceptos, un imaginario, una estrategia de investigación... Pues ¿qué significa investigar, sino avanzar en el conocimiento, expandir el radio de lo que sabemos, traspasar una frontera y vislumbrar otra? La objetividad se presenta entonces como un ideal, y la verdad como un límite. Ciertamente, las culturas de investigación cambian según cada disciplina, pero no el proceso en sí, no el método para aventurarse por territorios inexplorados, tarea que siempre requiere grandes dosis de originalidad y valentía, una efusión de creatividad que poco tiene que envidiar a la de los artistas. ¿Y cómo hacerlo sin crear simultáneamente un camino, una estrategia? Por supuesto, investigar a veces implica también revisar nuestros conocimientos previos, las ideas heredadas, para cuestionarlas sin temor, pero con generosidad.

Sofos.- El científico investiga el universo, pero el artista trata de crearlo. ¿Y no es más humano querer fraguar nuestro propio mundo que conformarnos con entender el mundo ya dado, ajeno a nuestra voluntad?

Logos.- Yo también quiero crear nuevos mundos, alimentar la imaginación humana y anticipar un futuro mejor para mis semejantes, pero es precisamente en la labor científica, en el desciframiento de ese lenguaje sutil y maravilloso que rige el universo, donde me realizo como artista, donde encuentro mi verdadero arte, donde creo un mundo más exuberante e inspirador que todas las obras estéticas talladas por el genio del hombre. Ni la más brillante de las civilizaciones pudo siquiera intuir la grandeza del universo.

FRAGMENTO SOBRE NIHILISMO, *LOGOS Y SOFOS*¹⁴⁰

Sofos.- Poco importa que hayamos gozado de las maravillas de este mundo. Ese todo que nos fascinó se convertirá en nada. Saborea todos los frutos prohibidos que estén a tu alcance, pues lo que hoy deseas desembocará en la infinitud y en el silencio de la nada. Honestamente, pienso que una filosofía incapaz de proponerme al menos una razón para vivir es inútil.

Logos.- Por muchas razones que haya contra la vida, yo necesito vivir. Y vivir es ya una razón. No razonarías si no vivieras. Y en cuanto adviertes que tu existencia quizás no responda a ningún plan, a ninguna premeditación teleológica, a ninguna armonía preestablecida entre el desarrollo del universo y el de tu propio mundo subjetivo, sino a una cadena de causas eficientes y ciegas, ¿no te liberas de la responsabilidad y de la angustia de tener que cumplir unas expectativas? Asomado al abismo de lo inexplicable, ¿no se estremece el corazón, y no nace entonces una nueva responsabilidad, la de comprender y crear para ser digno de ti mismo, tan libre como el azar, que sólo se justifica en su carácter aleatorio, don gratuito e inmerecido, terrible y maravilloso al unísono, tremendo y fascinante como sólo un dios podría serlo, pero siempre sorprendente? En lugar de maldecir la existencia, aprendes a amarla, sientes una llamada a crear tú mismo esa existencia. El drama de la vida se convierte en la gloria del existir. En esta tragedia transformada en épica demuestras tu poder, tu sabiduría y tu sed de creación. Deslumbramiento, experiencia catártica que da sentido a lo que no lo tiene, el palpito de una posibilidad sobrecogedora, es lo que se apodera de nuestro ser cuando interiorizamos esta idea, desgarrados por no entender la lógica que subyace al proceso. Sólo nos queda postrarnos ante lo incontrolable. Si Dios crea de la nada por amor a ti, cuando no hay un dios en el horizonte tienes el deber de emularlo, de crearte a ti mismo por libertad, por el amor puro que sólo puede brotar de un espíritu libre. Sólo puedes entonces perdonar al ser absoluto por no existir, pues eres tú el que existe con la vocación de ser el dios verdadero. Enciendes así una nueva luz, bella y pura; un nuevo absoluto, un astro inédito que despunta en la oscura infinitud del cosmos. Cae una gota de rocío que fecunda la tierra con el hálito divino de la reflexión.

Sofos.- Es preciso tomarse en serio el nihilismo, el paisaje más triste que llega a contemplar la mente, y confrontarlo con la sensibilidad y la razón. Quizás nuestra derrota resulte aún más flagrante y dolorosa, pero al menos habremos luchado, habremos afirmado nuestra humanidad frente a la voracidad del sinsentido. No pensar en la muerte y en el horizonte de la nada anula nuestras defensas cuando su otra manifestación, la indiferencia ante la vida, nos anega con la frialdad de sus aguas. No puedo estar de acuerdo con Spinoza, porque todo hombre sabio debe meditar al menos una vez sobre la muerte. No reflexionar en torno a ella abortaría cualquier opción de alzarse contra su tiranía, de suspirar por un mundo y una historia emancipados de la muerte. El anhelo de perdurar planta una semilla de vida bajo esta luz crepuscular y desasosegante.

¹⁴⁰ Extraído de *Logos y Sofos, diálogo sobre la ciencia y el arte* (Dauro, 2019).

Logos.- Estoy de acuerdo. La afirmación de que el sabio sólo piensa en la vida es una de las sentencias más ridículas de Spinoza. ¿Hasta tan lejos llegaba su autoengaño? Vivir es encaminarse sin remedio hacia la muerte. Pensar en la vida exige entonces pensar en la muerte, y en el sentido de la vida y de la muerte. Tenemos derecho a pensar y a hablar sobre la muerte, también sobre la voluntaria. Saber que podemos escoger la muerte antes que la vida, por terrible y dolorosa que se nos antoje la decisión, es también un acto de confianza en la libertad humana.

Sofos.- Nos hemos acostumbrado a considerar la muerte un tema tabú. Existe una especie de miedo ambiental que nos impide hablar públicamente de ella. Pero vivir no es una obligación. No hemos elegido nacer; al menos podemos elegir vivir o no vivir. Te aseguro que busco ansiosamente razones para vivir, pero que también comprendo las razones para morir.

Logos.- La muerte no es una derrota. La derrota consistiría en no ejercer la libertad ni a favor ni en contra de la vida. Pero al actuar libremente, ¿no estamos ya sublevándonos contra el mundo? ¿No triunfamos ya sobre lo dado, pues nos cuestionamos la vida tal y como se nos presenta? Sólo merece vivir quien no teme su libertad, quien lucha por ella y con su lucha revela la luz de un sentido posible.

Sofos.- Somos seres contra la muerte, no para la muerte. De esta rebelión agónica contra la fatalidad nacen la gloria y la tragedia del hombre. Frente a lo que dice Heidegger, yo no puedo aceptar que la muerte resuelva el problema humano, clausurando el horizonte abierto e irresuelto que constituimos cada uno de nosotros, arrojados a lo inhóspito del mundo desde las alturas de lo incomprensible. La muerte no resuelve nada, luego no puede ser el colofón de nada. La muerte atrapa lo irresoluble; condensa lo irresoluble en sí. Es la oscuridad que devora la luz. Es el no ser por antonomasia, que fagocita todo un universo de posibilidades. La muerte deja sin resolver el misterio de la existencia humana, pues lo perpetúa en el ingrátido vacío de la ausencia, en el significado desvanecido, en la posibilidad truncada. Prolonga aún más la pregunta, y extiende su sombra hasta el infinito. No cierra, sino que abre lo que nunca ha sido clausurado, lo que no ha alcanzado consumación alguna, porque no ha revelado su significado más hondo, el sentido que culminaría todo un proceso encaminado a él. Vienen a mí esas hermosas palabras del libro de Isaías que narran la vocación del profeta. Dios le dice “*No temas. Yo estoy contigo*”. Qué deseo más profundo e indoblegable brota de mi corazón cuando escucho este mensaje. Sed de amor, anhelo de vida, voluntad de victoria sobre la muerte. Es deseo de compasión. Cómo no querer extirpar el dolor y borrar el llanto de la tierra y de los cielos. Cómo no querer vivir. Cómo no querer transfigurarse en amor puro. El problema no es morir, sino el sufrimiento que la muerte genera en quienes te aman. Es el desvanecimiento del amor y, más aún, de la posibilidad de amar. Una necesidad oscura e inmisericorde toma entonces las riendas, y la conciencia de lo irreversible sólo nos deja verter lágrimas ante la hostilidad de un mundo que no entendemos. Siempre existirá algún tipo de fe, porque de todo lo incomprensible de la vida humana, la muerte es lo más incomprensible. Es el sarcófago de nuestras ilusiones. Y cómo renunciar a decir “*Despierta. Levántate y anda. Talita kumi*”. Mandato mesiánico que se impone a la frialdad del universo. Tierra que no reclama lo que parece suyo. Cielo de amor y bondad descendido a la tierra. Anhelo puro enseñoreado de la realidad. Hambre de amor, pues sólo el amor puede convencerme

de que la vida tiene sentido y de que no es un doloroso preludio de la nada. Si hemos de morir, impidamos al menos que la muerte colonice también los dominios de la vida. Celebremos una voluntad de crear que nos libre transitoriamente del triunfo inexorable de la muerte. Convirtamos nuestra finitud en un infinito de posibilidades, en forma de ideas que descubran la verdad del universo y desvelen el auténtico lenguaje de un dios. Si en verdad quiero enjugar mi llanto y conjurar el espectro acechante del nihilismo, que amenaza con disparar sus flechas envenenadas, sólo puedo pensar que la creación es nuestro verdadero exilio metafísico, porque sólo al crear rompemos la inevitable cadena del existir y nos entregamos a lo nuevo. Sólo entonces renace el mundo e irrumpe el ser sobre la nada. Es la economía de la salvación administrada por mi conciencia, foco irredento que suspira por crearse y por inventar el mundo. Aún nos queda seguir siendo humanos. Aún nos queda crear. Aún nos queda mejorar y engrandecer el mundo. Aún nos queda afirmarnos en nuestra unicidad. Aún nos queda sentir, y pensar, y razonar, y descubrir. Nos quedan muchas cosas. Demasiadas, en realidad. Nos queda nuestra finitud. Breve, pero fascinante. Fugaz, pero divina. Es la dignidad de lo finito, aún mayor cuando se sabe infinita.

Logos.- No veo qué sentido tiene hablar de un exilio metafísico cuando en realidad ignoramos si la humanidad posee una patria. Pues ¿quién conoce el destino del hombre, ese horizonte que trasciende voluntades y esfuerzos para proyectarnos al círculo de lo inesperado? Quizás seamos apátridas ontológicos. Quizás ni en el ser ni en el no ser resida nuestro verdadero hogar.

Sofos.- Añades entonces una tragedia a otra tragedia. Un absurdo aún más descomunal, que hunde más en su dolor a quienes han olvidado cuándo amaron por última vez la vida. Si no quieres que sufra demasiado, que sufra más de lo que un hombre puede y debe sufrir, concédeme al menos la fe en el poder salvífico de la creatividad humana. Invítame a creer que nuestros desvelos por embellecer y mejorar el mundo no han sido vanos, y que esa escalera de deseos que sube hasta un cielo infinito merece ser recorrida. De lo contrario, caerá el último apoyo a mi fe vacilante en la dignidad de la existencia, que ahora pende de un hilo finísimo. Permíteme al menos creer que la voluntad de crear, esa sed de un poder que nos rescate del aquí y del ahora y se imponga sobre el sinsentido, es una aspiración legítima del hombre. Pues aun cuando todas nuestras creaciones puedan interpretarse como meras modificaciones de lo existente, como re combinaciones de lo dado, como reafirmaciones de una mismidad cósmica que acaricia peligrosamente los dominios de la nada, ese nuevo ángulo, esa alteración cualitativa, ese flamante horizonte de significado que establece un punto focal hasta entonces desapercibido es ya una manifestación del ímpetu creador del espíritu, de su originalidad, de su hermoso y digno inconformismo metafísico con lo que hay, del anhelo de ser y, más aún, de poder ser.

Logos.- ¿Y qué es, después de todo, crear? ¿Cómo es posible que sólo en el camino hacia ese vacío radical encontremos nuestra identidad verdadera, para reconciliarnos con lo que realmente somos? ¿Acaso somos en tanto que no somos, y sólo nos constituimos en seres auténticos mientras nos acercamos a la negación misma del ser, a su antítesis absoluta? Quizás el horizonte de la creación nos ofrezca la única forma de encontrarnos con nosotros mismos más allá de esa nada, de esa muerte, de ese sinsentido categórico al que nos dirigimos consciente e inconscientemente, como vagabundos atraídos por un destino inexorable. Porque al crear rasgamos el velo del tiempo, nos sobreponemos a la fría

necesidad y albergamos la esperanza de haber encendido una luz flamante. Es la apertura de un mundo nuevo, el amanecer de una configuración inédita de lo real, donde la cadena causal y el gran ciclo de la vida discurren en paralelo a una estructura original del ser, contemplado ahora como ser-novedad, como posibilidad que trasciende la necesidad.

Sofos.- Me preguntas qué es crear. Crear es desear, y desear es elevarse sobre la rasa horizontalidad del ser para introducir un nuevo y sinuoso camino, una línea perpendicular hendida en esa recta exasperante e infinita que parece evocar la recta de los números naturales. Crear es convertir lo necesario en simple contingencia, en accidente de una sustancia más vasta y pura que el carácter uniforme de una realidad tantas veces absurda y lacerante. Crear es afirmar, es vivir, es quebrantar, es abrir, es viajar en una nueva dirección. Es añadir ser al ser. Es redimir al ser de sí mismo, de su mero "serse", de su aparente incuestionabilidad. Es obligar a la rosa a que ofrezca una razón de por qué florece. Es mover lo inmutable con el glorioso aliento de la insatisfacción. Es luchar contra la tragedia de la existencia humana, pues es triste vivir sin saber para qué se vive.

Logos.- No llares tragedia al existir, atormentado, como Unamuno, por la disolución del yo en la nada, amarga perspectiva que secuestró su pensamiento filosófico. Para una hormiga o un ave no cabe sentimiento de tragedia. Sólo percibimos la sombra de lo trágico cuando existimos conscientemente. La conciencia es nuestro drama más profundo. Está prefigurada en los grados ascendentes de complejidad de la vida. Todo ser vivo establece una barrera con el mundo, se separa del raso existir y adquiere una incipiente interioridad. Nace entonces la luz de una libertad creadora, de una indeterminación ontológica que entraña la posibilidad de ser uno mismo, de gozar y de sufrir. Un electrón simplemente es. No surge o desaparece, sino que emerge a partir de puras recombinaciones físicas dictadas por las leyes de la naturaleza. No hay identidad en un electrón, ningún atisbo de un "sí mismo" como el que comienza a despuntar en las manifestaciones más elementales de la vida. Es un hecho y un proceso, pero no un sujeto.

Sofos.- Preferiría entonces no ser sujeto. Ser piedra, o estrella, o partícula subatómica. Fundirme con el llano existir de una totalidad cósmica. Ser, y nada más. Ahora soy demasiado. Qué carga más terrible la de tener conciencia. ¿Quién puede soportar su peso?

Logos.- En ocasiones uno querría transformarse en hormiga, o en ave, o incluso en planta; en mera fisiología reactiva, en concatenación de estímulos y respuestas. Demasiado grande es el dolor que aflige al ser humano, demasiada responsabilidad la de existir subjetivamente, demasiada incomprensión, demasiada conciencia del bien y del mal. ¿Pero en verdad renunciaríamos a la posibilidad de amar, a la primicia del pensar, al desafío de ser conscientes, al reto de ser uno y no otro, posibilidad grandiosa y creadora? ¿Renunciaríamos a este horizonte divino, aun transido de una negatividad que sólo corresponde a los dioses, a quienes contemplan el universo desde lo alto y sólo pueden compadecerse de los seres que todo lo ignoran? En la conciencia tenemos un don y un martirio. Depende de nosotros que el don justifique el martirio. Deja que de tus pensamientos atormentados broten intuiciones profundas y luminosas sobre la existencia humana. Aprende a amar la vida en lugar de resignarte a vivirla.

Sofos.- No idolatremos la vida, ni la historia, ni la epopeya humana. Vivir es condición de posibilidad de cualquier bien y de cualquier mal. En realidad, la vida es incomprensible. Nadie conoce el infierno que pueden estar experimentando los otros. De ahí la necesidad de que nos compadezcamos entre todos. Pero no sacralicemos la vida, especialmente la vida humana, la vida fermentada por la conciencia.

Logos.- En este punto sólo puedo coincidir con lo que dices. Concibe entonces el espíritu como un sueño efímero, pero disfruta de esta ilusión mientras vivas, porque el espíritu está inextricablemente ligado a la vida. Sólo fabrica ilusiones el que vive. El espíritu pertenece a la vida. Luego regresará a la materia, inerte y desespiritualizada, cuya esencia metafísica excluye la reflexión, la gloriosa vuelta sobre uno mismo, la belleza de un bustrófedon potencialmente infinito. Sólo vuelve el que desea, el que levanta una frontera entre su yo y el mundo, el que percibe la ausencia de sentido y el horizonte de la nada. Ilusionarse es rebelarse contra la realidad. Sólo vive quien crea una conciencia distinta a la constatación de la muerte y de la finitud. Constatar es limitarse a ser; confirmarse, materializarse.

Sofos.- Rebelarse, llorar ante el dolor del hombre, ¿no es crear ya un mundo?

Logos.- Hemos intentado buscar en el conocimiento y en el arte un alivio para la profunda soledad del hombre, para nuestra voz triste y trémula, que no deja de clamar por un milagro. Parecemos desterrados a un mundo inhóspito, a un sinsentido atroz y colosal, a un absurdo cósmico, donde unos seres minúsculos se afanan en comprender y en dar significado a una realidad que quizás se halle desprovista de él. En este gigantesco teatro, en este abismo de voluntad, incontables actores aparecen y desaparecen; gritos y llantos, cánticos y atisbos de felicidad. Un esfuerzo ciclópeo de multitud de criaturas que vagan sin rumbo por inmensidades innominadas, como inimitables témpanos de hielo, ¿para qué? Para existir, para ser testigos del avance inexorable del tiempo, para desplegar las posibilidades de la materia. Para nada más. Ni siquiera sé si el universo existe para que los hombres lo conozcamos. Sólo sé que existe, y que quizás se justifique por su mera existencia; el universo como fundamento absoluto de sí mismo. El universo como absoluto. Dios hecho materia.

Sofos.- Todo sigue sin consolarme. Qué desperdicio de fuerzas y anhelos, qué sinsentido, qué caudal de absurdos diseminados a lo largo de miles de millones de años y tragados por una tierra ingrata... Parecemos hormigas fumigadas por la severidad de la historia, por la crueldad del tiempo. Pues pese a todos nuestros sacrificios y sueños, aún somos esclavos de la finitud. Aplaudo los deseos de quienes trabajan por liberarnos de este yugo, ajeno a la dulzura, pero siempre vibrará en nosotros un exceso de aspiración, una semilla de insatisfacción plantada en las profundidades del corazón humano y ansiosa por eclosionar en el horizonte de lo infinito, hogar añorado de su conciencia. Es la sombra indolegable que anida en el alma, cuya oscuridad no deja de perseguirnos en el camino de la existencia; el aguijón insumiso de una voluntad volcada al infinito.

Logos.- La vida engendra vida, es decir, caducidad, porque la naturaleza es dadora y sustractora de vida y de belleza. La inmortalidad sólo existe en la impasibilidad de una fórmula matemática.

Sofos.- Soñaría entonces con ser eterno y temporal al unísono. Así se difuminarían todos mis temores, todas mis aporías, todas mis dudas. Así no tendría que elegir entre Dios y el mundo. Qué oscuro es todo. Lo que parecía esbelto y dorado bajo el sol del mediodía se deshace en vaho y tiniebla cuando llegan las noches de mi desesperación. Qué aterrador es pensar y asomarse a ese abismo infinito que nos acecha y amenaza con sus garras de león rampante. La nada inagotable parece dispuesta a devorarnos, y todas las dudas se agolpan en una conciencia finita y desventurada, atacada por un ejército inclemente. Saltar es entonces la única opción. Saltar, vencer el vértigo para recorrer otro espacio, otra altura, hasta llegar a un nuevo acantilado y enfrentarse a la vastedad de un mar que es un abismo mitigado, pero también estremecedor. De abismo en abismo, de desfiladero en desfiladero... ¿No sería mejor no caminar, o entregarse a la hondura infinita del abismo? ¿Y si fuera mejor caer? En una caída infinita no se sufre, porque jamás se alcanza el suelo. Caída libre y perpetua: eso ha de ser la existencia humana. Un volar libre y creador. Pues cuando se entrelazan todos los crepúsculos en el dolor de tu corazón, ¿qué puedes temer? La muerte es entonces liberadora, puerta a un mundo nuevo para quien siente el profundo enigma del existir. Pero sólo sabe morir quien sabe vivir. Y sólo sabe vivir quien sabe llorar, porque el llanto es una respuesta al misterio del mundo.

Logos.- Sufres mucho porque sientes mucho. Eres demasiado exigente contigo mismo.

Sofos.- Quiero hacer algo que llegue a la mente y al corazón de la humanidad. No dejes que me consuma solo con mis dudas y con la incertidumbre de mi saber. Ayúdame a encontrar el camino hacia ese mundo donde la luz me absorbería por completo, donde yo mismo sería un todo de luz y un todo dador de luz nueva.

Logos.- No temas los abismos. El universo, la historia, la vida... ¿No es todo un profundo y gigantesco abismo transido de misterios e infinitudes que sobrepujan toda intuición? Teme sólo el oscuro abismo que puede surgir en ti, el mal que clausura la belleza del espíritu humano, pero no temas ser quien eres y quien puedes ser, ese universo de luz y sabiduría que puede expandirse en todas direcciones.

Sofos.- Temo mi soledad, porque me temo a mí mismo.

Logos.- Quizás seríamos más felices si aprendiésemos a soportar mejor la soledad, pero entonces no seríamos humanos.

Sofos.- Mírame. ¿No te alzarías sobre todos los cielos del universo con tal de sondear las verdaderas posibilidades del espíritu humano? ¿No surcarías galaxias centelleantes para

explorar todo lo que una mente podría asimilar? ¿No vagarías perpetuamente por ese cosmos de posibilidades, como ave intrépida y nunca satisfecha? ¿No lanzarías la flecha de tu deseo contra la diana más alta y remota, contra la posibilidad de las posibilidades?

Logos. - Sin duda. Los dos juntos, como las dos alas de un mismo espíritu.

ÉTICA Y ACCIÓN

HACIA UNA CULTURA DE LA FRATERNIDAD

El progreso científico y cultural debe ser el cauce de apertura de la sociedad, vehículo eminente e insoslayable que exalte todas las dimensiones de la persona humana. Urge, por tanto, la creación de una nueva cultura universal, una cultura que integre las ansias de igualdad y de libertad que han definido la aventura intelectual de los últimos siglos en aras de la síntesis por excelencia de las facultades y aspiraciones humanas: *la fraternidad*.

El fundamento de esa cultura de la fraternidad residirá en la formulación de una ética capaz de asumir y promover todas las particularidades propias de cada civilización, credo o concepción del mundo y de la realidad. Su constitutivo trascendental será la apertura del hombre al horizonte del ser, cuyo vehículo es el progreso científico y humano como expresiones de esa dinámica que implica a toda la Humanidad en un proyecto verdaderamente fascinante. Se tratará, así pues, de una *ética del progreso*, donde son el progreso y la conciencia global humana quienes van definiendo en qué consiste esa apertura, y al mismo tiempo la necesidad de apertura descubre qué es el progreso. Este círculo aparentemente infranqueable, el círculo ético-trascendental, se integra en cada individuo: será de esta forma una ética del individuo y de sus posibilidades, y al ser el progreso una labor común y la apertura una tarea implícita a nuestra condición de sujetos libres que buscan y actúan, será también una ética de lo social. Una cultura entre el Oriente y el Occidente y más allá del Oriente y del Occidente: la cultura del *Mesoente*, la cultura de la búsqueda, de lo abrahámico y de lo socrático, aunando Atenas y Jerusalén en la *ciudad de la sabiduría*, la ciudad de la universalidad, la apertura, la búsqueda, la integración, el deseo infinito de conocimiento y de desarrollo, las ansias interminables de progreso, los afanes incesantes de novedad y de plenitud, que no es sino la cultura del hombre que se pregunta y que sigue la llamada que brota de lo más íntimo de su ser y que le lleva a emprender una fascinante búsqueda que es en sí hallazgo.

Más allá de la postmodernidad

Frente a la universalidad del ideal ilustrado de razón, ya desde hace décadas se ha propuesto una cultura fragmentada, donde todo conocimiento es sospechoso y no escapa a las estructuras históricas y lingüísticas. Se genera así una inevitable reducción del misterio del ser, del núcleo de toda determinación, a la propia determinación, del fondo a la superficie..., quizás porque se estime que ese fondo no existe, o que, en caso de existir, ha sido inventado con intereses claros (ideológicos, político-económicos, psicológicos...). El pensamiento se ve así abocado al perspectivismo, a ese fenómeno literario que con perenne huella elevó García Márquez al olimpo de lo clásico, a una incapacidad asumida que, ciertamente, lo circunscribe al análisis de lo concreto, posibilitando así una reflexión más centrada en el ahora, en lo fugaz, en lo finito, pero que, por el contrario, impide satisfacer muchas de las grandes aspiraciones que la Humanidad ha albergado desde sus orígenes.

El estructuralismo en sus vertientes -de algún modo uno de los núcleos de lo que ha venido a llamarse postmodernidad- remite a la obra del célebre lingüista Ferdinand de Saussure: el significado de una palabra viene dado por su función en el sistema. Hay así un elemento sincrónico, supratemporal, la *langue*, y una categorización diacrónica, la *parole*. No importará tanto la referencia real del lenguaje (su carácter intencional, esto es, señalando, apuntando a una realidad externa al acto subjetivo y comunicante) como su rol desempeñado: el lenguaje es algo dado, dado por lo histórico, por lo científico, por las concepciones del mundo y del hombre que influyen irremediabilmente en los individuos de una cultura. La cultura es determinante, constructiva, un sistema de signos que actúan de modo binario (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser...). Se torna así necesaria una deconstrucción de la metafísica moderna que ha operado mediante distinciones y que ha privilegiado a unas sobre otras (por ejemplo, a la razón frente a la naturaleza en la Ilustración). Superar distinciones es romper fronteras: entre filosofía y literatura, entre teoría social y crítica cultural..., puesta en común que no supone, sin embargo, una auténtica integración de las ciencias en un objetivo común, porque no existe tal objeto común. Todo intento de síntesis global o universal, como el marxismo (y sus afanes macropolíticos), queda reducido a micropolíticas, a microintentos, a micropensamientos y a microontologías: a microhombres, a una miniaturización del ser para preservar su infinito dinamismo (dinamismo que es ahora el absoluto real, la forma que todo lo unifica...). Ya Nietzsche, con su genial crítica de la cultura occidental, había reducido la totalidad de lo humano y de lo real a pura metáfora. Heidegger, al denunciar el predominio de la técnica y reivindicar el ser, expresado en la poesía de Hölderlin y de los grandes clásicos, en el Arte, había hecho también sucumbir una de las grandes tentaciones del pensamiento occidental: la reducción del ser a *logos*, a razón, a lo controlable por el acto unificante del sujeto (el programa cientificista del Círculo de Viena y del neopositivismo -y sus resquicios en el contexto de la filosofía analítica- habría sido uno de sus últimos representantes). Frente a esa “logoficación” del ser, debe resaltarse la primacía del discurso, de lo variable: son la sociedad (una red que construimos y que oculta lo inconsciente, sólo visible en la dimensión sexual, tal y como la concibe Lacan en su intento de fundamentar el psicoanálisis en una visión postestructuralista de la sociedad) y la voluntad de poder quienes construyen el sentido del discurso. Lo que algo signifique no viene dado por su interna conexión con una verdad que va más allá de toda constricción histórica y cultural, sino que es la misma cultura quien muda la esencia de las cosas y de las palabras. No resulta extraño que M. Foucault proclamase la muerte del hombre, del hombre universal de los ilustrados, pues la razón anula la libertad, lo único destruye lo plural. Ninguna verdad puede erigirse como universal (ni Marx, ni A. Smith, ni Darwin, ni siquiera Freud y su intento de hacer de su crítica de la noción de sujeto una teoría universal y englobante de la cultura y del hombre). Sólo cabe otorgar la primacía a lo caótico, al incesante movimiento sin dirección alguna, al vagar de la mente por el todo y por la nada: no hay fines en sí, el propio conocimiento, que para los griegos había sido la más noble de las ansias del alma, se convierte ahora en objeto, en producto, en consumo, en ente...^[1]

Un autor que no se puede ignorar en la reflexión sobre la postmodernidad es, sin duda, M. Foucault. Llevó a cabo una profunda crítica de las estructuras y de los conceptos modernos como formas de dominación. La filosofía debe desentrañar el presente, donde se funden historia y experiencia, descubrir ese enigmático “velo de Maya” que hemos construido a lo largo de los siglos y que nos encarcela en un ámbito conceptual, en el mundo de nuestras propias construcciones teóricas, del cual difícilmente sabemos escapar. Quiere averiguar cuándo y por qué (y por quién) fue separada la locura de la

razón, por qué el rígido mecanismo conceptual de Occidente que identificaba el ser con el *logos* acabó identificando la locura, esto es, lo que desavenía a los esquemas racionales, con la enfermedad, la disfunción y lo socialmente nocivo. Fiel a sus convicciones antiesencialistas (ontologías de la finitud), para averiguar qué es la locura Foucault analiza cómo se ha practicado la locura, producida por las prácticas sociales. Pocos se atreverán a negar que su historia de la locura es cuando menos fascinante, subyugante: es el mundo el que debe justificarse ante la locura y no al revés, la razón discursiva ante el mito y la metáfora (que ya servían a los primitivos para dar expresión a lo inefable). Sólo el arte y la filosofía pueden dar cauce a la ebullición incesante y sin límites de la cultura. Heredero de Kant, en *El nacimiento de la clínica* Foucault buscará las condiciones de posibilidad de la experiencia clínica como tal, tratando de mostrar cómo multitud de factores (políticos, culturales...) la determinan: la Ciencia no es neutra (aquí Heidegger parece vencer a Kant y a la Ilustración). Es la esencia de lo postmoderno: lo objetivo se difumina en la cultura, en el hombre, pero en un hombre muerto, desestructurado, que difícilmente puede saber qué es y en qué consiste. Siguiendo a Nietzsche, y claramente contrario a las tesis de Hegel y de Marx, la Historia no se mueve hacia un absoluto, sino que se desorienta en una cadena infinita de interpretaciones, de discursos, de hermenéuticas y de análisis que se justifican a sí mismos, porque, en frase de Bataille, la búsqueda de la verdad no es inocente: es poder. Hechos e ideas se disuelven, como frágiles terrones de azúcar, en interpretaciones.

En opinión de Foucault, el Renacimiento subrayó la semejanza entre palabras y cosas, mientras que los ideales clásicos de la Ilustración dieron primacía al orden, a la identidad, al análisis, al juicio, a la clasificación: a la taxonomía de la realidad y de las ideas. Sólo hay conocimiento si se produce una relación científica, enlazando no cosas sino ideas de cosas, pues es en la idea y no en la realidad (dominada por lo múltiple) donde reside el orden. En el siglo XIX ese orden se convierte en Historia: es el siglo de lo evolutivo, de lo dinámico, de lo histórico, de las revoluciones en las ciencias de la vida, de Darwin y de Marx, de lo comparativo... Así el lingüista Bopp no disertará ya sobre el lenguaje en sí mismo, abstracto y “ensificado”, sino sobre las lenguas y sus condicionamientos culturales y geográficos. El hombre, que para Foucault nace como sujeto-objeto de discurso en el siglo XVIII (el varón adulto universal, burgués, intelectual, ordenado...), es una quimera condenada a morir: él era objeto de la Ciencia y posibilitador de la Ciencia, sujeto y objeto, un imposible que sólo la inercia universalista de los últimos siglos ha podido mantener en vida pese a la ingente labor deconstructiva que la filosofía ha ejercido recientemente. El hombre nació a causa de la ruptura entre el lenguaje y el ser, surgiendo un inevitable vacío que se intentó cubrir con la idea de *hombre*, como en las etapas míticas de la Humanidad todo se velaba con deidades y seres superiores. Una sociedad que no ha tenido reparos en “asesinar” a Dios no puede resistirse a asestar un golpe mortal a la ficción que supone el hombre, porque sólo cuando ha flaqueado la fe en la capacidad de la representación como reflejo fiel de la realidad, todo se ha entendido a la luz del hombre siguiendo la arcaica estela de Protágoras. El hombre surge sobre la base de oposiciones: es trascendental y empírico (Kant), pensado e impensado: quiere purificarse de lo empírico y llegar a lo trascendental (reducción fenomenológica de Husserl), pero a su vez es histórico, cultural, lingüístico, producto y razón de la Historia. El hombre es una contradicción, una crisis epistemológica insalvable, objeto de la Ciencia (finito) y “*un petit dieu*” (Leibniz). No se puede reconciliar al hombre, ya que es el resultado de un sueño, de un mito, de un incorrecto proceder de la filosofía occidental a través de oposiciones: es un artificio. En el fondo, Foucault, como Nietzsche antes que él, está descubriendo que el concepto que tenemos de hombre responde más a nuestras

ansias y deseos que a la realidad: tal y como Feuerbach reducía lo teológico a lo antropológico (Dios es una proyección del hombre, entusiasmo inconmovible para el joven Marx), Foucault limita lo antropológico a lo inconsciente, a la “inconscientología”, a pura psicología, a semiología, a juego entre signos (similar a los “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein), a algo que ni el hombre controla: a las subterráneas cloacas del ser. El hombre es cada vez más un enigma que no se identifica con nuestros códigos: morirá, y no precisamente para renacer como superhombre. Para Foucault no tiene salvación posible. Pero, ¿no podrá renacer el hombre como el ser que consiste en darse significado en la Historia y no hallará que ése es su auténtico fin? Psicoanálisis y Etnología han prefigurado la muerte del hombre profetizada con particular intensidad por Foucault al relativizar lo humano.

Foucault pasará de la epistemología al discurso. Rechazará el estructuralismo de Barthes, Lacan y Lévi-Strauss por monolítico y ahistórico. De la arqueología (desentrañar el modo en que se dan las formas de saber, las formas de dominio), es necesario ir más allá: afrontar el horizonte de la genealogía, de cómo han surgido. Más que hallar raíces, es mostrar las discontinuidades, los desórdenes, los “malestares en la cultura” (S. Freud) que nos atraviesan. La arqueología mostraba que el sujeto es un constructo ficticio, y la genealogía quiere averiguar cómo se ha construido y qué tipo de alienaciones crea. El autor también lo crean las obras, y el autor es causa directa de las obras: todo se sitúa en un círculo insalvable de determinaciones y determinantes. Foucault se autodefine como un intelectual específico, no universal (de ahí que discrepase del universalismo de N. Chomsky). Busca una microfísica del poder, no un tratamiento macrofísico o cosmológico: el poder en su práctica concreta. Desde Kant y la Ilustración hemos apercibido el hoy y el presente como distintos en la Historia. Foucault no quiere buscar una verdad que huye de toda búsqueda, sino comprometerse con el presente. Lo único que hay es poder, y el sistema penitenciario es prueba de ello, porque necesita lo que persigue (la delincuencia) para sobrevivir. Poder al que no son ajenas la sexualidad y el placer: en Occidente primó la ciencia, la disciplina, la terapéutica, el control, mientras que en Oriente se resaltó el placer erótico, el placer convertido en arte, en fuente y cauce de expresión de lo ignoto del sujeto. El hecho mismo de que hablemos de “sexo” en un sentido universal es ya prueba de que tras lo sexual se esconde la mano negra de la voluntad de poder. La noción de sujeto es ella misma mística, y sólo haciendo una crítica de ella podrá hacerse una crítica de la razón. Todo hombre domina y es dominado (frente al marxismo y sus rígidas oposiciones binarias entre dominador y dominado). El poder moderno es relacional y pluricéntrico, y toda relación humana es relación de poder. El ser es poder y toda metafísica, toda ontología, todo discurso, todo “todo” es poder o extensión del mismo.

Foucault es sinónimo de sospecha y de crítica ilimitada, pero ¿es así posible una sociedad nueva? Hemos de ansiar una cultura de la fraternidad cuyo fin sea el conocimiento, el crear y dar sentido al mundo. Foucault ni existe ni puede existir, no puede tener continuación, porque lo continuo se disuelve en lo individual. Se comprende así que otro postmoderno como J. Baudrillard criticase duramente a Foucault en *Oublier Foucault* al argumentar que reproducía los efectos del poder que denunciaba. Todo intento de absolutizar (ya sea mediante una concepción totalizante del ser, cientificista, marxista o relativista) lleva a la misma y perenne contradicción: la de su autojustificación, Yo busco el saber, ¿enmascaro por ello voluntad de poder? Quizás el que busca poder enmascara búsqueda del saber, o al contrario... ¿Cómo saberlo y, más aún, cómo construir toda una filosofía y toda una visión del mundo y del hombre sobre sospechas al fin y al cabo nunca

fundadas, aunque posean claras manifestaciones concretas? Busco ulterioridad, trascender el todo y a mí mismo, busco buscar, y en ese sentido busco un principio y un fin, una relación y un absoluto, lo ahistórico y lo histórico. Busco vivir en la Historia y hacer la Historia, tal que lo que busco es un espacio constante de apertura donde ser yo y ser el mundo. El relativismo cae en contradicción consigo mismo, pero el objetivismo choca con una verdad polisémica y criticable: ¿no es acaso mejor absolutizar lo ulterior, la capacidad de más allá, de trascendencia de todo absoluto y de todo relativo, el hecho mismo del trascender sobre el resultado concreto de ese trascender?

Exponentes de la postmodernidad son, como Foucault, Deleuze y Guattari. Su fijación por la ciencia médica responde a su deseo de descubrir las formas de control social. Quieren destruir el sujeto burgués mediante el esquizoanálisis: el estudio de un inconsciente dinámico y productivo. Ello les lleva a rechazar la dialéctica marxista por poseer una metodología fragmentaria. Desmitificar es penetrar en lo genético de la voluntad: la voluntad es creadora por ser voluntad de poder. Toda entidad es cuerpo, marcada por fuerzas antagónicas: dominadoras y dominadas, y sólo cabe una reivindicación de Heráclito frente a Parménides. Frente a toda filosofía sedentaria de órdenes y jerarquías (como la de Hegel), hay que proponer una filosofía nómada, sin distinciones de sujeto y de objeto: sólo queda un sujeto socialmente construido que crea discursos. Más allá del psicoanálisis cabe un esquizoanálisis, una desestructuración del sujeto moderno, porque el deseo humano es revolucionario y fragmentario (W. Reich): el deseo crea la realidad social e histórica. El deseo manifiesta un polo positivo, activo o esquizoide (afirmarse) o reactivo/paradójico (reprimirse). El capitalismo y el liberalismo prometen la liberación del hombre, pero en realidad lo someten a nuevas fuerzas, al convertir el trabajo y el deseo en algo abstracto, y generan esquizofrenia, siendo el fascismo una muestra de esta tensión inherente al sistema capitalista (y no una degeneración del mismo como explicaba el marxismo). El problema del marxismo es que reduce el conflicto a un conflicto social, cuando la lucha más extrema tiene lugar en el interior del propio individuo: sólo una revolución del deseo (y no de clase) puede salvar al hombre. El compromiso es necesario para liberarse de las estructuras que dominan el sujeto y que las ciencias y la reflexión filosófica nos han permitido identificar. Deleuze y Guattari denuncian que en Occidente haya primado una cultura arborescente, jerarquizante, frente a la cultura de lo múltiple que destruye lo binario, destruyendo toda oposición (por ejemplo, la de hombre y mujer, creando otros géneros: resolver lo dialéctico en ampliación, en pluralidad)... Bien y mal son estructuras binarias, y el deseo no es ni bueno ni malo: es productivo. Sin embargo, podemos objetar que el deseo es también carencia y regresión: ¿no son acaso mejores el conocimiento y el progreso, que al menos subsumen esa carencia en la adquisición de un horizonte nuevo?

No creemos que sea posible calificar el universalismo como terrorismo, como hace Lyotard. Ciertamente es que en el discurso y en el lenguaje hay elementos carentes de significado que fluyen, fuerzas, estructuras e instintos, y que por tanto no es siempre posible privilegiar un significado sobre otro o lo significativo sobre lo asignificativo, o más aún, buscar un principio unificador. Pero el ansia de universalidad es irrenunciable, y es precisamente esta ansia lo que nos ha permitido descubrir la importancia de lo “subterráneo”, de lo inconsciente, en el hombre y en la cultura. Lyotard propone una economía libidinal, deseo de subvertir toda crítica y toda teoría, deseo insaciable de liberación..., pero una liberación, ¿de qué y en qué? Si no nos liberamos en lo absoluto o al menos en la tendencia de absolutidad, volvemos a esclavizarnos. El vitalismo de Nietzsche y la sofística de Gorgias pueden ser útiles como críticas a aspectos concretos

del desarrollo de la cultura, pero nunca debemos olvidar que *tras la sofística vienen Sócrates y Platón*, y que hoy en día debe venir la cultura de la fraternidad y de la ulterioridad. Es muy fácil criticar y denunciar sin proponer un modelo de hombre y de sociedad, y ciertamente preferiría ser criticado, pero habiendo construido.

El ansia de una nueva civilización, de una hipercivilización, está también presente en el pensamiento de Baudrillard. Su llamada al retorno a las sociedades simbólicas y al fin de la economía política es sin duda una reedición del utopismo, por otra parte inevitable. No le falta razón cuando descubre que en nuestra sociedad el signo adquiere vida propia: frente a la “explosión” de conocimiento y de valores que caracterizó a la modernidad, en la postmodernidad se produce una “implosión” (una reducción, una constricción a un espacio desconocido, no identificable: al ciberespacio, al *nowhere space*, al mundo descorporalizado, a *cyberia*). El poder que tanto denunciaba Foucault no existe ya: está diseminado, difuminado en una red inescrutable; es abstracto y simulativo: *demiúrgico*. La postmodernidad es así desencanto, abandono de la interpretación y de la historia. Es un mundo nihilista, sin significado, diáfano pero superficial, un mundo de implosión y de frenesí. El sujeto moderno ha sido vencido por los objetos que quiso dominar: proliferan objetos, metástasis. Ya no hay historia, sino posthistoria (E. Canetti). La Historia era el depósito de las esperanzas modernas, pero ahora hemos descubierto que no hay estructuras estables, que no hay historia. Sin embargo, no hemos de dejar de proponer la vuelta a lo antiguo, la transformación del presente y la creación del futuro. Hemos llegado a la fase “fractal” de los valores, que irradian en todas direcciones sin unidad, a un estado posorgiástico (¿pero supone el orgasmo la anulación de todo futuro placer y deseo, o más bien constituye una incitación si cabe mayor a volver a experimentar el éxtasis y el placer supremo?; nunca se producirá esa liberación total y completa) donde todo ha sido liberado. Pero hay que postular una liberación de esa nueva liberación en una cultura de la ulterioridad. ¿Cabe así progreso científico en el contexto postmoderno, por mucha desconfianza que se vierta sobre éste como elemento dominador y totalizante? Todo ha sido ya hecho (arte, teoría...) y sólo quedan trazos, dispersión. Pero no todo ha sido ya hecho: queda el futuro. Es siempre nuevo. El desencanto y el acento sobre la micropolítica que ofrece la postmodernidad contribuyen a que se extienda un capitalismo salvaje, una globalización inhumana y descontrolada, y que las redes y los tejidos de poder avancen incesantemente, generando terribles injusticias sociales que alejan al hombre de la senda del ser y de la plenitud.

No podríamos concluir nuestra reflexión sobre la postmodernidad y la necesidad de superarla (al igual que Sócrates y Platón trascendieron la sofística, si bien no negamos que lo “sofístico” sea también una constante, casi cíclica, que emerja de tiempo en tiempo en la cultura, fruto de un “malestar” que Freud denunciara a principios del siglo XX) sin hacer referencia a J. Derrida (recientemente fallecido). El filósofo francés hizo una relectura de la modernidad donde prima lo indecible. Derrida trata de superar tanto la ontoteología (de raigambre platónica) como el racionalismo subjetivista (Kant, la fenomenología...). El intento de Platón de fijar los opuestos es un *phármakon* que causa esclerosis en la Filosofía, que la bunkeriza. Para acabar con lo binario hay que acudir a lo inefable (Wittgenstein). Se trata de sacudir los fundamentos, de denunciar que el logocentrismo y el fonocentrismo hayan privilegiado lo inteligible sobre la forma dada: la presencia (como idea, esencia, instante, conciencia), el contenido sobre la escritura. No le falta razón a Derrida al subrayar la importancia de la escritura (que Lévi-Strauss, a nuestro juicio erróneamente, consideraba como una introducción antinatural en las civilizaciones): es tránsito, ulterioridad, progreso, unión de lo posible y de lo real. Escribir

y leer, afirma Derrida, es saber *a priori* que el autor y el lector son mortales, finitos, terminables: el autor, al escribir, es ya un receptor. Se torna imprescindible “deslogocentrar” la filosofía occidental y cambiar su búsqueda de una verdad que se transmite “incólume” en el discurso por una verdad perpetuamente contaminada, ensuciada. Nietzsche ya lo atacó, y Freud, al criticar la estabilidad y la permanencia del sujeto cartesiano, o Heidegger al denunciar la ontoteología y el dominio de la técnica. Pero Derrida reconoce que no se dispone de otro lenguaje que el del *logos*. Intenta situarse en los márgenes del discurso filosófico para traspasarlo, desbordarlo, ampliarlo...: en los márgenes del universo para caer en otro universo, sin fin predecible. Es una relectura de la Filosofía, y la labor del filósofo no puede sustraerse a esa tarea de releer y descubrir los significados ocultos en los grandes textos.

Frente a la fenomenología, donde el sentido lo dan el sujeto y la conciencia, y el estructuralismo (el sentido es exterior, es producto de relaciones entre unidades de lenguaje), Derrida piensa *en y desde la diferencia*. Critica el estructuralismo por distinguir significado y significante y poner el acento en una verdad que precede al discurso y que es presencia del *logos*. Pero tampoco Husserl se salva: la conciencia interior, la vivencia originaria o presentación que expresa el lenguaje-representación, no pueden eludir la crítica deconstruccionista, pues el lenguaje como expresión es una ilusión trascendental en el sentido kantiano. El signo no está, para Derrida, en lugar de “algo ya dado” (Platón), sino que en el principio está el signo y nada es ya dado. Todo es signo, principio y fin. No hay lugar para idealismo y materialismo porque en el signo como fuente se acaba toda posible oposición. No hay significado trascendental, sino redes de relación. Lo único que hay es *différance*, espaciamento y aplazamiento. Es más antiguo aún que el inasible ser de Heidegger; se escapa a sí mismo. Derrida no puede pretender (ni pretende) una nueva filosofía, sino una nueva forma de leer filosofía. Hegel hizo de la Filosofía lógica absoluta, presencia, y no supo aprovechar la *différance* como después harían Nietzsche, Freud, Heidegger o Lévinas. El sujeto occidental es presencia consciente e intelectual (Husserl), pero también sentimiento (Rousseau y la latente tensión entre la Ilustración y el Romanticismo). El método de Derrida es indefinible y logoexcéntrico, contrario a todo “atomismo lógico” (B. Russell) que pretenda hallar unidades mínimas, mónadas leibnicianas de significación. Es diseminar. Es innegable el positivo efecto del pensamiento de Derrida en la literatura, pero..., ¿es la Filosofía reducible a literatura, como en R. Rorty y en muchos autores contemporáneos? Sacude los fundamentos de la comunicación, cesa toda distinción entre lenguaje y metalenguaje. La postmodernidad lleva a la locura si no se resuelve en algo. Ciertamente es que la devaluación de la metáfora es propia del logocentrismo. Pero, ¿devalúa Platón la metáfora, cuando es para Derrida el padre del logocentrismo? ¿No será porque lo que ha habido en la historia del pensamiento es búsqueda, y *logos* y metáfora son vías de esa búsqueda? El exceso de deconstrucción lleva al agotamiento (como ocurrió en los estudios de Aristóteles al ponerse un excesivo énfasis sobre la crítica filológica tras la obra de W. Jaeger), a la “crisis” (y posterior “reconstrucción”) de la Filosofía que han denunciado autores como M. Bunge. Debe haber valores no sujetos a la deconstrucción, como el progreso. Un discurso tan revolucionario que no se deja encerrar, que pretende ser apertura pura, que transforma la ontología en “espectrología”, no puede proseguirse. Al menos la línea hermenéutica abierta por Gadamer es sistematizable y enseñable, si bien a costa de no ser tan radical y de no fracturar la bivalencia lógica (la distinción entre verdad y falsedad, clave en el pensamiento occidental).

Rechazar sin más todo metadiscurso sobre el bien, la verdad y el progreso no lleva a nada: ¿no sería más propio quedarse en el *meta*, en la posibilidad de superación e incluso de progreso, o al menos en la tendencia que todo hombre manifiesta hacia ese “más”, ese “plus” en todos los aspectos del saber, de la vida, de la sociedad? ¿No es también la condición postmoderna una dominación? La Historia está abocada a los sofistas, pero también a Sócrates, a Platón y a Hegel.

Más allá de las religiones

Todas las religiones se necesitan unas a otras para comprenderse, de modo que se puede pertenecer a una religión en el sentido categorial, histórico y cultural, si bien ha de entenderse que toda religión exige más que ella misma: exige la totalidad del individuo, exige el no agotarse. Por eso no se pueden comparar o relativizar (pues aluden a lo más profundo del hombre), ya que en el plano trascendental no hay nivelación, sino absolutización. Es por tanto el individuo en su deseo de abrirse al absoluto quien elige, y en toda religión se requiere otra religión. Me es inconcebible un ansia auténtica de universalidad en el seno del cristianismo sin hacer míos los deseos de confesiones como la fe báhá'í o el budismo, o el mandato del amor fraterno sin contemplar cómo ciertas comunidades (por ejemplo, los cuáqueros) han sido capaces de ponerlo por obra a lo largo de los siglos. *No hay religión sin religiones, no hay autocomprensión sin extracomprensión.* Todas las religiones son así caminos extraordinarios de comunión con el Ser, cada una un universo, un absoluto, que se vincula en lo categorial con la particularización histórica y cultural. Y en el orden de lo místico se percibe con especial fuerza ese carácter trascendental de toda religión sobre sí misma, ya que los grandes exponentes de la meditación, de la oración y de la santidad en la Historia han avanzado por sendas comunes y han llegado a una experiencia única pero compartida por los maestros más eminentes, tal que pueda hablarse de la *unicidad y universalidad de la Mística* por encima de toda pertenencia religiosa concreta.

Es imperativo reivindicar una espiritualidad y una mística plurales, polisémicas y polivalentes, no propias de una cultura o de una religión, sino enraizadas en unas aspiraciones comunes que son en realidad universales y que identifican a todos los hombres en un horizonte que los une y vincula. El tren del progreso, del progreso de la Ciencia y de la Técnica, del progreso de la conciencia humana en advertir sus necesidades y afanes (los Derechos Humanos, pese a lo evidentes que pudiesen parecer al lector de nuestro tiempo, han sido un logro reciente ya imborrable de la común conciencia humana, que ha integrado los diversos avances tanto en el plano intelectual como en el plano de la acción, para hallar una fuente común, la de la inviolable dignidad de la persona humana, que se torna así en el verdadero e irrenunciable principio de todo conocimiento, de todo progreso y de toda disposición social, en el *cogito* de nuestros días y del futuro: el hombre), constituye una compleja andadura histórica y no lineal (es lineal en el sentido de que todo tiempo asume la herencia precedente aun de forma inconsciente, como historia, como memoria, como descubrimiento, como tesoro...) que ningún credo religioso puede rechazar. Qué sea el progreso lo define la Historia, la conciencia humana, la comunidad intelectual, la sensibilidad de cada tiempo: es precisamente esta indeterminación la que lo hace verdadero progreso, al mantenerlo siempre en una tendencia a la apertura pura y límpida del hombre al ser.

Las religiones se alejarán del progreso si mantienen una incommovible e inexpugnable creencia en sus dogmas como verdades absolutas y en sus elementos sacramentales (los signos de la presencia de la Divinidad en la Historia según cada credo) como realidades en sentido pleno. El realismo sacramental llevaría, casi ineludiblemente, a pensar que el Dios principio y fin de todas las cosas reside auténticamente en lo profesado por esa determinada religión, y que por ende todo distanciamiento con respecto a sus presupuestos teológicos y éticos supondría apartarse de la verdad divina, de la fuente del ser y de la plenitud. No hay lugar así para la conciencia de autonomía humana, sujeta a lo actual e inexcusable de la manifestación de la deidad. El protestantismo abrió en el Occidente una vía ciertamente fecunda al reconocer la posibilidad de que lo considerado por la tradición cristiana como “sacramento” en un sentido realista (esto es, físico, temporal y espacial, de presencia real de la Divinidad a través de los signos visibles) respondiese a una razón figurativa, simbólica, alegórica, incluso mítica, a la que no era ajena la revelación en su vertiente histórica y concreta. Sólo así pudo independizarse la conciencia occidental de la necesidad otrora aparentemente insoslayable de pertenencia formal en pensamiento y en acción al credo cristiano (o, más ampliamente, a cualquier credo religioso), al advertir que lo que había sido recibido de los antepasados en la fe no podía desligarse sin más de los condicionamientos culturales, sociológicos, psicológicos, filosóficos...: no podía desvincularse totalmente de la inconsciente o consciente labor teorizadora del hombre, y que por tanto sólo mediante una adecuada articulación entre realismo y simbolismo podía encontrar el hombre su llamada a hacer de sí mismo sujeto creador en todos los ámbitos del ser, y a responder sin dilación a su indemorable llamada al progreso. Las religiones no deben aspirar a establecer éticas específicas y categoriales, sino a defender la ética en su dimensión trascendental, y a imprimir en ella el sello individual que también lo universal requiere para poder ser reconocido por hombres concretos, sumergidos en el drama existencial que difícilmente lo abstracto e indeterminado puede descifrar. Están así llamadas a contribuir al progreso y a iluminar a la sociedad con su mensaje.

Si se me pregunta cómo juzgo a las religiones, diré que por el desarrollo teórico, cultural y teológico a que dan lugar, ya que me siento incapaz de penetrar en su mensaje de salvación para establecer comparaciones: me parecería una traición a sus aspiraciones de unicidad y de trascendencia, de unión entre lo humano y lo divino. Sin duda alguna, destacan el cristianismo, el judaísmo, el Islam, el hinduismo, el budismo (el ateísmo como “arreligión”, el humanismo, el iluminismo, y en general la voluntad humana de elevarse por encima de toda determinación en busca de sentido y de fundamento, de claridad y de oscuridad...)... En la esfera religiosa, *el progreso es el amor*, ya que en lo más humano del hombre el movimiento es apertura al otro.

Más allá del hombre

Más allá del hombre, más allá del superhombre..., emerge el hombre consciente de que lo humano se diluye, pero al mismo tiempo se engrandece, en el progreso: el hombre se hace siendo en sí mismo progreso. Urge trabajar contra el dominio impositivo de los medios de comunicación para que cada uno pueda pensar libremente; más allá de la exclusión cultural; más allá de la iniciativa gubernamental para promover la individual...: la

comunidad humana no puede renunciar al deseo de hacer del hombre un nuevo hombre en todo tiempo y en todo lugar, que se enfrenta al pasado y al presente y busca un futuro nuevo, consciente de que la infinitud del ser ofrece horizontes interminables de realización y de grandeza.

Todos los pueblos, incluyendo los más remotos y alejados del eje cultural (que guarda poca resonancia con el concepto de *tiempo eje*, tiempo que aspira a convertirse en referencia para el historiador y el estudioso de la cultura, que describiera K. Jaspers en *Origen y meta de la Historia*) de nuestro tiempo, manifiestan ansias de paz. Como relata C. Achebe en *Things fall apart*, hasta el bravo Okonkwo se vio obligado a mantener respeto debido a la “Semana de la Paz” (“la Paz de Ani”), como era costumbre en Obodoani. Una santa de nuestros días, la Madre Teresa de Calcuta, hizo suyo un lema que describe ampliamente en *Camino de sencillez*: “El fruto del silencio es la oración. El fruto de la oración es la fe. El fruto de la fe es el amor. El fruto del amor es el servicio. El fruto del servicio es la paz”. Es éste un auténtico proyecto de vida que toda la Humanidad puede asumir, ya que responde al horizonte pleno de la apertura y de la búsqueda que definen nuestro caminar en la Historia.

Un hermoso himno hindú sintetiza todo cuanto hemos podido afirmar, negar e interrogar en torno al ser, el no-ser, el hombre, la apertura y la búsqueda, el ansia de porqué, la llamada a la ulterioridad^[2]:

Entonces no había la nada ni el ser,
no había aire, ni cielos encima,
¿Quién guardaba el mundo, quién lo abarcaba?
¿Dónde estaba el abismo, dónde el mar?
No había muerte ni inmortalidad,
no había noche, ni tampoco día.
En su origen respiraba sin soplo
el Uno, fuera del cual nada había.
De tinieblas estaba el mundo cubierto,
océano sin luz, en las noches perdido.
Entonces se desprendió la corteza,
y vino a existir el Uno, a nacer.
De él surgió primero el amar,
germen del conocimiento;

*los labios en el corazón hallaron,
escrutando, las raíces de la existencia en el no-ser.
Cuando midieron, con sus medidas,
qué había debajo y qué arriba,
gérmenes había, fuerzas que se movían,
consolidación abajo, tensión arriba.
Sin embargo, ¿quién logró averiguar,
quién supo acaso cómo se hizo la creación?
De ella surgieron los dioses,
pero, ¿dice alguien de dónde proceden:
Él, que ha producido la Creación,
que la contempla desde la luz del cielo,
que la ha hecho o no la ha hecho,
Él lo sabe... ¿O tampoco él lo sabe?*

Es admirable, verdaderamente admirable, contemplar cómo las grandes civilizaciones y las creaciones más eminentes de la mente humana han llegado a vislumbrar misterios similares, horizontes comunes que identifican a la Humanidad en un destino idéntico^[3]. Ante la inescrutable maravilla de esta comunión de origen, senda y destino, no cabe sino seguir el imperativo que Píndaro hiciera ya suyo: “Llega a ser el que eres”, es decir, *llega a ser el que siempre puede ser más*.

Una nueva psicología: la *Psicosíntesis*

Sigmund Freud creó el psicoanálisis como estudio de las determinaciones subconscientes que subyacen al ser y al actuar humanos, hallazgo el suyo (el del latente poder lo inconsciente sobre lo manifiesto) de fundamental relevancia en la evolución del pensamiento científico y filosófico. Todo cuanto hemos planteado en las páginas anteriores, que no es sino un intento de situar al hombre en su apertura al ser y a la verdad, constituye una exhortación para el establecimiento de una *psicosíntesis*.

Se tratará de diseñar un método efectivo que permita descubrir la importancia de lo universal, de lo que trasciende la dimensión categórica del sujeto, de lo común a toda

persona, que de alguna forma nos supradetermina, nos predispone no como potencia o dominio interno, sino como espacio en el que nos situamos y en el que desarrollamos nuestra actividad intelectual y moral. Toda la historia de la búsqueda humana de saber, de la tendencia a lo verdadero (las ciencias, la filosofía, los discursos teóricos...), a lo bueno (la reflexión ética y moral) y a lo bello (el Arte, la fascinación humana por la naturaleza, el anhelo de lo infinito...), muestra la progresiva constitución de *escenarios de apertura*, que han capacitado a las diversas culturas y escuelas de pensamiento para proyectarse en la Historia, influidas por el pasado, por el presente, y constructoras ellas mismas del futuro, forjadoras del decurso histórico. Es el estudio de lo que nos determina desde arriba, como esfera externa a nuestra acción y a nuestra intelección, pero que es también fruto de la libertad, ya que si bien no podemos escapar del contexto, somos nosotros mismos quienes configuramos todo contexto al construirlo: el hombre no puede vivir sin escenario, pero es él mismo quien forja su propio escenario, y de esta circularidad surge la posibilidad de progreso y la libertad.

Este estado superior a la conciencia individual, supraconsciente, denominado *samadhi* por la filosofía hindú^[4], lo conforman tres vectores esenciales, que son a su vez los tres grandes espacios de la existencia humana: lo *histórico-cultural*, lo *científico* y lo *religioso-místico*. El primero corresponde al dominio que el hombre es capaz de ejercer sobre sí mismo, la categorización del sujeto, de su apertura a través de la cultura que se hace una con la Historia; el segundo al dominio del hombre sobre lo externo, sobre lo natural, a la categorización del objeto. El tercer ámbito es el dominio del absoluto, la categorización de lo absoluto según la totalidad de las dimensiones de la persona, según la experiencia, según la búsqueda... La integración de estas tres esferas es en realidad un intento de unir las principales tendencias que han convivido en la historia humana: la exaltación de lo subjetivo, de lo artístico, de lo individual (lo romántico); la exaltación de lo científico, objetivo, matemático (lo ilustrado), y la continua búsqueda de sentido, que surca todas las edades y todas las civilizaciones.

No podemos sino concluir con las palabras de quien fue uno de los grandes espíritus de la Humanidad, precursor de la psicósíntesis con su explicación psicológica de la Trinidad cristiana, puente entre culturas, perenne voz en la inteligencia y en la voluntad: “Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti”^[5].

[1] No es de extrañar que autores como J. Habermas o G. Steiner (eminente crítico literario) hayan vertidos duras críticas contra la postmodernidad por su relativismo absolutizante y por su carencia de un proyecto auténtico más allá del análisis crítico de lo social en cada momento histórico.

[2] *Rigveda* X, 129. Citado en E.K. Thompson et alii, *Las grandes religiones*, 1971, 32.

[3] No es de extrañar que dos observadores privilegiados de nuestros días, E. Drewermann (véase, por ejemplo, su estudio *Tu nombre es como el sabor de la vida*) y R. Panikkar, se admiren ante la similitud de las grandes religiones en sus respuestas a los grandes misterios de la Historia, el hombre y el tiempo; las mitologías inherentes a todas ellas, con su simbolismo, su bagaje literario, sus tradiciones alegóricas, sus teofanías y teogonías... Y es igualmente sorprendente cómo, a pesar de esa igualdad, las culturas y las religiones han preservado una fascinante e inagotable unicidad.

^[4] Cf. Paramahansa Yogananda, *Autobiografía de un Yogui*, 1999, especialmente lo relatado en las páginas 130-131. Este fascinante relato de recorrido espiritual, pese a las críticas que puedan realizarse desde la perspectiva estrictamente científica (ciertos rasgos míticos y legendarios que difícilmente resultarán aceptables para los herederos de la cultura ilustrada) e incluso teológica (un excesivo sincretismo a la hora de analizar conjuntamente hinduismo y cristianismo, que parte del principio, no justificado, de que toda religión es reducible a una experiencia común, universal y básica previa a cualquier tipo de revelación, quedando así la figura de Cristo encuadrada en los estrechos límites que fija el concepto de “conciencia crística”), es innegable que el relato de quien fue en su momento honrado como el *Premavatar*, la “encarnación del amor”, puede ayudar a los hombres y mujeres de nuestros días a seguir la admirable estela que conduce a la búsqueda de lo bueno, lo verdadero y lo bello (cf. también J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos*, 1989, introducción: “lo bueno, lo verdadero, lo bello”, 15-22)

^[5] San Agustín, *Confesiones*, 1, 1.

LA TECNOLOGÍA, EL CONOCIMIENTO Y LOS UNIVERSALES DE LA CULTURA¹⁴¹

Una de las grandes aportaciones de la antropología contemporánea procede de los estudios de Leslie White (1900-1975) sobre la energía y el desarrollo de las culturas. En esencia, para este autor norteamericano, el progreso de una cultura depende de su capacidad para aprovechar eficientemente la energía.

En sus propias palabras, “todo en el universo puede describirse en términos de energía. Galaxias, estrellas, moléculas y átomos pueden contemplarse como organizaciones de energía. Los organismos vivos pueden interpretarse como máquinas que operan mediante la energía derivada directa o indirectamente del Sol. Las civilizaciones, o culturas de la humanidad, también pueden verse como una forma u organización de energía. La cultura es una organización de fenómenos -objetos materiales, actos corpóreos, ideas y sentimientos- que consisten o dependen del uso de símbolos. El hombre, como el único animal capaz de comportamiento simbólico, es la única criatura que posee cultura. La cultura es una forma de conducta. Y la conducta, sea la de un hombre, una mula, una planta, un cometa o una molécula, puede tratarse como una manifestación de energía. Así vemos, en todos los niveles de la realidad, que los fenómenos son susceptibles de una descripción e interpretación en términos de energía”.

Las leyes del desarrollo cultural que propone White consisten, de este modo, en una afirmación de la centralidad de la energía para el sostenimiento y la evolución de cualquier sociedad. Así, su “ley de la dominación cultural” suele expresarse en los siguientes términos: “el sistema cultural que explote con mayor eficacia los recursos energéticos de un medio ambiente dado tenderá a expandirse por ese entorno a costa de los sistemas menos eficaces”. Intrépido y explícito, el propio White escribe que “el factor tecnológico es el factor básico; todos los demás dependen de él. Además, el factor tecnológico determina, al menos de modo general, la forma y el contenido de los sectores social, filosófico y sentimental”.

Esta tesis olvida que no siempre los sistemas energéticamente más desarrollados y eficientes son los que ejercen un dominio cultural sobre otros pueblos. ¿Cómo explicar, si no, la expansión del imperio mongol? ¿Acaso un pueblo nómada era energéticamente más eficiente que el rico y refinado califato abásida de Bagdad, al que derrotó de manera humillante y cuya capital fue tomada y saqueada por sus feroces hordas en 1258? Defender que, en realidad, los mongoles disponían de medios más eficientes para aprovechar la energía incurre en una falacia de circularidad, porque lo que se esgrime como “energía” en semejante argumento viene a significar cualquier cosa, cualquier ventaja competitiva sobre un rival, incluso si esa superioridad se refiere, por ejemplo, a la destreza militar exhibida por sus soldados o al poder de convicción desplegado por sus líderes (o, por qué no, al azar y a la circunstancia -nada desdeñable- de que el rival atravesara graves problemas políticos, sumido en una situación de disgregación interna cuyas vicisitudes habrían exacerbado la inestabilidad del reino).

Con su enfoque multilineal, Julian Steward desarrolla una versión más elástica del evolucionismo cultural de White. Emplea una noción de “núcleo cultural” mucho más versátil, que incluye, junto a factores económicos y tecnológicos, elementos sociales,

¹⁴¹ Extraído de *Más allá de la cultura y de la religión* (Dykinson, 2016), 3.1.

políticos, religiosos e ideológicos (“conscientes”, de alguna manera, pues incluso si la conciencia es falsa, ante todo es conciencia), aunque no se resiste a subordinarlos a la matriz infraestructural “dura”, coincidente, en lo sustancial, con el uso eficiente de la energía que haya logrado una determinada cultura. Se trata de una reiteración del dogma determinista, y no contempla un papel auténticamente creador para la mente humana.

El cambio es siempre fruto de las transformaciones desatadas por la tecnología. Sin embargo, la pregunta es pertinente: ¿quién es el sujeto de la innovación tecnológica? En ocasiones, descubrimientos fortuitos pueden subyacer al desarrollo de exitosas tecnologías propiciatorias de progresos inconmensurables para la especie humana. Pensemos en el control del fuego, cuyo hallazgo pudo ser perfectamente accidental. Pero en innumerables casos han sido individuos concretos o instituciones específicas los desencadenantes de esa contribución al dominio de la energía que tanta importancia atesora en el desarrollo de una cultura. ¿Cómo explicarlo? ¿Simplemente en virtud de una reacción automática e inevitable ante presiones ambientales como la escasez? Mas ¿por qué no todas las culturas han descubierto las mismas técnicas y las mismas verdades sobre el universo? ¿Por qué no todas han evolucionado disciplinadamente en la misma dirección, cuando se han enfrentado a estímulos y desafíos muy similares? ¿Por qué han ofrecido respuestas creativas a problemas esencialmente idénticos? ¿No plasman la rúbrica de su creatividad, la huella de su idiosincrasia y la cosecha del conocimiento compartido en el seno de esa sociedad?

En suma, la tesis de White es incompleta, pues debemos preguntarnos también por qué un pueblo es capaz de usar la energía de manera más eficiente que otro. El azar no lo explica todo. Es probable que invenciones esenciales para el progreso humano hayan obedecido a la pura contingencia, pero en cuanto una cultura se consolida y ofrece muestras inexcusables de destreza técnica, debemos investigar qué valores fomentan o entorpecen estos adelantos, que se manifiestan, fundamentalmente, en la utilización más sofisticada de las formas de energía que encontramos en la naturaleza, cuya potencia el hombre aprende a manipular en beneficio propio.

Podemos entonces encapsular en dos familias los factores que subyacen al desarrollo de una cultura, cuya ausencia la conducirá al estancamiento o a la extinción:

- 1) El progreso en la utilización de las distintas formas de energía de la manera más eficiente posible.
- 2) El florecimiento de un rico mundo de ideas, principalmente en tres ámbitos: la ampliación del espacio de la libertad y de la responsabilidad individuales (con la consecuente necesidad de establecer un robusto, flexible y sofisticado orden jurídico); la forja de lazos solidarios vigorosos y al unísono dúctiles; el impulso a la creatividad, a título individual y colectivo, mediante el cultivo de la vida simbólica de un pueblo.

Sin embargo, esta dualidad de causas multiplicadoras del desarrollo de un pueblo converge en una unidad profunda: la búsqueda de conocimiento. Una sociedad que posee más conocimiento y lo asimila con mayor hondura brillará tanto en el dominio de la técnica como en las esferas del espíritu. Un pueblo que sabe más es capaz de producir más, de comprender más, de explorar más, de innovar más, de reflexionar más sobre lo

propio y lo ajeno, de franquear las fronteras definidas por las tradiciones heredadas y los atavismos consuetudinarios, de vencer temores y adquirir confianza en sus posibilidades, de entenderse a sí mismo e identificar la fuente de sus problemas más acuciantes...

¿Qué factor ostenta la primacía: la técnica o la idea? Toda técnica implica ya una idea, y una idea sin aplicaciones prácticas para mejorar la vida de los hombres, ya sea mediante la expansión del horizonte de su conocimiento, el cultivo de sus ansias de elevación espiritual, la extensión de su dominio sobre el universo o el engrandecimiento de su facultad contemplativa, se convierte en un juego vacío, en un simple divertimento que no saca el máximo partido del más asombroso don de la naturaleza: la inteligencia.

Si la antropología incide exclusivamente en los aspectos simbólicos de una cultura, olvidará que la gran fuerza de cambio para un pueblo es su conocimiento, el saber que acapara sobre el mundo, traducido en innovaciones tecnológicas que le permiten satisfacer necesidades cada vez más complejas. La relación entre lo simbólico o espiritual y lo tecnológico es difícil de esclarecer, pues en ocasiones prepondera una dimensión sobre otra, pero podemos considerar la tecnología como el colofón de la vida simbólica de un pueblo. Una cultura apta para propiciar avances tecnológicos significativos tiene que haber evolucionado espiritualmente en una determinada dirección. El hombre, en suma, es *homo faber* y *homo symbolicus*: es *homo interrogans*, *homo cognoscens*, *homo quaerens*; un ser en perenne actitud de búsqueda creadora, que se afana en transformar el mundo y en forjar su propio mundo.

Una cultura acumulará más conocimientos que otra no por meras contingencias históricas (en ocasiones sí, pero el azar es a la larga irrelevante, pues sus efectos beneficiosos suelen promediarse con sus resultados perjudiciales; al menos escapa al análisis racional, por lo que se revela escasamente iluminador), sino por haber establecido ideales, instituciones y valores compartidos que encienden esa llama creativa. La cultura humana mantiene estructuras análogas, como un *noúmenon* que se manifiesta en distintos fenómenos, según las respuestas que cada cultura ofrece a las necesidades y retos emergentes, a los condicionamientos que experimenta. La tecnología, la utilización con fines prácticos del conocimiento objetivo sobre el mundo, discurre por una senda lineal, pues existe un marco de referencia perfectamente delimitable: el de la eficiencia, el de la potencia productiva.

Mediante la tecnología, una cultura satisface necesidades básicas, pero es inevitable que se originen nuevas necesidades cuya espiral desate, a su vez, otras innovaciones tecnológicas, en una carrera en principio infinita y no estrictamente rectilínea, pues la historia demuestra que el progreso de una cultura atraviesa múltiples altibajos. En este aspecto es preciso subrayar que el progreso tecnológico no es determinista, sino que depende, como hemos indicado, de la vida espiritual de una cultura. Aunque toda agrupación humana exhiba características comunes, muchas de ellas enraizadas en nuestra constitución biológica, cada cultura es subsidiaria de la creatividad de los individuos que la integran. A veces, los productos de la creatividad del hombre influyen no sólo en las manifestaciones superficiales de la cultura, sino también en sus propias estructuras básicas, en sus universales latentes.

La mente humana no está condicionada irremisiblemente por el sustrato social en el que surge: ella misma se erige en energía creadora de la cultura. Las necesidades materiales inducen nuevas producciones culturales, pero las creaciones espirituales del hombre también promueven la aparición de nuevas necesidades.

La retroalimentación entre el plano espiritual y el material es el verdadero motor del desarrollo cultural. Hablar de espíritu no implica sucumbir a dualismos desfasados: el espíritu es toda creación simbólica de una cultura, el mundo de sus ideas y valores, muchas veces más poderosos e inspiradores para el hombre que la rueda, la agricultura o la máquina de vapor. El hombre puede trazar objetivos vitales, plantearse qué anhela ser más allá de lo que la naturaleza le confiere. El hombre puede construirse a sí mismo, y entibia aquí el universo del espíritu, aunque para cultivarlo sea imprescindible cubrir necesidades biológicas apremiantes.

Es superfluo señalar cuán frágil es la empresa civilizatoria humana. Por mucha fe que profesemos en el poder de la tecnología, somos siempre criaturas minúsculas, vivíparos bendecidos con el don de un lenguaje articulado, pero seres pequeños y débiles, yacientes a merced de las arbitrariedades de una naturaleza que no vela por nuestra felicidad. Deslumbrantes construcciones materiales y espirituales se han desmoronado como endeble castillos de naipes, destruidas no sólo por la guerra y la desidia, sino zarandeadas por los azotes de una naturaleza inmisericorde. Al igual que el resto de las especies biológicas que pueblan el mundo, poco nos es dado hacer cuando condiciones ambientales de una fuerza muy superior a la humana nos amenazan, para finalmente precipitar toda su furia sobre nosotros. Entonces el fulgor de nuestra creatividad semeja una luz mortecina, incapaz ya de iluminar la Tierra.

Por supuesto, una de las características más bellas del hombre radica en su inexhausta voluntad de adaptación, incluso a las circunstancias más adversas. Estamos acostumbrados a convertir toda necesidad en virtud, y cuando contemplamos el curso de la historia, admiramos cómo nuestros antepasados se esmeraron en revertir condiciones desfavorables y lograron beneficiarse de las vicisitudes más aciagas, infatigables a la hora de construir la obra humana. Por ejemplo, sabemos que los cambios climáticos no sólo aceleraron la evolución y la extinción de las distintas especies del género *Homo*, sino que indujeron el abrupto final de muchas de las civilizaciones más ilustres del Bronce tardío, al provocar migraciones masivas y desencadenar graves conflictos sociales. Los arqueólogos han descubierto que, hacia el siglo XII a.C., imperios otrora esplendorosos, como el micénico y el hitita, se evaporaron de los registros históricos. ¿Qué fatalidad pudo haber borrado de manera tan súbita a estas insignes culturas? La especulación apunta a los Pueblos del Mar, enigmáticos grupos procedentes del continente europeo que, acuciados por la necesidad material, habrían emigrado hacia el Mediterráneo oriental en busca de subsistencia. Repelidos por Ramsés III, otras poderosas civilizaciones del entorno no consiguieron librarse de la presión migratoria y sucumbieron con una rapidez desconcertante.

Sin embargo, los cambios climáticos también habrían propiciado que nuestra especie, durante siglos moradora de las entonces amables llanuras del Sáhara, acometiera la huida hacia el Este y recalara en el fértil y anchuroso valle del Nilo. Es evidente que el nacimiento de las grandes civilizaciones entre el 3000 y el 1000 a.C. resulta inexplicable sin las favorables condiciones climáticas que sostuvieron opulentos y vigorosos reinos en Egipto, Mesopotamia, China y el valle del Indo. Pero, análogamente, el cese de esas circunstancias benévolas desató el ocaso de otros pueblos eminentes. Tan delicados y vulnerables son los cimientos de la creatividad y la prosperidad del hombre, dependientes de la estabilidad climática, extremadamente sensibles a ligeras alteraciones en el eje de rotación terrestre...

En cualquier caso, un profundo consuelo y una recia esperanza dimanan de comprobar cómo, por azaroso que fuera el contexto y esquivada la fortuna, siempre ha

florecido en el espíritu humano una tenaz búsqueda de abundancia, felicidad y conocimiento.

Es precisamente la tecnología lo que rubrica el triunfo de la cultura sobre la naturaleza. Es un producto eximio del espíritu, es el auténtico universal que se distribuye en todas las culturas y sella su grado de desarrollo. Sin tecnología no podemos crear cultura, pues los deseos de crecimiento y superación que alberga el hombre se frustran al tropezar con la inexpugnable muralla de la naturaleza. Por tanto, existe una consustancialidad entre la tecnología y la cultura: la tecnología es el medio que permite a una cultura expresarse, imaginarse y crearse incesantemente. Y, a la inversa, la tecnología –salvo en casos puntuales– no brota accidentalmente: la vida espiritual de un pueblo, su cultura, es lo que propicia la eclosión de innovaciones tecnológicas. Lo cierto es que los mayores logros de la civilización se hallan vinculados a la tecnología y a la cultura, pero también lo están las mayores desgracias de la humanidad: guerras por recursos energéticos, eclosión de fanatismos o, en tiempos más recientes, la agudización de los problemas ecológicos, con el desafío impostergable de salvaguardar el futuro de las generaciones venideras, ante la falta de conciencia global sobre el deber que a todos nos incumbe de proteger, respetar y fortalecer esta tierra en cuyo regazo estamos integrados.

Así como la inteligencia confiere ventajas evolutivas tan nítidas que su aparición no es extraña desde un punto de vista evolutivo (sino que incluso puede considerarse perfectamente esperable, quizás no en la manifestación o en los tiempos en que la hemos presenciado), pues faculta a quien la posee para adaptarse a ambientes más versátiles, algo similar sucede con el desarrollo de la racionalidad y la adquisición de nuevos y más hondos conocimientos. Si una cultura necesita o ambiciona expandirse, crecer y coronar nuevas cumbres, sólo puede hacerlo mediante la obtención de grados crecientes de conocimiento sobre el mundo, el hombre y la historia. Conocer entraña asimilar el mundo, lo que equivale a procesar y ponderar los distintos estratos de información que encontramos en la realidad. Todo ser vivo, desde la bacteria más rudimentaria que quepa imaginar, asimila el mundo a su manera, lo “asume”, primero mediante un metabolismo elemental, para conquistar, con el nacimiento del género *Homo*, el nivel más complejo y profundo de incorporarlo: el que nos brinda el conocimiento racional, la captación intelectual de los patrones universales del cosmos y la elucidación de sus relaciones mutuas. La cultura puede examinarse entonces como la estrategia humana por antonomasia para asimilar colectivamente el mundo y aprovechar al máximo los resortes de información que nos ofrece. La cultura resplandecería, así, como una función de la información disponible para una cierta comunidad humana, como el grado de información libre que el hombre descubre en la naturaleza. Esa información libre es susceptible de emplearse fructíferamente para satisfacer intereses humanos.

Esta perspectiva coincide con la de Leslie White en la importancia de enfatizar el uso eficiente de la energía a la hora de analizar la dispar evolución de las culturas, pero introduce un matiz neurálgico: no se trata sólo de la energía a disposición de un grupo humano, sino, en su aspecto más profundo y genuino, de la información utilizable para beneficio del hombre. La virtud explicativa de hablar de “información” antes que de “energía” reside en la mayor amplitud semántica que evoca el primero de los conceptos, pues, como hemos intentado mostrar, el desarrollo de una cultura no viene regido únicamente por su progreso técnico en el manejo de las distintas formas de energía que existen en la naturaleza, sino por el conocimiento cada vez más sofisticado de la realidad circundante y del cosmos íntimo del hombre. La información no se refiere unívocamente a la energía física, al trabajo mecánico, sino que también apela al conocimiento, a la pujanza intelectual de un grupo humano concreto, a su simbolismo, su arte, su

pensamiento... Con el surgimiento de la filosofía y de la ciencia, la cultura alcanza el aprovechamiento más elevado de la información, que es el conocimiento racional, el esclarecimiento paulatino de la verdad, el acoplamiento entre la mente y el mundo.

Si nos ceñimos a la definición de información que se colige de la teoría de Shannon, esta magnitud se interpreta entrópicamente (en términos de desorden y degradación energética, en sintonía con las ideas termodinámicas de Ludwig Boltzmann) y alude a la medida de la cantidad de incertidumbre asociada a una determinada variable. Por supuesto, la teoría de Shannon es puramente cuantitativa y no presta atención al contenido, al significado y a la comprensión de la información, pero incluye una intuición filosófica enormemente iluminadora: mayor información implica menor probabilidad de transmisión, esto es, mayor complejidad del mensaje y por tanto mayor “valor cuantitativo” (un evento que ocurre siempre no aporta información sustancial). La información se halla así vinculada a la reducción en los niveles de incertidumbre de un sistema específico.

La información minimiza la incertidumbre y maximiza la utilidad. La cantidad y la calidad de información libre pueden contemplarse como la medida del grado de desarrollo de una sociedad, esto es, como la estimación de su “capacidad de trabajo”, de las posibilidades de realización material y espiritual que ostenta una cultura. Pero, a diferencia de la tesis de White, la función no tiene como única variable la energía, sino el producto de la energía y el conocimiento.

En consecuencia, podemos expresar sucintamente el nivel de desarrollo de una cultura en términos de la información disponible I , que a su vez es producto de dos funciones: la relativa a la energía física E y la concerniente al conocimiento C :

$$I = f(E) \cdot g(C)$$

Más conocimiento fomenta inconmensurablemente las oportunidades de descubrir nuevas formas de energía; un uso más eficiente y extenso de la energía auspicia, por su parte, las posibilidades de adquirir mayores cotas de conocimiento. La síntesis de eficiencia energética y altura cognoscitiva desemboca en el nivel de información disponible para una cultura.

Cabe trazar una analogía con determinadas magnitudes termodinámicas. Los cuatro potenciales termodinámicos fundamentales son la energía interna, que mide la energía asociada al movimiento aleatorio de las moléculas de un sistema, la entalpía, cuya variación es útil para calcular la energía absorbida o cedida por un sistema, la energía libre de Helmholtz, que expresa el trabajo obtenible en un sistema cerrado a temperatura constante, y la “energía libre de Gibbs”, función de estado extensiva que proporciona las condiciones de equilibrio para una reacción química transcurrida a presión y temperatura constantes, por lo que nos da una idea bastante aproximada de la energía útil que exhibe el sistema para efectuar reacciones químicas.

La información libre a disposición de una cultura guarda una estrecha relación con las energías libres de Helmholtz y Gibbs en los sistemas termodinámicos, porque no hace sino medir la capacidad de “reacción” que atesora una comunidad humana, su fecundidad material y su pasión espiritual, inexorablemente conectadas con su destreza en el uso de

la energía y con su fertilidad en el ámbito del intelecto y en el anhelo de búsqueda de la verdad.

En este punto topamos con una contradicción inocultable: si la ciencia exige objetividad, un desasimiento de lo subjetivo, no podemos olvidar que la evolución de la vida conlleva un incremento en los niveles de subjetividad. Este aspecto se hace máximamente visible en el fenómeno de la conciencia, cima de complejidad de la vida. Mas ¿cómo aprehender objetivamente lo subjetivo?

De acuerdo con la teoría de Shannon, si disminuimos los grados de desorden de un sistema (su entropía) aumentamos la transmisión de información útil, lo que redundaría en beneficio de la objetividad. Sin embargo, la vida no incrementa los niveles de orden mediante la objetivación de la realidad que la constituye, sino a través de su subjetivación. En la vida tropezamos con una paradoja, porque en su evolución decrece la entropía y aumenta el orden, pero también florece la subjetividad. En la vida no son incompatibles los bajos niveles de entropía con las altas cotas de subjetividad.

En cualquier caso, y desde nuestro enfoque, es legítimo sostener que las aportaciones de las grandes civilizaciones al acervo del conocimiento nos permiten entrever la magnitud de sus logros y la pujanza de su vida técnica y simbólica. Es en el dominio del pensamiento abstracto, de la racionalidad pura, donde resplandecen los hitos más universales de una cultura. Y es en este ámbito donde se hunde también la raíz de toda eficiencia, pues comprobamos que cuanto mayor es la capacidad de abstracción de la mente humana, mayores son sus conquistas productivas y técnicas. La eficiencia suele ser deudora del incremento de las posibilidades de abstracción. Por ejemplo, el alfabeto no sólo representa un asombroso progreso en la senda de la abstracción, sino un avance insoslayable hacia mayores grados de eficiencia, pues con una menor cantidad de signos puedo expresar la práctica totalidad de sonidos que emite la voz humana. Casos similares los encontramos en la invención del sistema posicional de numeración y en la creación del dinero como instrumento para codificar el valor de los intercambios.

En lo atinente a las civilizaciones antiguas, de las que es más fácil extraer conclusiones que resistan el paso del tiempo y nos hagan contemplar adecuadamente la envergadura de sus proezas, podemos entonces confeccionar un breve esquema en el que encapsulemos sus principales contribuciones a la épica del conocimiento y de sus aplicaciones prácticas en sus más variadas formas.

De una manera sinóptica cabe construir este cuadro:

Civilización mesopotámica (sumeria, acadia, asiria y babilonia): la rueda con eje, la agricultura, sofisticados sistemas de irrigación, la ganadería, el trabajo de los metales, la escritura fonográfica, las primeras expresiones literarias, la arquitectura con adobe a gran escala, el sistema sexagesimal, los rudimentos de la astronomía, los primeros códigos legislativos (como el de Hammurabi)...

Civilización egipcia: la escritura fonográfica, el calendario solar, la ingeniería con piedra a gran escala (pirámides, templos, obeliscos...), complejos sistemas de irrigación y de predicción de crecidas, una eficiente burocracia administrativa, las escuelas para escribas, el uso del papiro, redes comerciales internacionales, la etiología médica, la primera ingeniería naval conocida, el uso artesano del vidrio, un pujante *corpus* literario,

la poesía, la escatología, el monoteísmo, la resolución de problemas aritméticos y geométricos (lo que incluye una buena aproximación al valor del número pi), el primer tratado de paz de la historia (con los hititas)...

Civilización india (desde Harappa hasta el imperio Gupta): una refinada organización urbana, aportaciones a la metalurgia y la artesanía, la escritura, las primeras manifestaciones de un elaborado razonamiento metafísico, la espiritualidad introspectiva, la religiosidad holística, una filosofía de la compasión (el budismo), el sistema de numeración posicional...

Civilización china: la escritura, la metalurgia, un aquilatado sistema de burocracia estatal y de funcionariado, relevantes contribuciones a la medicina, la espiritualidad de la armonía y de la virtud, el arte de la porcelana, la fabricación de papel, el ábaco, importantes innovaciones tecnológicas (el reloj mecánico, el compás, la pólvora...)...

Civilización fenicia: el alfabeto, una elaborada técnica de construcción naval, extensas redes comerciales globales...

Civilización griega clásica: la filosofía argumentativa, el teatro, el ágora como espacio de reflexión pública, la matemática demostrativa, la axiomatización de la lógica, la cosmología racional, el heliocentrismo, el encefalocentrismo, la medicina racional, las competiciones deportivas, los gimnasios, la democracia, la reflexión sobre la teoría política, el cosmopolitismo, la creación de academias y liceos para la instrucción en conocimientos superiores, la computación analógica (el enigmático mecanismo de Anticitera), la sistematización del arte de la oratoria...

Civilización romana: contribuciones a la ingeniería a gran escala, como la construcción de acueductos, un complejo sistema de redes de calzadas para enlazar ciudades, sistemas legislativos precursores del Derecho moderno, una sofisticada organización urbana, con sistemas de alcantarillado y bloques de viviendas, el cultivo de la retórica y de la poesía...

Dos invenciones trascendentales sobresalen en la prehistoria e historia recientes de la humanidad, dos adelantos que han detonado un estallido de progresos sin cuyas ventajas multiplicativas no habría jalonado nuestra especie muchos de sus actuales hitos: la revolución neolítica, con la creación de la agricultura y la domesticación de los animales, y la revolución industrial, que otorgó al hombre un poder físico hasta entonces ignoto, gracias a liberar vastas energías que habían escapado al control de nuestra raza. Las revoluciones en el control de la energía electromagnética y de la energía almacenada en el átomo son deudoras de esta primera incursión en las fuentes de la energía mecánica. Ni domeñando todas las plantas y animales del mundo habríamos logrado disponer de tanta energía como la emanada de los procesos que acontecen en el núcleo atómico. En la materia bruta, inerte, anida el mayor poder del universo, aunque también el mayor

peligro para el futuro de la humanidad. Lo cierto es que en virtud de ambas revoluciones, tanto la población como la esperanza de vida media aumentaron considerablemente. Estas revoluciones habrían sido responsables de los incrementos más significativos que ha experimentado la producción económica de la humanidad. Los caminos que tomen revoluciones tecnológicas venideras de un calibre similar marcarán también el rumbo de la evolución futura de nuestra especie.

Una cultura más avanzada es capaz de utilizar con mayor eficiencia la energía, pero debemos recordar que las invenciones tecnológicas, por sí solas, no garantizan el progreso. Existen “umbrales energéticos” inexorables, pues sin franquearlos es imposible atisbar determinados fines que sacien la sed creativa de un pueblo. Los sueños sólo se realizan cuando se ha coronado una cima material específica; los ideales de una cultura se sustentan sobre las robustas pero intrincadas columnas de las producciones materiales. Una sola mente puede, por supuesto, catapultar una cultura hacia gloriosos estadios de desarrollo material y espiritual, pero lo que concibe solitariamente el visionario exige recorrer la dura senda de las innovaciones tecnológicas, aptas para mostrar ese horizonte luminoso que él ha vislumbrado. Lo decisivo es alzarse sobre el punto crítico de un determinado umbral energético, porque, a partir de él, el desarrollo del mundo del espíritu ya no depende biunívocamente de la tecnología y de la producción material, sino que goza de autonomía y se expande copiosamente.

La incontestable relevancia que atribuimos a la tecnología no implica adoptar un esquema de desarrollo tan rígido como el que impera, por ejemplo, en los trabajos de Marvin Harris y de los materialistas culturales. Afanarse denodadamente en buscar una regla de transformación que transmute cualquier descripción *emic* (la explicación desde el punto de vista del nativo, de la idiosincrasia de una cultura) en una fórmula *etic* (la explicación “objetiva”, en términos de infraestructuras ambientales y económicas) supone negar todo papel activo a la mente, a la creatividad, al ejercicio consciente de las capacidades humanas, proceso que involucra inexorablemente a otros miembros de la especie humana. Conduce, en definitiva, al eclipse del rol de la cultura, concebida ahora como una mera reacción a presiones externas, en una búsqueda desaforada de equilibrio entre la sociedad y el medio ambiente en que se desenvuelve un determinado grupo. Esta asunción determinista difumina la voluntad humana. Parece entonces que todas las grandes civilizaciones han sido prisioneras de fuerzas exógenas que eran incapaces de controlar. Nada auténticamente libre y creativo habría florecido en su seno. Como gigantescas máquinas a merced de presiones ambientales, las culturas caminarían a ciegas, zarandeadas no por el viento de la historia y de la acción consciente del hombre, sino por las airadas embestidas de fuerzas ecológicas que siempre se superponen al anhelo humano de forjar un mundo cuyas condiciones le resulten más placenteras y enaltecidas. Criterios como los de “selección” y “necesidad adaptativa” se entronizan así como conceptos explicativos universales, ubicuamente válidos, y su omnipresencia los convierte más en soluciones ansiosas de encontrar respuestas que en verdaderas respuestas a problemas concretos surgidos de la investigación sociológica e histórica.

El famoso tríptico “infraestructura material/estructura social/superestructura ideológica”, de inspiración marxista y asimilado por muchos exponentes del materialismo cultural, peca de enorme y obstinado simplismo, pues no siempre la vida de una cultura se estratifica en esa dirección. Un esquema tan rudimentario y mecánico puede a veces erigirse exitosamente en modelo explicativo del funcionamiento de una cultura, pero no deja de presuponer que el hombre ha actuado constantemente de manera racional y

mecanicista. Por desgracia, la razón sólo ha sido descubierta de forma paulatina y tortuosa, como un denso velo tímidamente rasgado en cada etapa de la historia, mientras que en dilatadísimos períodos de la aventura humana sobre la faz de la Tierra han sido la sinrazón, la emoción, la tradición, el prejuicio, el azar o la imposición las fuerzas motrices predominantes en los grupos sociales.

La infraestructura material no siempre define la organización social de un pueblo y la miscelánea de valores preponderantes. Por ello, la aceptación de que la infraestructura determina ineluctablemente la superestructura constituye un dogma inverificable, que subestima el vigoroso papel ejercido por la acción consciente de individuos y grupos en la gran trama de la historia. Sin referencia a los valores del hombre es imposible comprender cabalmente una cultura y sus vicisitudes temporales. Muchas veces son las convicciones albergadas por un grupo, o el carisma exhibido por un cierto individuo, o el descubrimiento de una nueva verdad científica, o la confrontación con una experiencia traumática que espolea la reflexión individual y colectiva, los desencadenantes del cambio cultural. En numerosas ocasiones, las grandes transformaciones culturales se inician en el ámbito de las ideas, del espíritu, en los pináculos de un pueblo, para después trasladarse a la provincia de las estructuras sociales. Por tanto, la pregunta no versa sólo sobre el nivel material alcanzado, sino sobre las circunstancias espirituales concretas que han auspiciado la conquista de ese grado de desarrollo por un grupo humano en lugar de otro.

La humanidad no habría avanzado sin revoluciones políticas como la *Glorious Revolution* inglesa, la Revolución francesa de 1789 (un episodio heroico de la historia occidental, pues supone la subversión del Antiguo Régimen y la entronización de la libertad y la razón como principios rectores de la sociedad) o los sucesos revolucionarios de 1848. No sólo la revolución neolítica y la invención de la máquina de vapor han elevado los índices de bienestar a las cotas actuales, sino que fenómenos de índole ideológica, emanados de la creatividad espiritual del hombre, han coadyuvado también a que esos avances tecnológicos desembocaran en un orden social nuevo y humanizador. Además, individuos excepcionales como Buda, Sócrates, Jesús, Lutero, Nietzsche o Martin Luther King han cambiado el curso de la historia con su pensamiento y su obra. Jamás podremos reducir sus aportaciones al contexto en que se fraguaron, como si encarnaran el despliegue inexorable de una época y de una religión. Por supuesto, no podemos comprender el mensaje de Buda sin mencionar el hinduismo, religión contra cuyos fundamentos metafísicos y sociales se rebeló el príncipe Gautama en el período de la segunda urbanización en la India, ni a Sócrates sin la sofística griega, ni a Jesús de Nazaret sin su profundo enraizamiento en el judaísmo del II Templo y en las corrientes apocalípticas que inundaban la vida espiritual de Palestina, pero estas almas contribuyeron con una huella creadora que desborda siempre las divisorias heredadas.

En definitiva, la clave para entender el desarrollo de una cultura estriba en el conocimiento que ha atesorado, en la característica simbiosis de materia y espíritu, de tecnología y simbolismo, que le permite apropiarse del mundo y tallar ella misma su propio mundo. Las dos dimensiones neurálgicas de la cultura, su base material y su fundamento espiritual o simbólico, convergen en el conocimiento, en lo que ese pueblo entiende y en lo que es capaz de hacer. La cultura es entonces lo que el hombre añade a la naturaleza, el conjunto de creaciones materiales y simbólicas que le permiten ganar nuevos espacios de realidad más allá de lo que le ha venido dado por la naturaleza: la gestación de mundos más allá del mundo.

Si aceptamos la subsistencia de un impulso creativo en el hombre que siempre se sobrepone a las cimas culturales coronadas en un momento dado, advertimos tres grandes niveles para captar la esencia del progreso:

- 1) El biológico, fruto de las fuerzas evolutivas y base de la condición humana.
- 2) El cultural, encauzado por las conquistas técnicas y simbólicas que ha realizado la humanidad en su sinuosa andadura por los senderos de la historia.
- 3) La razón y su creatividad, el perfume que destila una cultura, el contenido universal que late en toda obra del hombre, la consumación de la biología y su inserción en el espacio de la inteligibilidad pura, del pensamiento, de una libertad no atenazada por las cadenas de las necesidades biológicas, sino abierta a un fin puro e inagotable, al conocimiento y al amor. Gracias a la razón, el universo ya no se aprehende como un hecho vacío, como huera facticidad desposeída de significado, sino como ley, como orden, como inteligencia, como la arquitectura que ensambla armoniosamente el mosaico de piezas antes dispersas en tiempos y espacios.

La fuerza motriz de la historia es el deseo de crecimiento que alberga todo ser humano, no sólo la lucha de clases. Llamémoslo anhelo de amor, de conocimiento, de felicidad...: en realidad evoca una aspiración a superar lo dado, a descubrir, a explorar, a inventar, a crear y gozar de los resortes que la vida manifiesta ante nosotros. Por supuesto, esta profunda ambición no discurre por un idílico camino de rosas, sino que con frecuencia hunde sus raíces en una cegadora voluntad de poder y dominio que ha ofuscado a innumerables hombres y civilizaciones. Sin embargo, y si contemplamos el legado más perdurable que brota del esfuerzo de una cultura y del trabajo de un individuo, nos percatamos de que su valor reside en la calidad y la extensión de sus aportaciones a tres ámbitos fundamentales de la actividad humana: el saber, la belleza y el amor. Una época pervive en el acervo de su arte, de su tecnología, de su ciencia, de su ideal, e incluso las pasiones más depravadas que quizás inspiraron a algunos individuos a culminar las cimas de lo sublime se olvidan rápidamente en cuanto nos entregamos a la veneración del fruto más hermoso de sus obras.

Al igual que sucede con la existencia del individuo, la vida de la especie humana se revela como un continuo ensanchamiento de las fronteras del mundo. El niño, confinado a un espacio de experiencias enormemente rígido, contempla ciertos objetos como auténticos límites que sellan férreamente los pórticos de su cosmos personal. Difícilmente presagia la frondosa inmensidad del universo oculto tras esos muros que él considera infranqueables. Determinadas figuras son acreedoras de su admiración y asombro, porque aún no conoce a otras más sabias y poderosas. Un fenómeno análogo ha acaecido con la humanidad. La última de esas barreras, la del ámbito de lo divino, ha sido derruida en muchas almas y culturas, pero persiste la impenetrable vastedad de un mundo a todas luces majestuoso y temible.

Y, en efecto, ¿a quién no ha invadido un sentimiento de sonrojo cuando retorna al lugar donde creció y rememora lo que algunos enclaves, algunos rostros y algunas impresiones significaban para él en su más tierna infancia, ahora que ha descubierto la

verdadera magnitud del mundo y la pequeñez de muchas de las preocupaciones que por entonces secuestraban su ánimo? ¿Y cómo no detectar un patrón similar de madurez en la odisea de la especie humana, que de rendir pleitesía a las fuerzas de la naturaleza, como poderes veleidosos que exigen ser aplacados por las súplicas de los hombres, pasa a esclarecer científicamente el funcionamiento de ese cosmos que antes se le antojaba inescrutable? ¿Y cómo no sucumbir ante una bella y comprensible nostalgia cuando recordamos los momentos más felices de la niñez, la exuberancia de las primeras experiencias grabadas en nuestra mente, la magia de esa novedad constante que no cesaba de asaltarnos y de catapultarnos a reinos paradisíacos, hogar de maravillas indescriptibles?

Esta añoranza también se cierne sobre Fausto cuando, hostigado por el fiero fantasma del suicidio, pero poco después de haber oído el repique de campanas y los cánticos corales que anuncian la buena hora de la Pascua, proclama:

“¿Por qué me buscáis, melodías celestiales, con fuerza y dulzura a la vez, a mí, que estoy sumido en el polvo? Sonad donde haya hombres más sensibles. Oigo el mensaje, pero me falta la fe. No me atrevo a elevarme a esas esferas de donde procede la Buena Noticia, pero este son que oí de niño me llama de nuevo hacia la vida. El beso del amor celestial caía sobre mí en la grave tranquilidad de la fiesta; entonces, sonaban las campanas llenas de presagios y era un placer ardiente la oración. Un anhelo noble e inconcebible me impulsaba a andar por bosques y praderas entre miles de cálidas lágrimas; sentía que un mundo nacía ante mí. Esta canción me anunciaba animados juegos juveniles y de libre dicha en la primavera. Hoy, el recuerdo, con sentimientos pueriles, hace que retroceda ante el último y grave paso. ¡Seguid sonando, cantos celestiales! ¡Las lágrimas caen, la tierra me recobra!”

Sin embargo, el hombre no puede recuperar un pasado que jamás pertenecerá al presente. Sólo es dueño del tiempo que le ha deparado el destino, y toda la admiración y melancolía que profese hacia episodios ya desvanecidos en el caudaloso río de la historia únicamente le resultarán provechosas si le ayudan a esforzarse en edificar un futuro aún más esplendoroso. Un legado de brillantes civilizaciones e inagotables afanes incumplidos precede a cada hombre. La vorágine del tiempo nos impide detenernos a intentar reproducir un pasado que nos abandonó para siempre. Pero todo presente constituye una ganancia con respecto al pasado. Hemos conquistado nuevas experiencias, y la inteligencia humana, indómita en su empeño por explorar esferas ignotas del mundo y de la imaginación, jamás se conformaría con replicar lo que otros tallaron en lejanos tiempos.

LEVI-STRAUSS, EL ESTRUCTURALISMO Y LA COMUNICACIÓN COMO ESENCIA DEL SER HUMANO¹⁴²

Claude Levi-Strauss acaba de cumplir cien años. Nacido en Bruselas en 1908, Levi-Strauss es uno de los intelectuales más importantes del siglo XX, padre del estructuralismo y una figura indispensable para entender la antropología y la filosofía contemporáneas. Sus viajes por recónditas regiones del continente americano le han permitido adquirir de primera mano datos y experiencias sobre la vida de culturas que, pese a las aparentes divergencias, han constituido una nueva herramienta de comprensión de nuestra propia civilización.

El estructuralismo parte de la consideración de que los productos culturales no son el resultado de acciones conscientes de individuos o colectividades, sino que persisten en individuos y colectividades como estructuras. No se trata de indagar en cómo los individuos piensan los productos culturales, sino en cómo los productos culturales se piensan en los individuos. El empeño de Levi-Strauss ha sido justamente el de poner de manifiesto las estructuras -o más bien infraestructuras- profundas de la civilización, infraestructuras presentes en todas las culturas humanas, independientemente de su grado de desarrollo simbólico y tecnológico y a pesar de revelarse de distinta forma. La ilusión de la subjetividad consciente, que había impregnado la filosofía occidental desde el racionalismo hasta el trascendentalismo kantiano o el idealismo, deja paso a la constatación de que los procesos inconscientes dan lugar a estructuras que a su vez determinan inexorablemente a individuos y colectividades. El sujeto es estructural, el sujeto está inmerso en relaciones estructurales que, a modo de redes, lo configuran decisivamente. El espejismo de la libertad, de la autoposición del individuo por sí mismo, cede a la realidad de las estructuras culturales que, objetivas, sustituyen el papel del sujeto.

¿Dónde hay espacio para el humanismo en un planteamiento estructuralista? Conocida es la posición antihumanista de Levi-Strauss, especialmente en su polémica con Jean Paul Sartre. La primacía de las estructuras, de lo objetivo-impersonal sobre lo subjetivo-personal, impide un discurso humanista. De hecho, en la lección inaugural de su cátedra en el Collège de France, Levi-Strauss expresó su convicción de que la distinción entre naturaleza y cultura terminaría siendo superada por una visión única de lo natural y de lo cultural, por una ciencia verdaderamente capaz de integrar las ciencias naturales y las ciencias humanas. Una esperanza semejante se encuentra ya en los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx (junto con Freud, una de las influencias principales en Levi-Strauss): “algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola ciencia”, una sola ciencia en la que el hombre será al mismo tiempo objeto y sujeto de la ciencia, dato inmediato y conciencia reflexiva. Los avances en la neurología, en el estudio del comportamiento humano, en la psicología... no son sino indicaciones del encaminamiento del conocimiento humano hacia una mayor integración de los saberes en una visión científica del mundo y del hombre, en una especie de “conciliencia”,

¹⁴² Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

en la línea de lo propuesto por el sociobiólogo estadounidense E.O. Wilson en *Consilience. The Unity of Knowledge* (1998).

Pero en los mismos *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx también leemos: “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización el mundo de las cosas”. La objetivación del hombre, su cosificación como objeto de estudio de las ciencias y la reducción de sus relaciones a relaciones estructurales y de su subjetividad a rigidez estructural, conlleva un peligro: el peligro de la pérdida del horizonte de humanización. Como escribe Marx en *La Sagrada Familia*: “si las condiciones forman al hombre, entonces es necesario formar las condiciones humanamente”. La aceptación de un universo de estructuras independiente de la acción humana, que genera una dimensión paralela y real frente a la dimensión ilusoria de un sujeto libre que crea la historia y que se autoconstituye mediante su trabajo y su pensamiento, mediante acción y teoría, ahoga toda esperanza en un futuro nuevo. Estructuras cuasi arquetípicas se repetirán con independencia del sujeto. Todo intento por subvertir la historia, por cambiar la historia y por alumbrar una nueva historia, estará condenado al fracaso.

La pregunta es inevitable: ¿cómo, si las estructuras determinan inexorablemente la cultura y nuestra comprensión de la cultura, somos capaces de identificar esas estructuras y de ponernos en un espacio de comprensión que nos sitúa por encima de esas estructuras? ¿Cómo es posible que descubramos que las estructuras condicionan irremediabilmente al sujeto, si estamos irremediabilmente condicionados por las estructuras? Y, sobre todo, ¿dónde está la esperanza en el futuro? ¿Qué le queda al ser humano? ¿Cómo lograr el horizonte de humanización?

Claro está que desde un enfoque netamente estructuralista no hay espacio para la humanización. Los códigos culturas que se reflejan en las estructuras, análogos a las relaciones sintácticas del lenguaje, no permiten alumbrar un proyecto de humanización. Lo humano es incapaz de separarse de la cosa, la cultura de la naturaleza. El rigidismo, el estatismo, el conservadurismo al fin y al cabo de una visión estructuralista de la cultura niega la posibilidad de un proyecto humanista. La humanización, concebida como progresiva conciencia de la libertad humana y de sus posibilidades de emancipación de todo dominio (natural o artificial), será una vana ilusión.

No son las estructuras las que definen al ser humano. Lo más característico de la especie humana es su capacidad de comunicación. La comunicación puede, ciertamente, cosificar y ser ella misma generadora de estructuras, pero, ante todo, la comunicación sirve a los individuos y a las colectividades para trascenderse, para lograr un espacio de comprensión más amplio, para superar las parcialidades y posibilitar nuevos espacios de acción y de reflexión. En este sentido, cabe hablar de un humanismo pluralista que no concibe al individuo sobre la base de su inserción en estructuras preestablecidas, o a las culturas como entidades aisladas que repiten arquetípicamente invariables estructurales, sino desde su capacidad constante de reformar esas mismas relaciones estructurales. La comunicación se muestra en la ciencia, en la filosofía y en el arte. Con la comunicación, los seres humanos rompen progresivamente las coacciones de las estructuras naturales y sociales, alcanzando una mayor conciencia de su libertad. No hay marcha atrás en la conciencia de la libertad. El mismo hombre que descubre estar sujeto a estructuras es quien imagina los modos de superar esas estructuras. El mismo hombre que se ve preso de lo preestablecido se lanza, en la aventura del conocimiento, a ofrecer nuevos espacios de vida y de pensamiento. La comunicación permite a los seres humanos salir de su

ensimismamiento, y permite a las culturas abrirse a la interacción recíprocamente fecunda. La comunicación está así en la base de todo progreso histórico, progreso que sólo puede consistir en la adquisición de un mayor espacio de realización y de liberación humanas. Los avances en el conocimiento y en las relaciones sociales son un testimonio del poder de la comunicación: han alumbrado un nuevo universo de humanismo, donde la ignorancia y las relaciones de dominio han ido cediendo el testigo al entendimiento y a la libertad. Toda nueva ignorancia y toda nueva relación de dominio son intrínsecamente coyunturales, porque en la comunicación reside la herramienta para superarlas constantemente.

La esperanza en la posibilidad de formar humanamente las estructuras preestablecidas es la esperanza en el progreso; es la esperanza en la humanidad. Es una esperanza firmemente enraizada en la naturaleza de la comunicación. La acción comunicativa establece un medio simbólico para que individuos y colectividades entren en contacto. La comunicación siempre establece un espacio que trasciende la parcialidad del individuo singular y de la colectividad o cultura singular. La comunicación es esencialmente superadora de parcialidades; es el espacio de lo universal. La comunicación es la esperanza del ser humano. Por ello, todo proyecto de humanización debe perseguir lo que Habermas ha llamado “una comunicación libre de dominios”, una comunicación donde sujetos y colectividades puedan expresar todas sus virtualidades, una comunicación que alumbré un espacio auténtico de realización. El humanismo pluralista, el humanismo que no obvia los resultados del análisis estructural sobre la manera en que la historia, la sociedad, la economía y la ciencia condicionan la comprensión de nosotros mismos; el humanismo que no pretende imponer a priori un concepto de hombre, asume la esperanza en un futuro más humano. El humanismo pluralista es así el humanismo de la comunicación, el humanismo que ve en la capacidad de comunicación la mayor fuerza del hombre. Comunicación que es incluso capaz de comunicar lo inconsciente; comunicación que es incluso capaz de identificar las relaciones estructurales; comunicación que está en la base de todo avance en el conocimiento. Conocimiento que es el instrumento de humanización por antonomasia, al ser un continuo generador de nuevos espacios de comprensión que permiten superar la parcialidad que necesariamente lleva a la paralización de todo progreso.

En el conocimiento como puerta hacia la humanización convergen las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. Las ciencias naturales y las ciencias humanas pueden contribuir de igual modo a posibilitar una mayor conciencia de libertad. Al suprimir las cadenas de la ignorancia y al tener un inherente poder de transformarse en técnica y en idea social, las ciencias naturales y humanas construyen el instrumento que no sólo materializa el ansia humana de realización, sino que edifica el escenario de una nueva comunicación, de una comunicación aún más libre de dominios: de una comunicación aún más humana. El fin de la historia no puede estar sino en la actualización de la infinita capacidad humana de comunicación. La ciencia, la técnica y el pensamiento (en cuanto fuerza que alumbró ideas que regirán el funcionamiento de la sociedad y la comprensión que tiene de sí misma), resultado por excelencia de la comunicación entre los individuos y las colectividades, entre las personas y las culturas, alimentan la esperanza de humanización y de lograr una naturaleza fraternal. El potencial deshumanizador de la ciencia, de la técnica y del pensamiento, puesto de relieve por tantos autores (sobre todo por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*) no puede esconder una evidencia fundamental: la comunicación nos permite ser conscientes de ese potencial deshumanizador, y la ciencia, la técnica y el pensamiento

impulsan la comunicación. Por tanto, todo potencial peligro de deshumanización que emane del conocimiento y de su aplicación sobre la naturaleza o sobre la sociedad no podrá eludir el juicio de la razón humana al que lleva la comunicación entre personas y culturas: no podrá eludir la capacidad crítica del ser humano como plataforma de avance y de progreso. Todo potencial deshumanizador no podrá sino dejar paso a un potencial humanizador, porque en la comunicación como esencia del ser humano está la llave de su libertad y del florecimiento de sus auténticas posibilidades de realización. El conocimiento como la obra más genuina de la comunicación no puede ser ajeno al crecimiento de la conciencia moral humana. En palabras de Noam Chomsky en *Reflections on Language*: “es razonable suponer que lo mismo que las estructuras intrínsecas de la mente subyacen en el desarrollo de las estructuras cognoscitivas, también el ‘carácter de especie’ provee el marco para el crecimiento de la conciencia moral, de la realización cultural e inclusive de la participación en una comunidad libre y justa... Hay una importante tradición intelectual que presenta importantes alegatos a este respecto. Aunque esta tradición se inspira en el compromiso empirista en el progreso y en la ilustración, creo que encuentra raíces intelectuales aún más profundas en los esfuerzos racionalistas para fundar una teoría de la libertad humana. Investigar, profundizar en y a ser posible establecer las ideas desarrolladas en esta tradición por los métodos de la ciencia es una tarea fundamental para la teoría social libertaria”.

La comunicación edifica un espacio de universalidad para el ser humano, y sólo una ética de la universalidad, una ética que tome conciencia de la universalidad como proyecto y que huya del egoísmo, podrá erigirse en ética auténticamente humanizadora. Las grandes tradiciones sapienciales, culturales y religiosas de la humanidad convergen en la formulación de una ética de la humanización, de una ética que permita que el verdadero potencial del ser humano, potencial de conocimiento y de libertad, resplandezca. Una ética que, sin caer en la ingenuidad interesada e ideológica que concibe un discurso de justificación que pretende hacer al sujeto individual único responsable de sus acciones y que pretende exonerar al sistema (social, económico, cultural...) y a sus estructuras de toda culpa en la falta de humanización, pero tampoco cediendo ante las presiones de una visión exclusivamente estructural, logre justamente sacar a relucir que sólo en una comunicación libre pueden aflorar las verdaderas posibilidades del ser humano, y que sólo en ella como medio y como fin, toda persona (sin distinción de género, raza, procedencia, religión o pensamiento) y toda cultura pueda expresarse, realizarse y, más aún, ser humanamente. Y esa humanidad humanizada a través de la comunicación entrará también en diálogo con la naturaleza física, con el mundo: “en lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podrá considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. Podemos (...) comunicar con la naturaleza, en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir lo menos que puede decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerla en ella como en otro sujeto” (Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*).

EL CONCEPTO DE LIBERTAD¹⁴³

Pocas ideas resultan tan fascinantes y enigmáticas como la de *libertad*. Casi todos los sistemas éticos y políticos nos prometen libertad. El progreso ha sido concebido como un crecimiento en nuestra conciencia de la libertad, y la felicidad consiste para muchos en el ejercicio de una vida libre, exenta de constricciones.

“*Soy libre*” significa que puedo orientarme según mis propios fines en vez de obedecer a una necesidad distinta de mí. “Soy libre” significa entonces que actúo como un sujeto, como un “yo mismo”: que yo me convierto en necesidad para mí mismo. Mi facultad subjetiva se vuelve ella misma nueva fuente de necesidad, o necesidad de sí misma, sin atender a causas externas que determinen su pensar y su obrar. En virtud de ello, la subjetividad se transforma, por así decirlo, en una nueva objetividad, o en objetividad para sí misma. Pues, en efecto, al decidir hacer algo según mi libre arbitrio, mi subjetividad se erige en una nueva causa, en una nueva forma de necesidad en el mundo, objetivamente dada y capaz de determinar el curso de los acontecimientos, como si se tratara de una fuerza inédita en la naturaleza, sólo que emanada de la conciencia reflexiva, cuyo poder deliberativo escoge —al menos hipotéticamente— cómo actuar. Así, la libertad emerge como la necesidad de un ser subjetivo que, en el ejercicio de su subjetividad, de su capacidad de tomar distancia con respecto al mundo y de elevarse como principio rector de sus acciones, obra con arreglo no a leyes fijadas por otros agentes naturales o humanos, sino al resultado de su facultad reflexiva. De esta manera, la libertad puede entenderse como el modo de ser propio de un ente subjetivo, que dispone de sus propias facultades intelectuales y sensibles para satisfacer los fines que él mismo ha determinado, separándose (al menos teóricamente) del mundo para alzarse él como su propio mundo¹⁴⁴.

Es por tanto en la posibilidad de determinar mis propios fines y de encauzar mi acción de acuerdo con ellos donde reside uno de los elementos fundamentales de todo concepto posible de la libertad humana. Pero en una naturaleza colmada de necesidad, ¿somos realmente libres? ¿Y si las leyes de la naturaleza permitieran la ilusión de la libertad, pero vetaran el cumplimiento de semejante sueño? ¿Y si la necesidad fuera la norma universal del mundo y la libertad tan sólo uno de los nombres que ella adopta?

Pensar en la libertad puede generar angustia, porque al hacerlo enseguida nos percatamos de la posibilidad trágica de que en realidad no seamos libres, de que todo haya sido determinado inconsciente y ateleológicamente por nuestro cerebro, por el

¹⁴³ Extraído de *El sentido de la libertad* (Taugenit, 2021), I, 5.

¹⁴⁴ Por supuesto, uno puede ser intelectualmente libre, en el sentido de poder concebir lo que desee, y estar sometido a necesidades materiales que en la práctica le impiden ejercer esa libertad, arrumbada así al espacio de su conciencia. La libertad a la que nos referimos afecta a ambas dimensiones, pero conceptualmente no importa que uno esté esclavizado corporalmente: siempre y cuando en su mente pueda reflexionar y ordenar las ideas según su propio criterio ya será “libre”, ya será sujeto y no podrá insertarse, ontológicamente, en la rasa objetividad del mundo. Será, eso sí, un sujeto mutilado, aunque no privado por completo de la base de su libertad, porque si subsiste la posibilidad de reflexionar, de “liberarse” de lo externo para convertirse en instancia supervisora de lo que nos rodea, ya está plantada en potencia la libertad de ejercer aquello que ha deliberado en el seno de su conciencia, por mucho que carezca de la fuerza para llevarlo a la práctica.

procesamiento de estímulos externos en unas redes neuronales que canalizan nuestras decisiones a través de marcos prefijados, no creados espontáneamente por nuestra voluntad. Sin embargo, y aunque para muchos se trate de un frágil consuelo, es preciso tener en cuenta que la naturaleza puede haberlo determinado todo en el cómputo global, pero no en los itinerarios específicos que conducen a ese destino ineluctable. Quizás no seamos fundamentalmente libres, pero sí ocasionalmente libres. El destino puede estar preestablecido por las leyes de la naturaleza, si bien no los trayectos concretos por los que podemos llegar a él. La suma de esas historias posibles de reminiscencias cuánticas desembocaría así en el mismo resultado, pero existirían diversas maneras de alcanzarlo sin violar las leyes universales de la naturaleza, por lo que habría abundantes formas de autodeterminarse incluso en el seno de una naturaleza presidida por una causalidad invencible.

Cómo se produce exactamente la transmisión de una decisión voluntaria a los órganos de nuestro cuerpo encargados de ejecutarla es algo que aún no entendemos. Descifrar minuciosamente los mecanismos de ese prolijo entrelazamiento de causas representa uno de los mayores retos científicos de nuestra época. Para los defensores del determinismo neural no hay misterio posible. Inspirados por las interesantes investigaciones de Libet sobre el papel de lo inconsciente en la toma de decisiones, en su opinión siempre existe algún tipo de estímulo antecedente que provoca una reacción electrofisiológica, con la consecuente transferencia de información a uno u otro miembro del cuerpo¹⁴⁵. No cabe ruptura de la linealidad causal, un trasunto de salto cuántico que quiebre la continuidad lógica. Todo obedece a una concatenación perfectamente orquestada de causas y de efectos, a una simetría entre estímulos y respuestas, que los asocia según una correspondencia prácticamente biunívoca. De acuerdo con este paradigma es indudable que “*Natura non facit saltus*”. Pero si admitimos la posibilidad de una voluntad auténticamente libre, de una voluntad que se determina a sí misma y que se erige en primer motor de una nueva cadena causal iniciada por su decisión, la motivación sólo puede provenir de ella misma, aun influida, ciertamente, por el juicio de

¹⁴⁵ Si en los '70 Libet demostró que el denominado “potencial de disposición” (*readiness potential*) en procesos de toma de decisiones era de 550 milisegundos, por lo que habríamos decidido hacer algo antes de ser conscientes de ello, en los últimos años John-Dylan Haynes y su equipo han conseguido ampliar la capacidad predictiva de nuestras decisiones volitivas a 10 segundos, al comprobar que el resultado de una decisión se había codificado en la actividad cerebral de los córtex prefrontal y parietal antes de que el sujeto lo hubiera advertido (cf. Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 11(5), 543-545). En cualquier caso, la controversia sobre el carácter de nuestras decisiones subjetivas de apariencia libre, y sobre si se encuentran o no enteramente determinadas por la actividad cerebral, está lejos de cerrarse. Los escépticos argüirán que una cosa es ser consciente de haber tomado una decisión y otra verbalizarlo. Cabe esperar que futuros experimentos neurocientíficos ayuden a descartar ciertas posibilidades para clarificar esta cuestión, trascendental no sólo para la filosofía, sino para la comprensión de nuestra naturaleza humana. Aunque saber si somos o no libres no tiene por qué alterar nuestro modo de vida ni nuestra organización ética y social (pues creerse libre es ya una manera de ser libre), sí que podría modificar sustancialmente nuestro concepto de nosotros mismos, y afectar profundamente a toda reflexión sobre el significado de nuestra existencia. Y, por qué no, a la larga podría entrañar grandes consecuencias sociales. Descubrir que la Tierra no era el centro del universo no tenía por qué trastocar, *a priori*, la forma de vida de la mayor parte de los seres humanos, pero con el paso del tiempo, y sumado a otros procesos culturales en marcha, acabaría por alterar no sólo nuestra visión del mundo, sino nuestra comprensión de nosotros mismos, y por tanto de nuestras formas de organización y de las instituciones (religiosas, políticas...) que las sustentaban. Que la neurociencia haya sido capaz de abordar cuestiones antes pertenecientes en exclusiva al terreno de la especulación filosófica es una buena noticia. No sólo enriquece el debate, sino que proporciona hechos cuya importancia los convierte en “puntos de no retorno” para cualquier discusión sobre la naturaleza y el alcance de la libertad humana.

la razón, por la fuerza de las emociones y por una anárquica miscelánea de estímulos ambientales. La última palabra ha de tenerla, eso sí, la voluntad. Una voluntad al menos indeterminada parcialmente: una *semivoluntad* si acaso, pero que dentro de un espacio de posibilidades puede introducir elementos de discontinuidad y determinar el estado del sistema en sus especificaciones, aunque quizás no en el cálculo global absoluto. Resulta sumamente complicado sustraerse a una lógica determinista. Implicaría elevar la voluntad humana a la categoría de causa primera incausada, como mágicamente desprendida de la secuencia previa de causas y efectos. Se trata de algo que sencillamente no podemos suponer, salvo en unos márgenes de autodeterminación restringidos por unas condiciones de contorno que, en el fondo, encauzarían toda decisión aparentemente libre por unas vías concretas, prefijadas, inexorables. Seríamos libres, si bien dentro de unas delimitaciones externas a nuestra propia libertad. Nuestra libertad apuntaría entonces a una necesidad antecedente y consecuente, por mucho que la conexión entre ambas no fuera lineal y evidente a simple vista.

Aunque la instancia última que tomase la decisión se diluyera en una multiplicidad de áreas corticales y de sistemas neuronales, tal que el correlato neural de la voluntad humana no pudiera atribuirse exclusivamente a una localización cerebral, todavía necesitaríamos (al menos conceptualmente) un *centro*, un núcleo decisorio, un primer motor que equivaldría a la propia voluntad. La ejecución de la orden podría distribuirse entre diversos sistemas, pero el acto en sí de tomar la decisión, la orden en cuanto tal, tendría que proceder de una fuente de normatividad que dirigiera el desarrollo de los procesos cerebrales ulteriores.

Regresa aquí la sombra de un sujeto trascendental kantiano¹⁴⁶, que se sobrepone incesantemente a toda tentativa de aprehenderlo mediante los elementos empíricos a través de los cuales exhibe su capacidad de obrar. Por supuesto, cabe diseñar un modelo que incorpore esa subjetividad trascendental en la circularidad misma establecida entre lo externo y lo interno: en la retroalimentación que acaece entre las causas extrínsecas a mi decisión y los centros de procesamiento cerebral de la información recibida de esos estímulos exteriores. La subjetividad que decide voluntariamente no se hallaría nunca *fuera* del proceso en sí. No se ubicaría en una región ignota del cerebro, en una especie de *alma* o de espacio puramente incapturable desde un punto de vista material, sino en la reciprocidad misma entre las determinaciones externas al ejercicio de la voluntad (lo que incluiría no sólo los estímulos ambientales, sino también mis condicionamientos genéticos y el aprendizaje adquirido y sedimentado en forma de memorias que me inclinan a tomar una u otra decisión: el peso, en definitiva, de lo dado con anterioridad a mi esfuerzo por emanciparme de lo dado) y la propia voluntad. Mi capacidad de autoafirmarme, o de autodeterminarme según una decisión libremente escogida por medio de la voluntad, residiría entonces en la *circularidad hermenéutica* misma que

¹⁴⁶ Según Wittgenstein, el sujeto es un *límite del mundo*. Sin embargo, en un mundo dominado por la conciencia, por la subjetividad, como el que postula el idealismo clásico, el objeto sería él mismo un límite. La frase “el sujeto es un límite del mundo” no tiene sentido si no es en un mundo predominantemente compuesto por objetos, donde el mundo se contempla como un conjunto indefinido de objetos y en cuyo seno el sujeto se alza como límite del objeto. En un mundo de sujetos, el límite vendría dado por los objetos, porque el objeto es límite para el sujeto. Estamos ante una relación binaria, y como tal más bien refleja un contenido trascendental en la acepción kantiana, por lo que se trata de una afirmación apriorística, de un modo de organizar formalmente nuestras categorías para proyectarlas al exterior, más que de un conocimiento efectivo del mundo.

introduce los factores externos en mi “cadena interna” de procesamiento, y que al hacerlo reelabora –o reinterpreta– lo externo, pues lo sitúa en mis propios canales de asimilación.

Parece fuera de toda duda que debe existir un mecanismo concreto, una sucesión causal que medie entre mi decisión y la transmisión de esa información a las áreas encargadas de procesarla. Esta necesidad explicativa nos sitúa frente a la idea de un detonante de la subsiguiente cadena causal. Para un determinista neural estricto, ese motivo es siempre externo a mí: un estímulo aferente, un impulso interno, una asociación entre estímulos... Para un dualista psicofísico, la chispa la enciende el alma, el *yo*, el centro irreductible que remite a la idea fuerte de subjetividad, a una instancia exonerada de cumplir con las leyes de la física y susceptible de iniciar desde cero un nuevo proceso de transferencia de información causal. Sin embargo, el alma es la organización funcional del cerebro, y estudiar el cerebro, fruto magistral de la evolución biológica, equivale a estudiar el misterio supremo de lo que nos hace humanos.

Uno de los mayores desafíos científicos de nuestro tiempo, rodeado de incalculables implicaciones filosóficas, consiste precisamente en esclarecer cómo y por qué nuestro cerebro nace equipado con la capacidad de formar ideas abstractas, como la de libertad. El progreso de la neurociencia no sólo socava el tradicional dualismo metafísico entre alma y cuerpo, sino en realidad cualquier otra forma de dualismo, también la funcionalista, con su separación entre estructura y función (división legítima en el plano epistemológico, pero no en el ontológico), o entre *hardware* y *software*, así como toda tentativa de concebir la información como una entidad de suyo, escindida enigmáticamente de su supuesto sustrato (cuando la información no es distinta de las propias estructuras cerebrales en su interacción constante con el ambiente, pues esa información no existe con independencia de los elementos materiales en los que se halla instanciada).

La conciencia, por su parte, puede definirse como la facultad de referir nuestras representaciones mentales a nosotros mismos. Se perfila, de hecho, como un sistema de referencia que se observa a sí mismo: como un sistema de autosupervisión. En este marco, el concepto se interpretaría como la representación de una representación, y por tanto como el lenguaje propio de la conciencia reflexiva o *autoconciencia*, que es la forma por antonomasia de la conciencia: más que “conciencia de objetos” (como podría ser un sistema de percepción altamente desarrollado, que elaborase representaciones complejas del mundo y de los estados internos de ese agente), una “*conciencia de la propia conciencia*”.

En su dimensión autorreferencial, en su capacidad de volver sobre sí misma, la conciencia resplandece como la habilidad más eximia de la mente humana. Esta posibilidad de remitir nuestras experiencias internas, el convulso mundo interior de nuestros estados mentales, a nosotros mismos, a una instancia subjetiva que se apodera de ellas y las supervisa como una especie de observador externo, dotado de mirada retrospectiva, constituye el mayor misterio de la neurociencia contemporánea. Cómo de un proceso neurobiológico, de la actividad inconsciente de multitud de entidades materiales coordinadas por la fuerza electromagnética, brota la experiencia consciente es una de las preguntas más apasionantes para la investigación científica, así como un magnífico estímulo para la curiosidad humana. Después de todo, la conciencia es la gran desconocida de este mundo, tan vasto y bello, y su estudio seguramente encierre los mayores tesoros de la ciencia universal.

El conflicto entre la aproximación meramente empírica a la subjetividad humana y su entronización en un invisible paraíso metafísico es claro. Quizás resulte irresoluble en términos rasamente conceptuales, al menos a falta de mayores evidencias experimentales. Con todo, no hay por qué descartar un modelo compatibilista. Incluso un examen puramente conceptual del problema nos permite comprender que la instancia subjetiva no tiene por qué contemplarse desde un paradigma dualista, como una fuerza inmaterial que interviene ocasionalmente en los sistemas causales de la naturaleza para introducir nueva información (la que procede de la mente, de la decisión voluntaria). Por el contrario, esa voluntad, esa plasmación de lo subjetivo en su vertiente decisoria (es decir, en su capacidad de autodefinirse prácticamente, mediante la acción), se nutre de los márgenes de indeterminación y de la multiplicidad de opciones de procesamiento que nos brinda la separación entre lo externo y lo interno, o entre lo dado por una instancia ajena a mí y los mecanismos de receptividad de esa información que yacen en mí. Pues más que en vencer la necesidad, ser libre consiste en reorientarla.

Al existir diversos canales de procesamiento, la información externa, o el conjunto de fuerzas impresas sobre mi voluntad que amenazan con decantarme inexorablemente hacia otra opción a la hora de decidir, reviste una mayor flexibilidad operativa. Salvo en decisiones que rozan el automatismo, donde la fuerza del estímulo es tan grande que difícilmente puedo resistirla, en un número significativo de escenarios cabe desarrollar un notable grado de espontaneidad en mis elecciones, precisamente a causa de los resortes de indeterminación, de la energía que he acumulado y que me permite independizarme parcialmente frente a la cascada de estímulos que me empujan hacia una u otra opción. *Yo*, es decir, la acción coordinada de ciertos sistemas neuronales en mi corteza prefrontal, no tengo por qué responder inmediatamente a esos estímulos, pues he ganado autonomía respecto de ellos. Ese *yo*, en cualquier caso, estriba en una sistematicidad, o en una integración funcional de circuitos neuronales¹⁴⁷. No se emplaza en ningún sitio, porque su esencia no radica en la espacialidad, sino en la sincronización de circuitos y áreas. Es tiempo más que espacio. Se revela como una síntesis, como una disposición de partes cuyas propiedades no se manifiestan en el orden espacial, sino en el temporal. Dado que lo espacial y lo temporal no pueden dissociarse a la ligera, es evidente que sólo una comprensión más profunda de cómo se entrelazan ambas dimensiones en el cerebro humano nos ayudará a esclarecer el gran misterio de la neurociencia: la naturaleza de la subjetividad.

Trazas incipientes de una libertad concebida como autodeterminación pueden percibirse en organismos vivos complejos, aunque no gocen de sistema nervioso tan desarrollados como el nuestro. Pues, en efecto, si asumimos la teoría de la evolución en su radicalidad, y no tememos extraer todas sus consecuencias filosóficas, debemos preguntarnos no sólo por el origen biológico de nuestra capacidad de ser libres, sino también por el papel que la libertad desempeña en la gran trama de la vida.

¹⁴⁷ “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, escribió Ortega. Sin embargo, esta frase no esclarece la naturaleza de ese *yo*. Más bien deberíamos decir que yo soy mi genética y mi ambiente. Ese *yo* al que se añade la circunstancia no es etéreo, no es un alma flotante en un cuerpo: es el resultado de una dotación genética particular. Por fortuna, si la filosofía suele quedarse en la superficie, la ciencia busca el fundamento más hondo de todo. Y en un sentido más profundo, el *yo* puede considerarse una integración de genética y ambiente, o de lo dado (también en el plano neurogenético) y lo adquirido mediante la experiencia. En lo que concierne al desarrollo del cerebro, esta última faceta adquiere enorme relevancia con la creación de nuevas sinapsis, es decir, de conexiones interneuronales que no han sido determinadas por la dotación genética del individuo, sino que responden a su interacción con el ambiente.

La complejidad, contemplada como la *irreductibilidad epistemológica* de un ente para cuya comprensión es necesario tener en cuenta diversos principios explicativos no identificables entre sí, por cuanto cubren distintas parcelas de inteligibilidad, permite una mayor gama de relaciones entre ese ser y su entorno, y entre ese ser y él mismo. Esta intrínseca variabilidad confiere una mayor flexibilidad en el comportamiento y, por tanto, una mayor capacidad para responder de modos distintos a las presiones ambientales. Aunque nunca se desvanezca por completo, la necesidad externa queda así aplacada por una necesidad interna, por una autodeterminación progresiva derivada de una mayor complejidad estructural y, consecuentemente, de una mayor complejidad funcional amparada en esa misma sofisticación estructural. La existencia de un número creciente de grados de libertad permite al viviente complejo desarrollar un mosaico más rico de conductas. Ya no se limita a reaccionar según un esquema primario de estímulos aferentes y de respuestas casi automatizadas. La relación entre lo externo y lo interno, e incluso entre lo interno y su propia “interioridad”, ya no viene determinada unívocamente. Ya no estamos ante una biyección perfecta 1:1 entre el sistema externo y el interno, entre el conjunto de objetividades dadas frente al viviente y el conjunto de sus posibilidades propias de determinación. La conexión se flexibiliza, y surgen distintas configuraciones potenciales que, si bien en el cómputo global satisfacen igualmente las leyes universales de la naturaleza, la necesidad invencible del cosmos, la “determinación fundamental” de la que ninguna criatura puede eximirse, en el plano local, en el subconjunto de ese gran conjunto que es la naturaleza, admite una diversidad de itinerarios, una *degeneración sistémica* que abre el horizonte de posibilidades de acción y de satisfacción de esa misma necesidad natural.

La libertad de un ser vivo puede así comprenderse como capacidad de autorregulación, de construcción de un mundo interno cada vez más complejo que se erige en “mundo frente al mundo externo”, frente al ambiente, pues cada vez tolera mayores grados de automovimiento de un viviente ya no sometido, inexorablemente, a los vaivenes ciegos de las fuerzas naturales. Semejante barrera de protección frente a lo externo (cuya plasmación más rudimentaria la encontramos en la existencia de una pared celular, de un límite entre el mundo externo y el mundo interno del viviente, entre su *Umwelt* y su *Innenwelt*) implica un mayor poder de autocontrol, de “autodefinición”, de autoafirmación frente a lo dado. Aunque, en términos estrictos, el viviente “no se ponga a sí mismo” en el mundo, pues su *posicionalidad* (sobre la que tan hondamente reflexionó Plessner) no es fruto exclusivo de una determinación propia, sino ante todo de la combinación de genética y selección natural, de un programa de instrucciones moldeado por la información que el ambiente transmite a esos mismos genes a través de la selección natural, puede decirse que con el desarrollo de sus capacidades latentes el organismo vivo alcanza mayores cotas de indeterminación con respecto al medio, precisamente porque dispone de un mayor espacio de posibilidades, de un “*autopoder*”, o poder referido a sí mismo, que lo emancipa, aun frágilmente, de la imperiosidad de responder inmediatamente a los estímulos procedentes del mundo.

Esta mayor complejidad estructural y funcional se traduce, metafóricamente, en la adquisición de una mayor “*energía de activación*”. Para suscitar una respuesta inmediata e irreflexiva, el estímulo debería franquear una mayor barrera energética (no en todos los órganos, ciertamente, como es bien sabido a propósito de los reflejos condicionados más básicos, pertenecientes a planos más elementales de acción). Por incidir en la analogía, el estímulo tendría que disponer de un mayor “potencial de acción” para desencadenar una respuesta automática en el ser vivo. El viviente más complejo

posee una mayor reserva energética, esto es, más autopoder acumulado, concebido como actividad referida a sí mismo, como proceso cuyo horizonte repercute sobre sí mismo. El viviente puede resistir mejor las presiones externas porque atesora una mayor reserva de “*autoposibilidad*”, no sólo en su dimensión de fuerza física, de mecanismo susceptible de contrarrestar el mecanismo que ahora le afecta, sino de “formalidad”, de información, de conocimiento como resorte que le permite anticiparse y sobreponerse al medio: en suma, de comprensión. Porque la información es la base de cualquier libertad hipotética, y un viviente capaz de formarse representaciones del mundo cada vez más complejas para, en último término, adquirir conciencia de sus propias representaciones no haría sino maximizar su conocimiento del medio y, por tanto, sus posibilidades de anticiparse a las presiones externas. Volveremos sobre esta cuestión al final del libro, cuando discutamos en mayor profundidad la importancia de la perspectiva evolucionista.

LA POSIBILIDAD DE UNA DETERMINACIÓN RACIONAL DE LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN CON ARREGLO A UN LÍMITE ASINTÓTICO¹⁴⁸

Si nuestra comprensión de la realidad y de nosotros mismos es intrínsecamente contradictoria, en el sentido de que la incompletitud de nuestro conocimiento presente nos sitúa ante hechos y principios que muchas veces somos incapaces de armonizar conceptualmente, sería iluso esperar que esculpiéramos, ya hoy, un sistema ético perfecto¹⁴⁹, aquilatado y libre de inconsistencias.

Por ello, los principios que gobiernen nuestra acción adolecerán siempre de ese mismo carácter contradictorio. Incluso podemos especular con la idea de que la incompatibilidad esencial entre las propiedades de completitud y consistencia en nuestros sistemas lógicos axiomáticamente establecidos (encapsulada en el teorema de Gödel, que despunta como una de las verdades más profundas descubiertas por la mente humana, y quizás como el fruto más relevante jamás cosechado en el ámbito del pensamiento puro)¹⁵⁰ nos aboca a la fatalidad de un horizonte perennemente irresuelto. Nunca podremos estar seguros de haber identificado *el conjunto definitivo*, la unificación de principios que nos permita entender no sólo el funcionamiento del mundo, el sistema conformado por las leyes de la naturaleza y por la causalidad material que de ellas dimana, sino también la orientación de nuestras acciones en el orden moral.

¿Cuál es entonces el criterio válido para juzgar la ética de una acción? ¿Dónde yace la fuente de la normatividad ética? ¿Cómo saber qué es lo correcto en cada caso?

A la hora de proponer un marco conceptual adecuado para examinar el problema de la determinación de los principios que han de guiar nuestras acciones, primero tenemos que definir la idea de razón, pues este portentoso instrumento estaría teóricamente

¹⁴⁸ Extraído de *El sentido de la libertad* (Taugenit, 2021), II, 2.

¹⁴⁹ El término *ética* alude preferencialmente a la reflexión sistemática sobre los fines de la acción humana, pero en general es intercambiable con la palabra *moral* sin que se produzcan diferencias conceptuales significativas. Por ello, no nos detendremos a examinar la distinción precisa entre ambas, para evitar posibles disputas meramente semánticas o, peor aún, trivialmente escolásticas.

¹⁵⁰ Estoy convencido de que el teorema de Gödel es el enunciado más profundo y significativo para la filosofía. La demostración de que existe una incompatibilidad intrínseca entre las propiedades de consistencia y completitud en los sistemas axiomáticos ofrece una perspectiva asombrosamente luminosa para examinar algunas de las creaciones más eximias de la filosofía universal. Tomemos el sistema de Hegel. El gran pensador de Stuttgart quiso la completitud. Anheló integrarlo todo, todos los reinos de la lógica, de la naturaleza y de la acción humana. Sin embargo, hubo de hacerlo a costa de sacrificar la consistencia, de asumir la contradicción y de albergar proposiciones mutuamente excluyentes, hasta el punto de elaborar una lógica dialéctica. Otros sistemas han descollado en el plano de la consistencia y han disipado exitosamente las sombras de la contradicción lógica, pero aun así son más pobres, menos brillantes, menos universales. ¿Qué elegiremos, consistencia o completitud? *Prima facie*, la consistencia es preferible; un discurso coherente antes que uno completo. No obstante, desde una perspectiva más fundamental podemos escoger ambas propiedades simultáneamente, aunque siempre dentro de un límite. Ni toda la consistencia necesaria ni toda la completitud posible, porque la realidad se sitúa a medio camino entre la posibilidad y la necesidad, o entre la diferencia concebible y la irrenunciable identidad lógica. El sistema perfecto, el conjunto articulado de proposiciones absolutamente consistente y completo al unísono, es un límite asintótico. Debemos tender hacia él, aun conscientes de que jamás podremos culminarlo. Por mucho que nos esforcemos, la curva nunca tocará el eje. La asimetría entre consistencia y completitud nunca podrá reducirse a cero.

encargado de esclarecer las reglas que debe seguir nuestra voluntad en la esfera práctica. La razón puede concebirse como una facultad del intelecto especializada en minimizar presupuestos cognitivos. Según este criterio de economía cognitiva, o sistema de parsimonia intelectual, que tanta fecundidad ha demostrado en el terreno del pensamiento puro (lógico y matemático) y del conocimiento científico del universo, una explicación será más racional que otra si logra justificar la misma información desde un menor número de premisas o proposiciones primitivas, tal que con el menor número de principios se muestre susceptible de abarcar, comprehensivamente, el máximo número de fenómenos¹⁵¹.

Así pues, la maximización del poder explicativo brillaría como la característica más importante de la racionalidad humana, e incluso de toda racionalidad posible. Cabe preguntarse si un proceso similar de racionalización podría conseguirse alguna vez en el dominio de los juicios morales, destinados a orientar nuestras acciones y por ello a trascender el campo del pensamiento puro para ofrecernos directrices sobre cómo comportarnos en un mundo que no nos brinda ningún faro externo nítido, ninguna señal inequívoca acerca del propósito al que debe dirigirse el obrar humano.

Desde la perspectiva filosófica basada en la reducción de presupuestos hasta su mínimo imprescindible, puede hablarse de un *mínimo moral*, relacionado con la simetría de atribuciones a otros sujetos de moralidad. Así, parece razonable aceptar que tengo derecho a actuar de acuerdo con mi propia ley, determinada autónomamente con arreglo al libre uso que yo haga de mi facultad racional, siempre y cuando esa acción sea compatible con las acciones libres de otros, *ceteris paribus*. Asumimos entonces un criterio de *homogeneidad formal*, mediante una atribución transparente y simétrica de legitimidades. Como no resulta racionalmente legítimo concebir asimetría alguna entre mi libertad de actuar y la de otros, admitir la mayor libertad posible para mí mismo discurre en paralelo al reconocimiento de la mayor libertad posible para el otro. La libertad se erige así en bien supremo, en el santo grial de la ética. Y dado que no es posible definir el valor de la virtud si no es en función de su utilidad individual —o psicológica— y social, ésta ha de subordinarse formal y materialmente al interés de la libertad, propia y ajena.

Lo que aquí establecemos es, por tanto, un principio racional, una generalidad lógica susceptible de expresión puramente formal, pero que involucra al menos un presupuesto, interpretado como un axioma. En él, los escépticos entreverán un residuo empírico: la libertad universal como bien, y en consecuencia como fin al que deben orientarse nuestras acciones y cuyo horizonte debe regular nuestros medios. Sin embargo, la libertad constituye un postulado, indemostrable empíricamente, si bien verificado por una experiencia interna de nuestra mente, que se percibe libre. Se sitúa así a medio camino entre lo racional y lo empírico, entre lo que concibo desde la pureza del razonamiento meramente formal y lo que palpo sensiblemente, aunque lo haga desde mi sensibilidad interna.

¹⁵¹ Si un fenómeno es intrínsecamente complejo e irreductible a un único esquema o a un solo fundamento, nuestro principio de minimización de presupuestos establece que, en la medida de lo posible, hay que buscar esa reducción epistemológica, pero no implica que debamos hacerlo necesariamente. La primacía siempre la ostentará la realidad, no el pensamiento. Aunque los esquemas lineales y simples sean preferibles, nunca hemos de sacrificar la verdad en aras de la simplicidad.

A diferencia de las tradicionales reglas de oro, incapaces de excluir la opción extrema de que alguien deseoso de autoinfligirse el mal (aquello que merma o destruye nuestra libertad) proyecte lícitamente sus intenciones sobre los otros, en nuestro planteamiento la libertad opera como presupuesto primario e ineludible. Se alza como el axioma irrenunciable dotado de mayor parsimonia formal, tal que incluso si yo quisiera libremente el mal para mí mismo no podría quererlo para otros, por cuanto dañaría su libertad, o sólo podría quererlo en la medida en que los otros transigiesen también a quererlo. Mi libertad siempre se reflejaría en el espejo de las libertades ajenas, por lo que ni siquiera el rechazo de mi propia libertad me autorizaría a obligar a otros a rechazar también sus propias libertades.

En este esquema, la normatividad sólo puede proceder de la libertad, o autodeterminación en el obrar, guiada por la razón, que es un principio de parsimonia intelectual, de suficiencia explicativa, de manera que juzgue subjetivamente como correcto aquello que objetivamente implique un menor número de presupuestos en lo que atañe a la relación entre mi libertad (entendida como mi capacidad de buscar un fin propio en una situación concreta) y la de otros. Se trata así de alcanzar el óptimo entre mi obrar autodeterminado y el obrar potencial de otros sujetos en circunstancias análogas. Es, por tanto, en la *generalizabilidad* de mi acción donde reside su índole ética: en la posibilidad de extenderla a otros sujetos de acción en circunstancias similares, sin pérdida de generalidad; o, de otro modo, el carácter ético de una acción estriba en la *intensidad conceptual* de la regla que preside mi obrar libre, en su capacidad de partir del mínimo número de principios (y, en consecuencia, del principio más general posible) sin comprometer la *extensión potencial* de esa misma acción libremente elegida. La universalidad y la necesidad de este sistema ético sólo pueden entonces contemplarse como límites extensivo e intensivo respectivamente, y por ende como proyecciones asintóticas, mas no como actualidades.

Si lo observamos con mayor atención, estamos ante un principio dúplice, dado que presenta una doble vertiente: intensiva y extensiva, o relacionada con la libertad como posibilidad de desarrollo individual y con la libertad como posibilidad de desarrollo ajeno, esto es, con la profundidad de esa libertad en cada sujeto y con la universalidad de esa libertad en una comunidad humana. Semejante dualidad, irreducible a una unidad más primaria por mucho que emane de un principio singular (la libertad), no hace sino remitir a nuestra condición de seres sociales. Y al igual que me percató de mi exigencia racional de libertad subjetiva, tan pronto como reconozco a otros sujetos éticos sólo puedo concederles una misma demanda lógica de libertad. Este problema guarda estrecha afinidad con la dificultad filosófica de probar la existencia de otras mentes, sobre cuyo examen siempre se cierne el abismo solipsista. Carezco, empero, de argumentos contundentes para no admitir su existencia, pues o cuestiono la veracidad de lo que me muestran mis sentidos o deberé aceptar que esos sujetos exhiben las características lógicas de los sujetos racionales (propiedades, por otra parte, a las que sólo puedo haber llegado en diálogo con otros sujetos racionales, cuya existencia he tenido que presuponer).

Lo cierto es que en cuanto admito la existencia de otras mentes, éstas han de disfrutar de una posición tan filosóficamente primordial como la que yo predico de mi propia mente, de mi propia autoconciencia, fundamento subjetivo de mi libertad. Por ello, me veo en la necesidad de conjugar mi libertad con la libertad de otros, o con la libertad tomada en clave colectiva, pues sería inconsistente que yo me considerara libre por disponer de una facultad racional y que negara esa misma categoría a otros sujetos

racionales. Retorna aquí la tenaz sombra del imperativo de simetría, o de homogeneidad formal en nuestras atribuciones, cuya pureza lógica adquiere los visos de *transitividad* a la hora de asignar una propiedad –la libertad– a sujetos que satisfacen los mismos requisitos conceptuales, porque la cadena de atribuciones tiene que ser parsimoniosa y consistente. Pero, en cualquier caso, este dimorfismo brota de una misma raíz, que es la libertad humana. Es su inserción en un cuerpo social lo que la aboca a sobrellevar una dialéctica ineludible entre unidad y dualidad, disyuntiva que parece apuntar al dilema metafísico más hondo entre unidad y multiplicidad.

El desafío de ejercer la libertad de tal manera que pueda atribuir su posibilidad a otros sujetos, para que mi libertad resulte universalizable, establece un vínculo profundo y duradero con la idea de *solidaridad*. De la exigencia de simetría lógica entre mi libertad y la de otros emerge un espacio conceptual nuevo para entender la esencia de la libertad. La libertad ya no puede contemplarse sólo desde sí misma. Ahora demanda una nueva clave interpretativa, una libertad ya no unilateral, sino una libertad libre. Esa libertad no puede recluirse en su propia autodeterminación, volcada exclusivamente sobre el despliegue autónomo de las posibilidades del sujeto. No puede cerrarse sobre sí misma. No puede ser, como escribe Quevedo a propósito del amor,

*“Una libertad encarcelada,
que dura hasta el postrero paroxismo,
enfermedad que crece si es curada”.*

Es precisamente en la capacidad de verter nuestra potencialidad libre hacia un horizonte mayor que ella misma, hacia un auténtico crecimiento ontológico, donde reside la superación de una libertad que se convierte en solidaridad. Y lo hace de forma libre, pero “forzada” por un imperativo lógico, en virtud de la misma razón que fundamenta la propia autoconciencia de nuestra libertad. Si gracias al pensamiento racional, a la reflexión con arreglo a principios e inferencias, nos damos cuenta de que somos libres, es esa misma facultad cognitiva la que nos revela la dependencia intrínseca entre nuestra libertad y la de otros. Sería por tanto patentemente irracional que me considerara a mí mismo libre, pero negara esa atribución a otros sujetos poseedores de las mismas características que yo, y por ello partícipes de los mismos elementos que encapsulan la singularidad humana.

Esta entrega libre de la libertad a un horizonte que la libere de sí misma, al horizonte de la solidaridad, al horizonte creativo de una libertad que se amplía, cuestiona y trasciende, no es óbice para sostener que debe existir un imperativo más firme, cuya eficacia causal no se apoye únicamente en la libre disposición del sujeto. Ciertamente, la grandeza moral de una persona resplandece cuando está preparada para sacrificar sus intereses en el altar de lo que es justo, pero no basta con la buena voluntad. La nobleza de espíritu es el bien más valioso y admirable que puede bendecir a una persona, pues la inclina insistentemente a la rectitud en el obrar, frente a una voluntad tantas veces oscilante y débil. Esta connaturalización con el bien nimba un alma honesta. No obstante, si la exigencia racional nos obliga a ser libres en función del derecho de otros a disfrutar de una libertad dotada de al menos idéntico vigor, tiene que existir un mecanismo más robusto que nos impida abusar de nuestra libertad.

Es aquí donde la comunidad política y las leyes que de ella emanan cobran una importancia neurálgica. Subjetivamente, ni el más virtuoso de los individuos es lo suficientemente constante como para actuar siempre en libertad y al mismo tiempo garantizar que su libertad pueda atribuirse a otros *ceteris paribus*. Es necesaria una instancia externa que regule las atribuciones de libertad, a fin de que la libertad de unos no se convierta en la esclavitud de otros. Con frecuencia, este requisito conducirá, inevitablemente, a una limitación de la libertad individual en aras de la preservación y promoción de la libertad ajena, porque es moralmente deseable aquello que refuerza nuestra humanidad individual sin menoscabar la colectiva. Pero este asunto incumbe más a la teoría política y a la filosofía del derecho que a la ética propiamente dicha. Aunque no puede ocultar la dimensión social de la libertad humana, la ética la aborda desde un ángulo más bien subjetivo, desde la mente del sujeto que podría o no actuar moralmente, para examinar sus condiciones lógicas de posibilidad y la justificación racional del obrar ético.

Vemos así que el obrar ético coincide con el obrar justo, dado que la justicia consiste en la atribución simétrica de legitimidades entre sujetos. La justicia es un sinónimo de la racionalidad. Ser justo es ser recto en nuestro juicio, lo que implica ser racional. Como hemos propuesto antes, desde una perspectiva lógica lo racional equivale a lo parsimonioso, tal que pueda justificar el máximo de información con el mínimo de presupuestos. En lo que respecta a la naturaleza del obrar moral, la aplicación de este principio de economía cognitiva lleva a concebir lo justo como el fin legítimo, como aquello que debo hacer porque cualquier otro agente racional que obrase con rectitud debería también practicarlo en esas circunstancias. Lo bueno, lo justo y lo simétrico convergen entonces en el horizonte de la objetividad. La conciencia éticamente recta dirige su libertad al fin bueno, al fin justo, al fin simétrico; es aquella cuya libertad se orienta no anárquicamente, sino armoniosamente, según un juicio que trasciende esa situación particular para columbrar un espacio de universalidad posible. El obrar ético amanece, en definitiva, como el obrar libre que se refleja en el espejo de las otras libertades, y por tanto como el obrar libre y racional.

Pero frente a la obediencia a un precepto opresivo e inerte, el imperativo ético de la libertad se presenta como necesidad de crearse a uno mismo, de enaltecerse mediante la propia libertad a un ámbito de nuevas posibilidades de autoafirmación. Es el desafío de ser libre para ser aún más libre, para crearme sin temor, y para armonizar mi libertad con la de otros a través de nuevos caminos. Mas no por medio de reglas asfixiantes, mecánicas, tan pretenciosamente objetivas que en realidad nos vacían de cualquier vestigio de subjetividad y nos convierten, como denunció Nietzsche, en un rebaño a las órdenes de los inventores de esa moral, cuyas disposiciones a menudo brotan de la arbitrariedad más palmaria, de la voluntad de poder de quienes sólo ambicionan pastorearnos. La moral propia de un espíritu libre y creador ha de ser capaz de conciliar y de elevar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre la libertad y la razón, a fin de ampliarlas, de impulsarlas hacia el inagotable futuro. Una libertad engrandecida por la razón y una razón renovada por la libertad, es lo que busca el obrar libre y creador, no la sumisión a preceptos establecidos por quienes tampoco conocen la esencia de la verdad moral ni el alcance de mi posibilidad creadora.

La excesiva generalidad formal de mi principio rector me apremia a contrastarlo de continuo con la realidad, a someterlo a una dialéctica constructiva de validación para ponderar su auténtico significado más allá de su enunciación meramente teórica. Así, el

principio de parsimonia intelectual puede conducirme a obrar según lo que yo crea conveniente en un contexto, y por ende según lo que yo juzgue como útil o agradable en una coyuntura específica. No obstante, en otras ocasiones salta a la vista que deberé actuar contra mi propio interés o contra el interés de aquéllos por quienes siento algún tipo de apego, si un juicio racional desapasionado, objetivo, fundado sobre el menor número de premisas, me dicta con claridad que el bien razonable, aquél que atribuye a la libertad ajena tanto valor como a la propia, no responde a mi utilidad inmediata.

En el famoso ejemplo de una persona que se ve forzada a mentir para no delatar a un inocente ante un opresor, lo correcto éticamente es no decir la verdad, porque el principio de beneficiar a un inocente frente a su verdugo es más general, irreprochable y parsimonioso (y por consiguiente más universalizable) que el de confesar a todo interlocutor lo que es verdadero. En ese escenario, encierra un mayor bien para la libertad humana no decir la verdad que hacerlo. Ello no significa que la mentira deba preferirse a la verdad. Es siempre mejor ser esclavo de la verdad que de la falsedad, y de la honestidad que de la mendacidad, pues es siempre mejor tener como referente la norma suprema de la realidad que su negación.

Aun así, la supremacía que otorgamos a la libertad en nuestra formalización de la ética implica que ha de existir al menos un bien por encima de la verdad, una teleología que debería atraer nuestras acciones más que la propia y abrumadora fuerza de la verdad. ¿Cómo es esto posible? Entre otras razones, porque difícilmente podemos concebir un caso en el que la verdad no contribuya a la afirmación de la libertad (e incluso si fuera verdadero que no somos libres, saberlo nos liberaría del autoengaño). Puedo llegar a creer que ignorar ciertos datos científicos me hace más libre frente al conocimiento y la naturaleza, pero en realidad me somete a una esclavitud aún más oscura, pues me convierte en rehén de la ignorancia. Sólo en casos excepcionales, como el ejemplo que hemos mencionado, la confesión de una verdad en un momento dado ha de subordinarse a su ocultación provisional, si bien en un futuro, tan pronto como la situación de peligro objetivo para ese inocente haya sido superada, deberé, en efecto, decir la verdad. La justificación es clara: si no lo hago, ni yo ni el resto podremos alcanzar la libertad, o la clase de libertad que adquiriremos se sostendrá en pilares demasiado débiles, como el enmascaramiento de la información. Se trata, por tanto, de un aplazamiento necesario de la verdad en aras de la libertad presente, pero no de un sacrificio absoluto de la verdad, algo inasumible para quien tenga la libertad como fin último, porque nada nos dignifica y enaltece tanto como conocer la verdad y difundirla.

Como señalaremos más adelante, incluso quienes consagran el imperativo categórico como principio supremo del razonamiento ético tienen como horizonte moral el bien del género humano; mas no un bien abstracto, absolutamente enajenado de cualquier relación formal y material con el hombre como fin puro por antonomasia, porque el bien es siempre la libertad humana en su intensión y extensión máximas (la mayor y más profunda libertad individual para la totalidad de los individuos).

La universalización de la libertad en cuanto que bien supremo se perfila como una proyección hacia el infinito, aun cuando semejante ideal, arrojado hacia un perfeccionamiento inagotable, nunca pueda realizarse completamente en un momento histórico dado. Sin embargo, este inherente estado de indefinición nos ofrece la posibilidad de *autocrearnos*, de ser verdaderamente libres. Si la libertad es el principio supremo del razonamiento moral, y si el equilibrio óptimo entre libertades rubrica la

excelencia de un sistema ético, debo ser libre de pensar yo también, como individuo y como miembro de una comunidad humana, qué significa ser libre en estas circunstancias, en el *hic et nunc* de la historia, en el carácter irrepetible de mi mundo, aun ligado, ciertamente, a las constantes que delimitan lo humano en cuanto tal.

Enfrentado a esta indeterminación teórica y práctica, ¿cómo puedo saber de qué modo he de actuar en cada caso? ¿Existe alguna cláusula cuantitativa, algún algoritmo que me indique en qué situaciones debo obrar contra mi propio interés?

No hay un programa de instrucciones universal que nos informe sobre cómo comportarnos éticamente en cada momento. De haberlo, deberíamos entonces preguntarnos si en verdad podríamos ser éticos, pues estaríamos compelidos a actuar de una manera rígida e inexorable, en virtud de unos principios no establecidos por nosotros, por nuestra libertad de razonar, sino por una fuente externa. Si no puede existir ética allí donde no hay posibilidad de obrar libremente, y por tanto de responder por nuestras acciones, la creación de sistemas éticos se presenta como una tarea indefinida, intrínsecamente inconclusa. Nos conmina a conjugar lo permanente con lo variable, o el núcleo ético fundamental que atribuimos a todo ser humano, sin atender a espacios y a tiempos, con la perentoria capacidad de innovar, de buscar no sólo nuevos principios, sino también nuevas aplicaciones de esos mismos principios.

Así pues, todos estamos llamados a ser productores solidarios y creativos de valoraciones éticas, en vez de consumidores pasivos de juicios ajenos. Como maestros imprevistos en el cálculo de probabilidades bayesianas, tenemos que aprender a inferir razonablemente desde unas condiciones de partida. Muchas de ellas no sólo no nacen de nuestras elecciones, sino que de hecho dificultan enormemente nuestra posibilidad de elegir libremente. Inferir entraña identificar, en unas condiciones, los medios que más contribuyen tanto al respeto como al desarrollo de la libertad humana, y concomitantemente del horizonte de posibilidades del individuo. Este último, al depender de modo indisoluble del horizonte de posibilidades que incumbe a los otros sujetos éticos, descarta *ex hypothesi* las posibilidades negativas, o constrictivas de la libertad ajena; aquéllas que destruyen y no crean.

Dado que aquí aludimos a la ética de una acción y no a su legalidad, difícilmente descubriremos las codiciadas enseñanzas morales en las normas sociales vigentes dentro de una determinada comunidad política. Cumplirlas es una obligación ciudadana, cuya infracción conlleva sanciones, pues una ley carecería de efectividad sin un mecanismo coercitivo, sin una capacidad real para imponerla, sin un poder socialmente constituido que velara por su cumplimiento a través de unos procedimientos formales de aplicación (y es en la armonía entre lo formal y lo material donde se decide la calidad de un sistema de leyes). Sin embargo, lo ético trasciende el ámbito de los imperativos legales, normas que, por otra parte, no sólo cambian con frecuencia, según la voluntad de los agentes políticos y la solidez de los principios culturales aceptados, sino que han cristalizado a menudo en reglas estruendosamente inmorales, que no pueden haber brotado de una razón evaluada en clave universalista e inclusiva. Como recoge la aguda sentencia latina "*Ubi societas, ibi ius*", todas las sociedades han necesitado leyes, por rudimentarias que hoy se nos antojen; códigos tácitos o explícitos destinados a regular la coexistencia entre sus miembros. Tan pronto como traspasamos un umbral organizativo básico y erigimos comunidades complejas, la bilateralidad no basta para resolver acuerdos y conflictos que afectan, directa o indirectamente, al resto de los integrantes de ese *corpus* social. Surge

así, progresivamente, una concepción de la justicia, interpretada ya no como la mera facticidad que nos depara nuestra condición de seres naturales, habitantes de un mundo donde prepondera la ley del más fuerte, sino como la posibilidad de diseñar sistemas de reglas tendentes hacia un cierto grado de simetría en las atribuciones de unos respecto a otros.

La ética es el resultado de la capacidad de creación de sistemas de pensamiento que nos confiere la propia naturaleza, fuente primordial de la que se originan nuestras habilidades intelectuales y, en último término, nuestra imaginación y nuestra razón. Hablamos, en este caso, de sistemas de pensamiento *in abstracto*, pero referidos a la *praxis* concreta de un sujeto libre y racional, que ha de justificar el uso de su libertad no desde la mera facticidad, sino desde un uso de la razón como reducción de presupuestos: *de iure* y no *de facto*. Así, la máxima universalidad de nuestras acciones, aquélla que garantice su máxima objetividad y por tanto su máxima racionalidad, se presenta como el *límite asintótico* de una propensión hacia la formalidad pura en un ser que no se guiaría por intereses particulares, sino que lograría una armonía plena entre lo particular y lo general en el pensamiento y en la acción. Constituye, no obstante, una tendencia pura, un ideal expresado formalmente, cuya concreción exige tomar conciencia de la incompletitud que restringe inexorablemente el alcance de nuestros sistemas de pensamiento, siempre constreñidos a un contexto histórico y cultural.

Kant intentó eliminar todo componente empírico en la determinación de la validez de nuestros juicios morales. Quiso encontrar principios puramente *a priori*, tan destilados que se hallasen exentos de ingredientes materiales y sólo se sustentaran en la universalidad formal de una razón que no puede confinarse a las particularidades de lo sensible, pues remite a un *mundus intelligibilis*, a un orden nouménico y no al orden fenoménico de la naturaleza. Lo nouménico desembocaría así en un reino universal de fines frente al reino de la naturaleza: en la libertad frente a la necesidad.

El concepto de reino de los fines resplandece como una de las aportaciones más bellas del filósofo de Königsberg, y como uno de sus mayores legados para el pensamiento universal. Sin embargo, su ingente esfuerzo intelectual sólo puede interpretarse como un encaminamiento indefinido, como una tendencia asintótica (pues, al igual que la función $1/x$, sólo tocaría los ejes en el infinito) hacia la formalidad pura, hacia el espacio intacto de un ideal susceptible de sobrepasarse sin término a sí mismo. Así, en vez de volverse mismidad, clausurado trágicamente sobre su propia y acabada esencia, se revela capaz de abrirse a su inagotable posibilidad de superación, a su interrogación y autotranscendencia perpetuas: a su condición de posibilidad pura, que siempre ha de afirmarse ante cualquier realización efectiva. De este modo, emerge como un límite infinito hacia un estado de perfección moral, fruto de una perfección racional, donde sería incluso posible contemplar principios superiores de la razón, más profundos que los ahora conocidos (al menos si hubiéramos ascendido a un nivel superior y más floreciente de racionalidad, o más bien a una ampliación de nuestra racionalidad presente).

Presenciamos de esta manera una orientación *utópica* de la razón moral como límite asintótico hacia una convergencia plena entre completitud (interpretada aquí como capacidad de justificación de todos los casos, y por ende como la posibilidad de que nuestro sistema de categorías y principios morales cubra todas las situaciones y pueda entonces ser máximamente extenso, o *universal*) y consistencia (o ausencia de

contradicciones lógicas, que proporcionaría a ese sistema de categorías y principios la máxima intensidad conceptual).

EL CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ, LA LEY MORAL EN MÍ¹⁵²

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”

(Immanuel Kant, 1724-1804)

La historia de conocimiento manifiesta la fascinación constante del ser humano por todo cuanto le rodea. Cada respuesta siempre ha inaugurado un nuevo y vívido interrogante, cada logro ha abierto un desafío no presagiado y cada sistema de pensamiento ha suscitado visiones del mundo hasta entonces ignotas. Pero la perplejidad ante el mundo, la historia y el hombre persisten. Y no creo que nadie haya sido capaz de resumir en qué consiste esa sutil mezcla de admiración y de crítica mejor que Kant: estriba en mirar a lo alto y divisar un cielo estrellado sobre nosotros, y en atisbar lo profundo y contemplar una ley moral en nosotros. Las estrellas brillan, centelleantes, sobre nuestros frágiles cuerpos, al igual que la llama de la moral arde en nuestro interior. El anhelo de entender el fulgor de esos astros rutilantes nos ha hecho crear las ciencias de la naturaleza, y la antorcha de la moral nos conduce a la filosofía, la ética y la reflexión social, así como al arte, espejo de cuanto deseamos.

Kant personifica la quintaesencia del proyecto de la Ilustración, caracterizado por la confianza en la racionalidad humana, la noble ambición de difundir el conocimiento y la tolerancia. La ética del imperativo categórico constituye una de las construcciones más bellas que ha legado el genio humano: actuar siempre de tal modo que la máxima de nuestras obras pueda convertirse en una ley universal en un reino universal de fines. Un canto a la esperanza en la fraternidad humana, un himno a la solidaridad y una denuncia permanente del egoísmo. Una ética, en definitiva, de lo universal por encima de lo particular. Una ética en la que el ser humano no puede menos que aspirar a ser siempre tratado como un fin y nunca como un medio, como un legislador supremo en el reino eterno de los fines.

Y junto con esa sublime reflexión moral, que no ha podido dejar indiferentes a las generaciones posteriores al filósofo de Königsberg, la sorpresa ante el cielo estrellado se traduce en Kant en una fe enhiesta en la capacidad de las ciencias para desentrañar los misterios del mundo. Su pensamiento parte de la honda admiración ante los éxitos de la empresa científica de la humanidad, ante los triunfos de Galileo y de Newton, y estoy seguro de que, de haber vivido Kant en nuestros días, su filosofía habría comenzado con una apreciación análoga de los hitos jalonados por Einstein y por Heisenberg, por Darwin y por Mendel, por haber desentrañado la estructura del ADN y haber secuenciado el genoma humano. No hay ingenuidad ni utopismo vago en el sueño ilustrado de Kant, que gravita en torno a la primacía del conocimiento, de la razón y del amor entre los seres humanos por encima de las pasiones que separan y no unan, que esclavicen y no liberen. Hay un profundo realismo en lo que verdaderamente nos configura como seres humanos: el diálogo, la tolerancia, el infinito deseo de aprendizaje. Con la ciencia, la

¹⁵² Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

humanidad ha configurado un mundo de esperanza y ha mejorado las vidas de millones de personas. Con la ética hemos sentado las bases para que el progreso que propician las ciencias sea auténticamente humano. Si con la ciencia nos hemos aventurado a escrutar lo que nos es externo, lo que trasciende nuestra subjetividad y se nos presenta como una realidad distinta y ajena (el mundo físico, la biología humana, el universo de las formas matemáticas...), con la ética, y con todo lo que de ella se nutre o a ella alimenta, el ser humano se ha fijado el sempiterno cometido de humanización del mundo natural y del orbe social. Todo conocimiento representa un acto de humanización: interpretamos la realidad según las categorías exigidas por la inteligencia humana; adecuamos lo objetivo al horizonte de nuestra subjetividad. De esta manera, no nos hemos limitado a asumir sin más los contenidos procedentes de las ciencias naturales, sino que hemos pretendido integrarlos dentro de un proyecto de expansión de la vida y de la condición humana. Una humanización, en definitiva, de la naturaleza y de la sociedad, para que puedan aflorar nuestras auténticas posibilidades.

La frontera entre lo trascendente, entre el cielo estrellado que brilla sobre nosotros, y lo inmanente, la ley moral que clama dentro de nuestros corazones, viene dada por el poder humano de conocer y de amar: nos es dado conocer y amar lo que subsiste sobre nosotros y lo que yace dentro de nosotros. Con el conocimiento unimos el mundo de la exterioridad y el de la interioridad. Con el amor convertimos cuanto nos rodea, así como lo que reside en nosotros, en enunciado fraternal. La divisoria, en suma, entre lo trascendente y lo inmanente es la esperanza humana en lograr ese reino universal de fines en el que convergen naturaleza y libertad. Es el destino de la historia como encaminamiento hacia una progresiva, gradualmente acrecentada, conciencia de nuestras aptitudes, de nuestra autonomía y de nuestro entendimiento. Conforme avanza la historia apreciamos, ciertamente, contradicciones aparentemente infranqueables, virtualidades y carencias más que flagrantes, pero seguimos elevando nuestra irredenta imaginación al cielo estrellado sobre nosotros, y no desistimos de escuchar la interpelación de la ley moral que en nosotros vibra. Nos afanamos en buscar la respuesta al improrrogable interrogante por nuestro lugar en el universo y por el porqué de las cosas, y con el diálogo, la reflexión y la permanente inquietud intelectual y ética nos vamos haciendo más humanos, más libres y fraternos. Ojalá sea siempre así, y nunca se canse el hombre de ser hombre, agobiado por la agónica lasitud que impone la evidencia del inexpugnable mal, de la áspera injusticia y del amargo sinsentido, sino que tenga siempre presente la perspectiva de un orbe distinto y de una humanidad más humana, capaz de extasiarse al contemplar el irisado cielo estrellado y al escuchar la reveladora voz de su conciencia moral.

RELIGIÓN Y SENTIDO

DIOS COMO PREGUNTA¹⁵³

La historia de las religiones, al menos en Occidente, es la historia del gozo y de la tragedia, de la grandeza y de la miseria, de lo más bello y de lo más horrendo: una historia de santidad y de crimen, de libertad y de intolerancia.

La historia de las religiones es, en definitiva, la historia de los hombres y mujeres que a lo largo de milenios han buscado respuestas a sus interrogantes más profundos. Siempre he considerado la religión como una expresión legítima de ese constante preguntar que define el ser humano. Pero nunca la he considerado la única vía legítima. Filosofías, sistemas de pensamiento, culturas diversas..., pueden actuar como sustitutos o, en mi sincero juicio, como complementos necesarios a la religión en cuanto tal.

Si queremos un mundo que aspire a progresar, a superar a lo anterior, a hacer en muchos casos borrón y cuenta nueva para abrir horizontes totalmente genuinos de reflexión y de apertura; si queremos un mundo más humano, más esperanzado en las posibilidades del ser humano y en sus logros efectivos, donde las ideas dominantes sean las de fraternidad y solidaridad, que adquieren fuero en instituciones y civilizaciones, hemos de repensar la religión.

Actualmente, la religión está de moda. No en cuanto que convicción o práctica, sino como objeto de interés y de curiosidad. En Occidente asistimos al auge de religiones y de espiritualidades de procedencia oriental, al surgimiento de sectas y de grupos inspirados en la *New Age*, a una relativa revitalización del Cristianismo en amplios sectores de América..., pero también a la decadencia más dolorosa y sonora de lo religioso en Europa occidental, la que antaño fuera promotora de evangelizaciones en todo el mundo.

Y es que, en efecto, el hombre de nuestros días se plantea interrogantes nuevos, pero en el fondo análogos a los de sus antepasados. Si las religiones quieren tener sentido hoy y sobrevivir, escapar del frío sótano en que se encuentran ahora, sumidas en la desesperación de la sangría imparable de fieles y de la pérdida de confianza, deben replantearse su papel, su origen y sus fines. Las religiones no pueden aspirar a constituir la única vía de expresión de la pregunta que define al ser humano, el único canal para nuestras ansias y anhelos de algo que nos trascienda. La pluralidad, que existe entre ellas mismas y más aún entre las formas culturales de la Humanidad, exige hoy meditar con seriedad, con rigor pero con apertura de mente, el papel de la religión.

¿Por qué tomar al hombre de nuestros días como referente? Ciertamente, casi todas las religiones tienen como fundamento acontecimientos supuestamente históricos que, en cualquier caso, representan la fuente de la que manan sus tradiciones y sus creencias. En este sentido, toda religión posee una aspiración suprahistórica, afirma ser independiente del decurso histórico y se enorgullece de basarse en lo pasado para, desde ello, mirar al futuro. Una religión comprendida sólo desde esa óptica es incapaz de asimilar el moderno concepto de progreso, la convicción de que es el hombre quien hace

¹⁵³ Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

la Historia y el futuro, y de que el pasado no tiene por qué determinar el futuro, sino en todo caso iluminarlo. Las religiones deben esforzarse por desarrollar una teología de la Historia y del tiempo que integre lo tradicional con lo progresivo, lo originario con lo dinámico, porque, en realidad, no hay más tiempo que el ahora, y en cada ahora se resume todo lo pasado y se comienza todo lo futuro.

Pero, más aún, las religiones deben plantearse qué imagen de Dios transmiten al hombre. Un Dios que funcione como una respuesta a todos los problemas e interrogantes de la Humanidad, un Dios que no deje resquicio para la duda y que sólo ofrezca seguridad, intelectual y práctica, no puede ser el Dios del Amor del que hablan tantas confesiones.

Urge, en suma, llevar a cabo una revolución en lo religioso, que nos ofrezca un Dios-pregunta y no sólo un Dios-respuesta: no un Dios que responda a todos los enigmas de la Ciencia y del intelecto (desde el origen del Universo hasta la Evolución, desde el porqué de las sociedades hasta el modo en que éstas deben organizarse), sino un Dios que avive las preguntas más propiamente humanas y que, ante todo, nos transmita “fe, esperanza y caridad”. Un Dios que, como pregunta de las preguntas (el Dios-Amor), camine junto a los hombres y mujeres de todo tiempo siendo partícipe de sus interrogantes y angustias. Un Dios a quien no le son ajenos ni los hombres ni sus ansias.

LA IDEA DE DIOS COMO LÍMITE ASINTÓTICO¹⁵⁴

Quiero proponer una nueva idea de Dios. Quiero pintar un lienzo filosófico en el que Dios no sea una respuesta, sino una pregunta; no un ser realizado en el aquí y en el ahora del universo, sino el término de un proceso de búsqueda y de interrogación que proyecta la mente humana hacia un límite potencialmente infinito. No un Dios que responda a todos los interrogantes científicos, filosóficos y morales del ser humano, sino un Dios cuya evocación sirva para avivar perennemente nuestra posibilidad de formular preguntas, tesoro de la mente humana. Dios será entonces una pregunta incesante, o más bien la posibilidad de formular incesantemente preguntas, brisa que renueve continuamente nuestro espíritu. Dios se perfilará así como *el límite asintótico al que puede tender el pensamiento humano* en su esfuerzo ciclópeo por crear conceptos que nos ayuden a comprender el mundo y a entendernos a nosotros mismos.

Presento esta interpretación como un postulado o afirmación establecida axiomáticamente como verdadera, cuya plausibilidad emergerá con nitidez a la luz de los resultados filosóficos a los que nos conduce. La concepción de Dios como pregunta funcionará así como un principio rector en nuestros razonamientos, o más bien como un faro que ilumine nuestra reflexión. Desde esta perspectiva, la idea de Dios no aludiría a un ser existente en paralelo al universo físico. Tampoco representaría una proyección de los deseos más hondos del ser humano. Dios sería la mente del futuro, y por tanto la pregunta presente sobre cómo podría ser una mente mucho más elevada, profunda y luminosa que la nuestra. Una mente más sabia, más poderosa, más compasiva, más capaz de comprender la totalidad de los fundamentos y de las conexiones entre los fenómenos del mundo. Una mente que tendiera hacia la perfección, límite infinito y quizás inalcanzable, pero siempre presente como horizonte de posibilidades. Ciertamente, si la mente humana quedase estancada en un estado concreto de la imaginación y de la razón, nuestro postulado se refutaría de inmediato, por lo que la lógica del edificio conceptual que de él depende dejaría de sostenerse.

Una mente suprema identificaría el principio de los principios. Todo lo unificaría en un fundamento desde el que reducir la infinita complejidad a una bella y poderosa simplicidad. El universo y la mente resplandecerían como un todo integrado, exento de presupuestos inútiles, de entropía cognitiva, de desorden conceptual. La conciencia humana exhibe una capacidad subyugante para unificar lo diverso, para discernir principios que vinculen lo múltiple en el crisol de una unidad más profunda. Selecciona y reconstruye características del mundo e infiere principios generales con los que paulatinamente elabora modelos más completos del mundo, hasta casi agotarlo y reducirlo a un mapa de escala 1:1. Esta posibilidad se revela como el límite asintótico que sellaría la conquista de la verdad plena, ideal por antonomasia del intelecto. Por tanto, esa mente utópica no haría sino prolongar al infinito la inercia misma de nuestra conciencia, su desarrollo hacia mayores cotas de unificación conceptual y de visión totalizante. Lo que ahora contemplamos como un mosaico de fragmentos, como una realidad atomizada y divergente, brillaría ante los ojos de ese espíritu superior como una unidad más pura y ordenada. Si ya nuestra mente se caracteriza por una habilidad extraordinaria para unificar lo distinto y detectar patrones de regularidad en el seno de la naturaleza, si en el concepto logramos integrar lo diverso en virtud de un principio común, es legítimo postular una

¹⁵⁴ Extraído de *Dios, ciencia y filosofía. De lo racional a lo divino* (Almuzara, 2019), I, 1.

tendencia hacia un mayor grado de unificación intelectual. En su estela, la imaginación conseguiría concentrarse, potencialmente, en un foco más fundamental y universal. Esa unidad-totalidad sería Dios, el concepto supremo, la posibilidad de las posibilidades, la forma de las formas.

Ha llegado el momento de alumbrar un nuevo enfoque, de concebir a Dios no como un ser en competencia con el mundo y con el hombre, sino como la expresión de un horizonte de posibilidades. Lo que hoy imaginemos sobre ese escenario futuro palidece inevitablemente ante lo que podría concebir una mente más evolucionada que la nuestra. Nuevas y mejores posibilidades, más universales y profundas. Dios es la asíntota a la curva, el límite de una función que nunca toca el eje; es el *entonces* infinito al que podría tender indefinidamente una mente mucho más lúcida que la nuestra, capaz de percibir unidad más allá de la multiplicidad.

La fe en Dios ha languidecido, y para muchos no tiene sentido hablar de un hipotético ser supremo, todopoderoso creador del universo y rector último de sus destinos. Se trataría de un concepto superado filosóficamente y científicamente. Muerto Dios, o más bien asesinado por el desarrollo científico y el consecuente triunfo de la visión materialista del mundo, solo quedaría la brillantez del hombre abierto al futuro. De hecho, pienso que los teólogos, así como los filósofos comprometidos con la defensa de la teología, deberían admitir de una vez por todas que muchos de nuestros contemporáneos no están hambrientos y sedientos de Dios, ni buscan, como la cierva, la fuente de las aguas. Honestamente, no veo la ubicuidad del *a priori* religioso sobre el que tantos han teorizado. La idea de Dios proviene de fuentes diversas, como la educación, el miedo o la especulación individual, pero no nacemos determinados a buscar a Dios. Dios no es una idea innata, y su búsqueda no es una necesidad intrínseca de nuestro espíritu. Lo que las religiones monoteístas llaman revelación no es otra cosa que el descubrimiento gradual de verdades profundas sobre la existencia humana. Se trata, por tanto, de un proceso *de abajo arriba*, no de *arriba abajo*; no es un don gratuito descendido de lo alto, sino el justo premio al ascenso progresivo de nuestra mente a cumbres cada vez más puras y elevadas. Además, esas verdades quizás no sean permanentes, pues pecaríamos de suma irresponsabilidad filosófica si nos empeñáramos en consagrar certezas contingentes como proposiciones inmutables, algo que solo me parece válido hacer con unas pocas verdades lógicas y matemáticas.

Lo importante, en cualquier caso, es aprender a admirar la excelencia ética y la hondura humana de algunas enseñanzas del cristianismo y de otras grandes religiones; saber extraer su significado más profundo, el núcleo de inteligibilidad latente, pero sin concebirlas como una lluvia sobrenatural derramada por la gracia divina. Son verdades naturales, o más bien culturales, es decir, añadiduras a lo dado por nuestra inserción en un mundo físico en constante evolución. Centellean como conquistas tan sólidas del espíritu humano que a efectos prácticos se nos muestran como adquisiciones casi sobrenaturales; no como concesiones de una naturaleza tantas veces pródiga y generosa con el hombre (aunque otras cruel y despiadada), sino como fruto del trabajo, del esfuerzo, de la difusa mezcla de necesidad e iniciativa que define el itinerario de nuestra especie. Así, lo auténticamente sobrenatural es la cultura. Lo que el hombre añade a la naturaleza, lo que no viene determinado por nuestra herencia genética; lo que irrumpe como un nuevo amanecer sobre el horizonte de la vida, el resplandor de la gran aurora de la creación humana: la invención del hombre por sí mismo. Casi todo lo que las religiones atribuyen a lo sobrenatural reside realmente en la cultura; no en un espacio inabordable y ajeno al mundo, sino en las anárquicas pulsaciones de ese universo fulgurante y creativo que es la cultura.

El debate sobre la existencia o inexistencia de un ser supremo, trascendente al mundo y dotado de infinito poder e irrestricta sabiduría, nos ha hecho perder de vista que la divinidad, más que una realidad efectiva, más que un ser situado en paralelo a los entes del mundo, puede concebirse como una pregunta abierta, o más bien como la frontera entre nuestro conocimiento y nuestra ignorancia. De este modo, Dios sería el horizonte de lo desconocido, cuya vastedad solo puede avivar la fuerza de la pregunta en el espíritu humano. Este modelo adopta una postura agnóstica con respecto al Dios tradicional del teísmo filosófico, el Dios de san Agustín, santo Tomás de Aquino o Leibniz, pero postula un Dios-posibilidad que se amplía con el desarrollo de la mente humana, de su razón y de su imaginación.

El Dios no es totalmente-otro al mundo, sino totalmente-posible al mundo. De hecho, la idea de un totalmente-otro al mundo me resulta incomprensible. ¿Cómo sería? Si es totalmente-otro al mundo, si no guarda ninguna relación con el mundo, entonces jamás podré comprenderlo, ni él podrá comunicarse conmigo. Tendré que rendirme ante él. Claudicaré como ser humano. Dejaré de ser hombre, porque ser hombre significa ejercer la libertad y usar la razón para entender el mundo.

Al concebir esta forma de la divinidad, rendimos homenaje al misterio de nuestra mente. De todas las maravillas que hay en el mundo, ninguna es comparable a ella, fuente de prodigios aún por descubrir. También de horrores y tragedias, sin duda, pero es precisamente en la posibilidad de una superación del estado actual de nuestra mente, ensombrecido por el egoísmo, la ignorancia y el particularismo, donde estriba una esperanza tan firme como luminosa.

Muchos exaltan lo innumerable, pero lo que hay que hacer es comprenderlo. Vibra algo profundo y estético en la idea de Dios, y un impulso demasiado poderoso me impide renunciar por completo a una noción tan desafiante. Lo que deseo plantear aquí es una concepción de lo divino compatible con la racionalidad científica. Una idea de Dios válida para nuestro tiempo. El Dios al que puede aspirar la mente humana. El Dios que merece la mente humana.

Hay algo hermoso y enaltecido en la posibilidad de que siempre se alce un resquicio de ser más allá del presente, de las constricciones actuales del espacio y del tiempo; un misterio incondicionado, un altar desconocido, un cielo nuevo, una *ulterioridad* sobre lo dado. Es la divina oscuridad de lo que no comprendemos, que nos hace amar la luz ante la paradoja de su ausencia. Hay demasiada belleza en la idea de Dios como para despacharla a la ligera. Este concepto condensa algunos de los ideales más elevados y cristalinos de la mente humana. Infinidad de firmamentos, almas y aspiraciones vierten sus aguas en una sola noción, tan intrigante como abrumadora. «Así olvidaron los hombres que todas las deidades habitan en su corazón», escribió el gran místico y poeta británico William Blake. Hambre y sed infinitas de perfección, permanencia y creatividad subyacen a la idea de Dios; de un *más* que todo lo relativice, y todo lo ponga a la espera de una trascendencia futura. Por ello, ni quiero ni puedo renunciar por completo a todo lo que evoca la idea de Dios. Prefiero reinterpretarla, resignificarla a la luz de la ciencia y de las posibilidades creadoras de la mente humana. Este estímulo inextinguible nos ofrece una posibilidad de elevación constante de la mente, teórica y práctica. Nos plantea un horizonte potencialmente infinito de mejora intelectual y ética, un estímulo inacabable digno de nuestros anhelos y de nuestras posibilidades. Sería también el Dios del arte como expresión libre de nuestra mente; el Dios dulcificado por la belleza, el Dios que solo refleja belleza, pero una belleza pura y perfecta, ideal al

que tendería la imaginación humana en su búsqueda perenne de una verdad que solo puede concebirse como límite asintótico de nuestros esfuerzos intelectuales.

DIOS, RESTO SIEMPRE PENDIENTE¹⁵⁵

La idea de Dios como orden matemático del universo abierto a infinitas posibilidades goza de mayor consistencia lógica que la mayoría de las divagaciones teológicas sobre la naturaleza divina. Esta concepción integra ciencia y arte, razón e imaginación. Es un Dios fundido con el orden matemático del cosmos, pero proyectado también a las posibilidades futuras que germinan de ese sistema susceptible de elucidación racional, y que hoy solo podemos vislumbrar con la fuerza incontenible de la imaginación. Es así conciliable con el conocimiento científico y con la lógica. No yuxtapone atributos incompatibles, como la omnipotencia y la bondad, que tantos quebraderos de cabeza han traído a los filósofos y a los teólogos monoteístas. Tampoco exige identificar a Dios con propiedades alabadas por el hombre, pero de dudosa objetividad —como la belleza— que a menudo brota de una extraña mezcla de orden y caos. Pues si Dios es ubicuo, tal y como proclaman los teólogos, deberían verlo también en la fealdad, y no solo en el fulgor de esa belleza sublime que baña ciertos objetos naturales y galvaniza determinadas estructuras matemáticas.

Sin embargo, si Dios equivaliese a un resto desconocido siempre pendiente, ¿no estaríamos sucumbiendo a una exaltación estética de lo ignoto, aparentemente irreconciliable con la objetividad y con la pureza racional que definen el espíritu científico? Más aún, ¿no sería Dios expresión de nuestra conciencia y de nuestro deseo, como han denunciado grandes pensadores, de Feuerbach a Freud?

En el modelo filosófico que quiero exponer, Dios es sinónimo de proyección mental hacia el futuro. Evoca un horizonte de preguntas, un *más* que superaría siempre toda expectativa posible abrigada por una mente finita pero de vocación infinita. Apunta a la interrogación en sí, a la perenne posibilidad de plantear una pregunta ulterior, de cuestionarlo todo, de discernir un fundamento aún más profundo, de pensar, descubrir e inventar, como si nuestro intelecto pudiera beber de la fuente de la eterna juventud y no dejar nunca de embarcarse en nuevas búsquedas.

Conforme evoluciona la humanidad, ya sea a través de la biología o de la cultura, el espacio de nuestra imaginación se expande de forma asombrosa. Para muchos de nuestros antepasados, el límite de lo posible yacía en lo inmediato, no en lo remoto. Su razón y su imaginación difícilmente lograban traspasar la tajante frontera entre lo que podían concebir y la vastedad del mundo ubicado más allá de su mente. Solo adivinaban una porción minúscula de lo que existe o puede existir entre la Tierra y las estrellas. ¿Qué diría un *Homo sapiens* de hace cincuenta mil años si pudiéramos comunicarle todos los prodigios descubiertos por la ciencia y creados por el arte? Serían un dios para él. Lo que sugiero es que todo el acervo creativo del futuro, todo el caudal de conocimientos y obras adquiridos por la especie humana en los siglos venideros, puede concebirse como un dios para nosotros.

En esta concepción, Dios resplandece como ideal de perfección y completitud. Sabemos, no obstante, que la utopía de un saber pleno y de un espíritu omnisciente es inasequible, pues la propia naturaleza del pensamiento lógico prohíbe su realización. El

¹⁵⁵ Extraído de *Dios, ciencia y filosofía. De lo racional a lo divino* (Almuzara, 2019), I, 6.

teorema de Gödel pone de relieve la imposibilidad de construir un sistema axiomático finito que sea al mismo tiempo consistente (es decir, libre de contradicciones) y completo (esto es, exento de proposiciones no demostrables o refutables). Ni siquiera en el ámbito del pensamiento puro, que tantas verdades nos ha permitido esclarecer gracias al progreso de la lógica y de la matemática, cabe coronar la añorada cima de un saber completo y enteramente desprovisto de contradicciones. Además, la naturaleza física nos revela otra profunda frontera para el entendimiento humano: el principio de incertidumbre de Heisenberg. Este axioma de la mecánica cuántica sostiene que nunca podremos calcular con absoluta precisión los valores de dos magnitudes canónicamente conjugadas, como el momento y la posición de una partícula, o la energía y el tiempo, sobre cuyo análisis se sustenta en gran medida la física clásica. Cuanta mayor certeza adquiramos en la determinación de una de las variables, más imperfecto será nuestro conocimiento de su conjugada. La objetividad plena se aleja de nosotros cuanto más nos afanamos en acariciarla. La física, pilar del edificio de la ciencia, capaz de describir el comportamiento de los sistemas materiales en sus niveles más básicos, claudica ante la imperfección.

Semejantes barreras al poder de nuestra comprensión han de infundirnos humildad y esperanza, virtudes tan hermosas como aleccionadoras. La constatación de la existencia de límites infranqueables para la mente humana no debe deprimirnos, pues significa que siempre podremos aportar algo al saber. La aventura intelectual iniciada por nuestra especie no acabará nunca. Toda generación podrá añadir una nueva piedra al bello e infinito templo del saber. Esta indefinición intrínseca del horizonte de lo conocido inspira entonces un canto a la libertad creadora, al alma de la búsqueda auténtica.

Cada nuevo hallazgo científico desata un alud de interrogantes inéditos, una espiral de misterios concatenados que no parece desembocar nunca en esa respuesta final por la que tantas veces suspira la mente humana. No entendemos la naturaleza de la conciencia y de sus correlatos neurales. Persiste un abismo epistemológico desasosegante entre la descripción en términos de neuronas, sinapsis y mecanismos cerebrales que nos proporciona la neurobiología y la esquiva esfera de la subjetividad, de mi inaprehensible y escurridizo mundo interior: el ámbito de un *yo* caracterizado por la evanescencia ante cualquier intento de detección empírica. Esta disparidad de niveles de comprensión solo se ha mitigado tímidamente, pues todavía no hemos sido capaces de explicar cómo un conjunto ingente y sofisticado de células nerviosas logra encender la luz del pensamiento. Tampoco entendemos qué papel desempeña la conciencia en los procesos cuánticos de medida, y por qué la objetividad, ideal supremo de la ciencia, parece capitular ante la subjetividad cuando estudiamos los niveles fundamentales en la organización de la materia. No entendemos la singularidad inicial del universo, cuando materia, energía, tiempo y espacio se fundían en una unidad primigenia. No sabemos qué hay más allá del modelo estándar en física de partículas, ni qué son y por qué existen la materia y la energía oscuras. No entendemos incontables dimensiones de las matemáticas, expresión por antonomasia de la racionalidad. No comprendemos bien, por ejemplo, por qué la suma infinita cuyos términos son los números naturales equivale a $-1/12$, y por qué es importante en física cuántica, y aún no hemos resuelto algunos de los problemas enunciados por el eminente matemático alemán David Hilbert en el Congreso Internacional de París de 1900...

En suma, todavía hemos de dilucidar un sinnúmero de principios y de lógicas que justifiquen por qué las cosas y las ideas son como son y funcionan como funcionan, y por qué cuesta tanto desentrañarlas, cuando su comprensión facilitaría

inconmensurablemente nuestra adaptación a la naturaleza. Queremos saber, pero no sabemos si nuestro saber tropezará con fronteras infranqueables que humillen la hermosa altivez del espíritu humano.

No importa cuánto hubiesen avanzado los conocimientos de la humanidad, siempre se alzarían nuevas preguntas potenciales, un resto pendiente en la senda de nuestra búsqueda, un estímulo perpetuo para el vigor interrogativo de la mente. Dios simboliza precisamente ese futuro perennemente abierto. El Dios al que me refiero es el horizonte de posibilidades de nuestra mente, la vanguardia del espíritu en forma de preguntas que siempre se superponen a la solidez aparente de nuestras respuestas. Un *más* inagotable, interrogante victorioso sobre toda tentativa de resolución. Luego este Dios es una mezcla de ciencia y arte. Y de posibilidad. De creación.

Muchos se preguntarán si semejante postulado, que nace de una mezcla de análisis racional y de fantasía artística, no parte de un supuesto erróneo: la idea de que el futuro siempre conllevará progreso, incremento de conocimientos y de posibilidades creadoras. ¿Y si ese futuro no es tan luminoso como a veces nos sentimos tentados de augurar? ¿Y si en lugar de un avance intrépido por los senderos del genio y de la creatividad retrocedemos a épocas oscuras, o se seca el manantial de nuestra imaginación? Es una opción que sencillamente no puedo concebir. En cuanto se pone en marcha la rueda del progreso, su avance es implacable. Existen altibajos, e incluso retrocesos, pero en el cómputo global es la conciencia humana la que crece y penetra valerosamente en el reino de la creatividad y de la razón, es ella la que planta la semilla de un saber acumulativo y expansivo, que destila lo válido de las convicciones precedentes y construye sistemáticamente un edificio riguroso, pero siempre incompleto, siempre susceptible de revisión y ampliación, siempre encaminado asintóticamente hacia una plenitud tan esquiva como insoslayable.

Nos envuelve un anhelo prometeico de convertirnos en dioses, dulce e incesante azote del espíritu humano. Pero un dios solo es digno de tal nombre si atesora una sabiduría infinita y un amor puro. Cuanta más sabiduría interiorice el hombre y cuanto más puro sea su amor, más se acercará a ese Olimpo que hoy se nos antoja tan remoto.

La idea de Dios transparenta entonces el sueño de un reino de creatividad infinita, pero ¿quién soportaría vivir en él? ¿Quién resistiría semejante intensidad? Solo una mente futura, más profunda y más sabia, surgida del esfuerzo de nuestra propia mente por trascenderse a sí misma mediante la diseminación de sabiduría, amor y belleza para todos, y no para unos pocos. La consagración del individuo a un fin más universal comporta la ampliación del espacio de su ser. Pienso que es en esta meta donde entiba la única salvación intelectual y estética posible para la humanidad, la salvación de nosotros mismos y de nuestra finitud: en comprender y en crear, pues al hacerlo subsumimos lo contingente en un principio más general, y por tanto en un fundamento más profundo. Lo integramos en un todo mayor, más necesario. Lo trascendemos y al mismo tiempo nos trascendemos a nosotros mismos para erigir un púlpito más universal. Una actividad tan honda y sincera nos entroniza como fines y nos rescata de la triste condición de medios. Es el triunfo de la cultura sobre la biología, del espíritu sobre la materia; el vino de la naturaleza transubstanciado en la sangre de nuestros ideales. Esta espiritualización del mundo corre pareja a la intelectualización del hombre. Implica inundar la historia con la luz más genuina que puede esparcir la mente humana.

¡Qué maravilla aprender algo nuevo, dilatar las fronteras del pensamiento, nutrir la mente con primicias insólitas, con ideas inesperadas, con hechos sorprendentes! ¿Acaso hay labor más noble y honrada que la de difundir entendimiento, la luz radiante y pura del saber, del razonar, cuando asimilamos la información para apoderarnos de lo externo? ¿No es la mayor muestra de humanización del mundo y de la vida? ¿No es entonces el conocimiento la meta más digna a la que puede aspirar nuestra existencia? Porque extender la aventura cognoscitiva de la especie humana es un signo de grandeza e indeterminación, un destello enloquecido, una chispa de creatividad y rebeldía ante lo dado. Y el cultivo libre del saber contribuye a la mejora del mundo, pues nos transmite las virtudes más enaltecidas. En efecto, la búsqueda de la verdad y de la expresión creativa impulsa nuestro compromiso ético como ciudadanos y miembros de una misma familia humana. Nos insta a la tolerancia, a la crítica, al rigor, al esfuerzo y a la cooperación intelectual. Nos invita a dudar de lo que creemos saber, para embarcarnos en nuevas y osadas búsquedas. Es la belleza del cuestionamiento, de la duda creadora, de la suspensión de nuestras certezas para abrirnos a nuevas posibilidades y así elevar nuestra mente. Es el inicio de la sabiduría, espoleado por la percepción de un horizonte inextinguible de preguntas potenciales.

No hay mayor don en este mundo que comprender las conexiones entre los fenómenos. El gran poeta romano Virgilio escribió una frase que condensa magistralmente esta perspectiva: «Feliz el que pudo conocer las causas de las cosas». Qué forma más elegante de recapitular una búsqueda milenaria: la del conocimiento de las causas de las cosas, deseo ancestral que ha inspirado a no pocas mentes a dedicarse por entero a la búsqueda del saber. Aún hoy resuenan los ecos de unas de las primeras palabras escritas por la humanidad, plasmadas en el texto asirio del *Poema de Gilgamesh*:

Quiero dar a conocer, al país, a aquel que todo lo ha visto, a aquel que ha conocido lo profundo, que ha sabido todas las cosas, que ha examinado, en su totalidad, todos los misterios. A él, sabio universal, que lo ha conocido todo, que ha descubierto el secreto de todo lo que estaba velado, y que nos ha transmitido un saber mucho más antiguo que el Diluvio.

Es el sueño del saber universal, probablemente la mayor utopía concebida por la mente humana. Ya lo profetizó hace más de cien años Hilbert: «Debemos saber. Sabremos».

DIOS Y LA TEORÍA DE CONJUNTOS¹⁵⁶

Parece, sin embargo, que si identificamos a Dios con las posibilidades creativas de un orden cósmico y con su prolongación indefinida en el horizonte de lo imaginable no explicamos cómo una entidad matemática, puramente formal, puede generar la extensión, la materialidad del mundo, su finitud o *compactación* en el espacio y en el tiempo. Al fin y al cabo, estaríamos ante un concepto abstracto, al modo de un primer motor lógico del mundo o de una especie de *nous poietikos* aristotélico. Spinoza se afanó en disolver el dualismo entre lo formal y lo material, o entre lo mental y lo físico, o entre lo infinito en potencia y lo finito en el acto, pero lo hizo de la manera más fácil y menos convincente: postulando que la sustancia infinita ya tiene todos los atributos, incluidos el pensamiento y la extensión. Se trata de una síntesis apresurada, de un monismo neutral que no justifica cómo conviven ambos atributos en el seno de la misma sustancia primigenia, ni qué otros atributos hay junto al pensamiento y a la extensión, ni por qué debe tener o manifestar más de un atributo esa sustancia cuasi divina, en lugar de ser absolutamente simple e indivisa en cuanto a sus propiedades. De hecho, no creo que de su sistema metafísico emerja una solución nítida al problema de la unión entre lo físico y lo mental, ni a la cuestión última sobre la naturaleza del universo, más allá de ciertas fórmulas conciliatorias y tranquilizadoras para el filósofo.

Incluso en una idea tan metafísicamente tentadora como la de un primer motor inmóvil es posible detectar atisbos de contradicción. Pues si, como proclama el Estagirita en el libro duodécimo de la *Metafísica*, al disertar sobre la inteligencia suprema, Dios es «el pensamiento que se piensa a sí mismo» (*noesis noeseos*), entonces es al unísono sujeto y objeto, palpito sonoro de inconsistencia lógica. El propio Aristóteles esgrime, no obstante, que en los seres inmateriales «lo que es pensado no tiene una existencia diferente de lo que piensa; hay con ellos identidad, y el pensamiento es uno con lo que es pensado». Además, la objeción contra la existencia de un Dios que sea pensamiento de sí mismo se podría lanzar también contra la posibilidad de un ser como el humano, objeto y sujeto de sí mismo y de su pensamiento. La diferencia entre Dios y el hombre estriba, sin embargo, en que el primero carecería por concepto de un referente externo a sí mismo, o de un cuerpo en paralelo a una mente (lo que se traduce en un cerebro capaz de representarse imágenes y de registrar pensamientos). Por ello, la existencia de semejante duplicidad en el seno de Dios es ininteligible. Pues, en definitiva, si Dios no tiene nada fuera de sí mismo, entonces no puede ser consciente de sí mismo. No puede observarse. Si Dios es pensamiento, no es objeto de pensamiento; si es objeto de pensamiento, no es pensamiento. Pero si es acto puro, si es el acto de pensar en sí mismo, el sublime despliegue de un poder, dicho acto puro ha de ejercerse sobre un objeto. Empero, como la pasividad pura sería impropia de Dios, tampoco Dios podría ser lo pensado, la cristalización del acto de pensar.

¿Y si Dios evocara, después de todo, la contradicción jamás resuelta, el acto que no es acto y el objeto que no es objeto, el sujeto-objeto por antonomasia? En este caso, habría que aclarar cómo Dios, si es realmente sujeto, puede coexistir con otros sujetos, pues él debería ser infinito. Si Dios es un espíritu absoluto, y por tanto incondicionado, solo puede ser infinito, dado que si fuera finito tendría que verse limitado por alguna otra

¹⁵⁶ Extraído de *Dios, ciencia y filosofía. De lo racional a lo divino* (Almuzara, 2019), I, 9.

entidad. En consecuencia, no puede haber nada externo a él, al espacio lógico de posibilidades definido por su esencia. El mundo no puede ser independiente de Dios, porque habría algo fuera de lo infinito, opción que resulta sencillamente incomprensible. ¿Cómo puede entonces Dios estar fuera de lo que ha llegado a existir o llegará a existir? ¿Cómo puede ser verdaderamente trascendente al mundo, a su creación? ¿No estaría determinado por el mundo? ¿No tendría que ceder espacio lógico al mundo? ¿Y no es toda determinación una negación, según el famoso principio *Omnis determinatio est negatio*?

Determinar también implica afirmar, no solo negar. Lo que ocurre es que al definir una afirmación, implícitamente definimos una negación concomitante (la negación de todo lo que no cae bajo esa afirmación). Por ello, parece un juego de palabras decir que determinar es negar, pues con una lógica similar podríamos aducir que determinar es afirmar, es especificar, es indicar la posición ontológica de un objeto. Lo cierto es que, en sintonía con Spinoza, quien no puede concebir otra sustancia además de la sustancia infinita que es Dios, es difícil imaginar un sujeto infinito que conviva con sujetos finitos. Esos sujetos finitos serían emanaciones de su ser, partes insertadas en su subjetividad infinita. Es posible entender una suma de objetos finitos, porque estos son limitados por causas externas y en realidad constituyen partes de un todo que nosotros dividimos artificialmente. Sin embargo, una suma de sujetos realmente *sustanciales*, verdaderamente dotados de libertad, resulta inconcebible: implicaría multiplicar el número de primeros motores inmóviles en el universo, lo que conllevaría, indefectiblemente, la existencia de más de una *causa sui*.

Creo que la anterior objeción, indudablemente oportuna y poderosa, puede solventarse de la siguiente forma. Imaginemos un conjunto compuesto por un número finito o infinito de sujetos. Dios sería el conjunto, y nosotros los miembros del conjunto. Pero Dios, el conjunto, también sería miembro de sí mismo, al igual que cabe imaginar conjuntos que son miembros de sí mismos, como un conjunto de ideas, que necesariamente es una idea y que por tanto se pertenece a sí mismo, a diferencia de un conjunto de libros, que no es un libro (el conjunto-Dios se vería así exonerado de incurrir en la famosa paradoja de Russell, que afecta al conjunto de todos aquellos conjuntos que no son miembros de sí mismos). Dios sería entonces el conjunto de sujetos, siendo él mismo también sujeto. Dios sería, por ende, subconjunto de sí mismo; luego Dios se pertenecería a sí mismo. Sería *perfecta possessio sui*, por parafrasear a Boecio. Se pertenecería a sí mismo, pero trascendería, en cuanto conjunto, el rango de los elementos que lo componen. Sería máximamente intenso y extenso; nada quedaría fuera de él, sino que todo estaría dentro de él, incluido él mismo. Y si esta concepción de Dios entraña su permanente autotrascendencia, o su *estar más allá de sí mismo*, su *ulterioridad*, no es arriesgado sostener que el Dios sobre el cual teorizamos crece indefinidamente: franquea sin cesar sus propios límites; es el no-límite, precisamente porque siempre se sobrepone a cualquier límite.

Podría alegarse que un conjunto de sujetos es un objeto, no un sujeto. Un conjunto de objetos sigue siendo un objeto, en cuanto que agregado de objetos; no obstante, un conjunto de sujetos no puede concebirse como un sujeto él mismo. De este modo, el argumento que acabo de exponer sería válido si Dios fuese objeto, no sujeto; si fuese el universo, el *Deus sive natura* de Spinoza. Sin embargo, el conjunto de sujetos podría coordinarse para actuar como un único sujeto, como una especie de mente colectiva, aunque efectivamente jamás se constituyera objetivamente como sujeto. A diferencia de

los miembros de un conjunto de sujetos, los de un conjunto de objetos no cooperan, sino que siguen leyes inexorables cuyas reglas los obligan a enlazarse o a disgregarse por razones extrínsecas a ellos mismos (si bien, desde un punto de vista estrictamente ontológico, en último término dichas leyes hundirían sus raíces en el núcleo mismo de ese conjunto material, y las leyes del universo no serían entonces otra cosa que el propio universo; con todo, epistemológicamente es inevitable distinguir entre las leyes y los elementos gobernados por esas leyes). Así pues, no sería ilógico pensar que Dios, el conjunto que es miembro de sí mismo, o el conjunto de subjetividades que es también sujeto, representaría una conjunción de sujetos, una cooperación espiritual capaz de desembocar en una única actividad subjetiva. Objetivamente no sería sujeto, pero subjetivamente sí, precisamente porque la subjetividad permite coordinar diversos sujetos mediante la mente, mediante la inteligencia («el alma es, de alguna manera, todas las cosas», como afirmaba lúcidamente Aristóteles).

De esta idea nace un Dios extraño, pero al mismo tiempo fascinante. Un Dios que es el fruto de la cooperación entre las mentes. Un Dios que sintetiza las mentes subjetivas. Un canto a la imaginación y a las posibilidades de la mente. No negaré, sin embargo, que esta imagen de Dios y del universo no elimina por completo todas las dificultades conceptuales asociadas, pues surgen al menos dos problemas independientes, si bien íntimamente vinculados.

En primer lugar, Dios no sería el conjunto de todos los objetos del universo, sino solo de las subjetividades, o de aquellos objetos ideales cuyo conjunto pueda ser miembro de sí mismo. Esta condición dificultaría o prácticamente fulminaría cualquier posibilidad de establecer una relación filosóficamente significativa entre Dios y el mundo material. El mundo no es un conjunto ideal, mientras que en nuestro esquema el mundo sería el no-Dios, como parece deducirse de influyentes paradigmas idealistas. El mundo se alzaría como *res extensa* en oposición a la idealidad de la *res cogitans*, del Dios-mente emanado de la síntesis de las mentes mundanas. Cabe argüir, con todo, que el sujeto puede también considerarse objeto desde cierta perspectiva. Es sujeto porque posee la propiedad de darse a sí mismo fines, controlando teleológicamente sus acciones, pero es también objeto, dado que comparece como objeto del mundo. Lo que llamamos Dios sería entonces un límite asintótico de la potencia creativa de la mente: una realidad ideal que preexiste y manifiesta inmutabilidad, aunque nosotros nos aproximemos a ella conforme extendemos el poder creativo de la mente. Metafóricamente, la relación entre la objetividad y la subjetividad es concebible como una gran cadena causal, de naturaleza objetiva, donde la subjetividad se manifiesta como una objetividad ampliada, como una especie de cono de luz que avanza a través de la oscuridad del espacio y del tiempo. Ese cono se contrae en el instante presente, pero se proyecta hacia los instantes futuros. En el instante presente, la objetividad se condensa tanto, se comprime tanto, alcanza tal convergencia entre rigidez estructural y expansión funcional, que adquiere las connotaciones de lo subjetivo. Sin embargo, lo subjetivo sigue siendo objetivo; no es sino la integración temporal de estructuras objetivas, la sincronización entre áreas y circuitos cerebrales.

En segundo lugar, si Dios no tuviera identidad objetiva, dejaría de ser una sustancia en la acepción tradicional, de resonancias aristotélicas. Habría que definir a Dios en función del número de mentes conscientes en ese instante, por lo que el ser divino se desprendería del atributo de inmutabilidad, tradicionalmente predicado de su esencia. Variaría, pues su esencia dependería del número de mentes que estuvieran ejerciendo la conciencia en ese momento de la historia. Este Dios tendría que ser la síntesis de las

mentes; no un objeto, sino una mente colectiva. Así pues, Dios sería cuantitativa y cualitativamente variable. Según la demografía de las mentes, Dios tendría mayor o menor realidad. Se trata de una idea sumamente problemática, por no decir ininteligible, cuya oscuridad no disipada se suma a la del encaje del conjunto de la realidad no psicológica en ese conjunto ideal que hemos denominado *Dios*.

En mi modelo filosófico, no obstante, Dios no dependería del número de mentes, sino de la calidad del pensamiento que emergiese de ellas, aunque solo hubiera una mente en el universo. Es decir, Dios equivaldría al grado de elevación cognitiva obtenido por cualquier clase de mente. Dios sería más bien la idea resultante de esas mentes, tomada en su objetividad, en su verdad, en su capacidad de expresar un perfeccionamiento del espíritu y de su poder conceptualizador. Para ilustrar esta noción, reparemos, por ejemplo, en la idea de armonía matemática. Generada por un conjunto de mentes en un momento dado, refleja sin embargo una posibilidad lógica eterna que la mente humana solo ha aprendido a desvelar de manera paulatina. De ser así, Dios existiría ahora más y mejor que en el Neolítico, cuando la conciencia humana no había coronado cimas como las actuales en el ámbito del pensamiento abstracto. Somos más humanos ahora que en el Neolítico, porque hemos pensado y creado más: hay ahora más mente que en los albores de la civilización, pues hemos adquirido mayor conciencia del mundo y de nosotros mismos.

Dios englobaría entonces las posibilidades de la mente, el horizonte, el límite asintótico al que siempre podríamos tender. Suele decirse que Dios debería ser infinitamente superior o infinitamente más complejo que todo lo conocido. Yo pienso lo contrario: Dios debería ser infinitamente simple, el germen último de las leyes naturales y del infinito de posibilidades que de ellas brota. Pero en su infinita simplicidad contendría infinita complejidad potencial.

Pannenberg es consciente de que su concepción de la historia y de la revelación se topa con un problema fundamental: la existencia del mal en el mundo. ¿Qué sentido puede tener el mal? ¿Cómo puede la historia poseer un significado que deje traslucir la acción divina si todos experimentamos la omnipresencia del mal en un mundo que, supuestamente, es creación de un Dios omnibenevolente? El mal como roca del ateísmo¹⁵⁸ y piedra de toque constante para toda la teología; el mal como objeción seria a toda tentativa de encontrar un sentido al decurso de los tiempos constituye, junto con los interrogantes que se derivan de la posibilidad de un futuro escatológico y de una consumación definitiva de la historia, el principal contrapunto a las ideas de Pannenberg. Y, si bien es cierto que nuestro autor sostiene que la fe cristiana proporciona una sólida respuesta al desafío del problema del mal¹⁵⁹, considera también que esto último sólo se refiere a la posición del creyente, quien puede encontrar en la fe en un Dios todopoderoso una solución al enigma del mal, pero no a la teología como reflexión racional, la cual no puede eludir la pregunta por la teodicea¹⁶⁰, llamada, y no sin razón, “la piedad de la teología”¹⁶¹.

Central al cristianismo es la idea de creación, y a la pregunta fundamental de Leibniz y Heidegger, “¿por qué el ser y no la nada?”, la teología cristiana parece ofrecer una respuesta *sub specie creationis*¹⁶². Para el cristianismo hay algo, en lugar de nada, porque existe una inteligencia con voluntad creadora que ha producido ese algo, y la idea de Dios en el cristianismo está indisolublemente ligada a la noción de creación, de tal manera que “cuando la teología fracasa en su cometido con respecto a la doctrina de la creación, corre el peligro de que el término Dios pierda su sentido probatorio”¹⁶³.

La creación, desde la óptica cristiana, es contemplada como signo del Dios eterno, omnipotente, bueno y misericordioso. La creación es buena por ser obra del Dios bueno, y todo lo creado remite al divino autor. Ésta conciencia subyace en los intentos de demostración racional de la existencia de Dios presentes en las cinco vías de Santo Tomás

¹⁵⁷ Extraído de *Filosofía, teología y el sentido de la historia* (Fundación José Antonio de Castro, 2011), III, 1.

¹⁵⁸ Un ejemplo de esta posición lo encontramos, en el seno de la tradición analítica, en J. Mackie, para quien las implicaciones filosóficas derivadas del problema del mal apuntan a una contradicción fundamental en la idea de Dios: la incompatibilidad de los atributos divinos, lo que contribuiría a demostrar la irracionalidad de la creencia en un Ser Supremo. Las creencias religiosas, por tanto, serían “positivamente irracionales”, y no simplemente carentes de base racional. Cf. J. Mackie, “Evil and Omnipotence”, 200.

¹⁵⁹ Cf. W. Pannenberg, “Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma”, en W. Oelmüller (ed.), *Wahrheitsansprüchen der Religionen heute*, 279.

¹⁶⁰ Cf. *op. cit.*, 298; cf. M. Fraijó, “El cristianismo ante el enigma del mal”, en R.R. Aramayo – J. F. Álvarez (eds.), *Disenso e Incertidumbre. Un Homenaje a Javier Muguerza*, 107.

¹⁶¹ Cf. J.B. Metz (ed.), *El Clamor de la Tierra. El Problema Dramático de la Teodicea*, 27; cf. también J.B. Metz, “Theologie als Theodizee?”, en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, 103-118.

¹⁶² A pesar de que, como señala Habermas, desde el enfoque de la teoría crítica la pregunta radical no es “¿por qué el ser y no más bien la nada?”, sino “¿por qué las cosas son como son y no de otra manera?”, y la filosofía, en lugar de aspirar a ofrecer un fundamento absoluto de la realidad, debe conformarse con emprender una crítica que desafíe su constitución presente (cf. J. Habermas, *Teoría y Praxis*, 408), la teología difícilmente podrá desprenderse de la pretensión de encontrar una fundamentación última de la realidad.

¹⁶³ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 175.

de Aquino¹⁶⁴. Sin embargo, y como escribe Pannenberg, “sigue de hecho siendo problemática la admisión explícita de la realidad natural (y también de la historia humana) como creación de Dios”¹⁶⁵. Y es que no faltan, en absoluto, motivos para dudar de que el mundo y la historia sean obra de Dios, porque la realidad misma es contradictoria: por un lado, para el creyente parece un diáfano espejo de Dios y de su gloria, pero, por otro, parece regirse autónomamente, y sus imperfecciones desdichan del Dios bueno y omnipotente. La autonomía del mundo natural e histórico supone un desafío importante para la teología¹⁶⁶, y “suscita la impresión de que su comprensión no requiere referencia alguna a un Creador divino”¹⁶⁷. En efecto, la autonomía del mundo y de la historia, así como la presencia del mal y del sufrimiento, no hacen sino cuestionar “la convicción indispensable para la fe en la creación de la bondad de lo creado y de su correspondencia con la voluntad del creador”¹⁶⁸.

La duda sobre la bondad de la creación es una evidencia, y no se trata de una disquisición especulativa arbitraria, sino de un interrogante legítimo, práctico y vivencial, que arranca del modo en el que la propia realidad se nos manifiesta: la realidad del mal, y en especial el sufrimiento inocente y desproporcionado, ha dado apoyo, y lo continúa haciendo a día de hoy, al fenómeno de la increencia, porque “los gemidos de dolor y muerte de los niños siguen constituyendo la más contundente objeción contra la fe en un creador del mundo sabio y bueno”¹⁶⁹. Por ello, “la única solución de esta antinomia es la superación real del mal y del sufrimiento, como lo espera la escatología cristiana en la fe

¹⁶⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I pars, q. 2, a.2.

¹⁶⁵ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 175-176.

¹⁶⁶ Los progresos en el conocimiento científico nos han revelado la estructura de la materia y las leyes que rigen su funcionamiento. Dios sobra o, siguiendo la famosa respuesta de Laplace a Napoleón a la pregunta sobre dónde encontrar a Dios, cabe contestar diciendo: “no tuve necesidad de esa hipótesis” (“*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là*”; cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, voz “Laplace”). La mente humana, por sus solas fuerzas, ha sido capaz de desentrañar, costosamente y desde luego de forma no clausurada y omnicomprendiva, los procesos de la naturaleza. El mundo funciona autónomamente. Él solo se basta. Una peculiar combinación de azar y de necesidad (parafraseando el título de un famoso libro de J. Monod, *El Azar y la Necesidad*) explica el estado actual de las cosas, sin visos aparentes de la intervención de un Dios creador y providente. La autonomía del mundo material representa, por tanto, un importante desafío para la teología.

¹⁶⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 176. En efecto: las ciencias experimentales nos proporcionan una visión racional del universo partiendo de principios puramente materiales, sin referencia alguna a un creador trascendente. La física de siglo XX, con Einstein y con la mecánica cuántica, nos ofrece una descripción de las dinámicas de la naturaleza, y en nuestros días se afana por identificar el principio unificador de las cuatro fuerzas fundamentales. Las ciencias de la vida recibieron un gran impulso a mediados del siglo XIX con la teoría de la evolución de las especies de Darwin y Wallace, y en el siglo XX con los desarrollos en el campo de la genética y con el descubrimiento de la estructura del ADN por Watson y Crick, así como con la secuenciación del genoma humano en los albores del siglo XXI. La realidad natural, en sus detalles más pequeños, va encontrando, poco a poco, una explicación y un lugar dentro del edificio de la ciencia. Y, por su parte, las ciencias sociales acaban remitiendo todo cambio social a la acción del individuo y a las estructuras supra-individuales. ¿Dónde está Dios? No se trata de reeditar el problema del “habitáculo de Dios”, tal y como lo formulara el biólogo evolucionista E. Haeckel a finales del siglo XIX, sino de subrayar la necesidad para el teólogo de no cerrarse a la verdadera profundidad de esta pregunta: ¿cómo vislumbrar a Dios en la naturaleza y en la historia? Sobre la importancia del desafío de Haeckel y del evolucionismo en general para la teología cristiana, cf. G. Altner, *Charles Darwin und Ernst Haeckel*. Sobre la historia de la biología, cf. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*. Sobre la historia de la física del siglo XX, cf. J.M. Sánchez Ron, *Historia de la Física Cuántica*, 2 vols, y, del mismo autor, *El Poder de la Ciencia. Historia Socioeconómica de la Física en el Siglo XX*.

¹⁶⁸ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 176.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, 177-178.

en la resurrección de los muertos”¹⁷⁰, pues “sufrimiento, culpa y lágrimas claman por una superación real del mal”¹⁷¹. Aquí, Pannenberg introduce la que probablemente sea la consideración teológica más importante de su tratamiento del problema del mal: la relación entre teodicea y escatología. No hay respuesta al problema del mal sin examinar la cuestión a la luz de la fe escatológica del cristianismo. El pensamiento de Pannenberg, en lo filosófico y en lo teológico, ha insistido sobremanera en la apreciación de que la historia se encuentra intrínsecamente abierta a una consumación futura, y que, en consecuencia, es desde el futuro, desde lo que “ha de venir”, como debe contemplarse el transcurrir del tiempo. La perspectiva del futuro escatológico se convierte, de esta manera, en el punto nuclear de la respuesta cristiana al desafío del mal. La creación, en su significación más profunda, no puede interpretarse exclusivamente desde el acto creador, sino desde el prisma de la redención escatológica y de la incompletitud constitutiva de lo creado. Lo escatológico es el auténtico horizonte de la creación, y el mundo no es algo acabado, sino una historia en fase de realización¹⁷².

Es, precisamente, desde la centralidad de lo escatológico que Pannenberg se siente capaz de identificar el principal problema que se deriva de uno de los intentos de teodicea más relevantes que haya conocido la filosofía: el de Leibniz. Frente a toda simplificación o incluso caricaturización de la teodicea leibniziana, Pannenberg reconoce su valor y su valentía. Un hombre de la talla intelectual de Leibniz, que descolló por igual en las matemáticas, en las ciencias naturales y en la filosofía¹⁷³, no podía permanecer impasible ante la ardua pregunta que asola a todo pensador creyente: ¿cómo conjugar la bondad infinita de Dios y el mal? A juicio de Pannenberg, el error de la teodicea de Leibniz no reside en un hipotético exceso de optimismo que relativice la presencia del mal en el mundo, como si fuese algo insignificante en comparación con los bienes que en él nos son dados: el auténtico problema radica en que Leibniz quiso justificar a Dios *ab origine*, y se propuso explicar la presencia del mal en el mundo, y su compatibilidad con la bondad infinita de Dios, remitiendo su análisis metafísico al momento creador inicial. Leibniz no comprendió que lo escatológico, la esperanza en la consumación futura y definitiva del mundo, es constitutivo del cristianismo, religión que asume la historia como espacio revelador del ser de Dios, de tal manera que, sin atender a la salvación escatológica que ya incoa Cristo (a modo de *prolepsis* o anticipo de la salvación de todo hombre), poco podemos entender¹⁷⁴. Sin embargo, el propio Pannenberg nos previene contra la tentación de utilizar la referencia al futuro escatológico como subterfugio para eludir una respuesta clara y directa a la gravedad del problema del mal en el mundo, porque “también desde el punto de vista de la reconciliación y la consumación escatológica, sigue abierta la cuestión de por qué el creador todopoderoso no ha creado desde el principio un mundo sin sufrimiento ni culpa”¹⁷⁵.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, 178.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² La convicción de que Dios es señor de la historia, y de que ésta no ha sido dejada al acaso, le permitió al pueblo de Israel vislumbrar la presencia divina incluso en medio de las peores tragedias. Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 249.

¹⁷³ La principal contribución de Leibniz a la ciencia es el descubrimiento, junto con Newton, del cálculo infinitesimal: “Justamente después de la adopción del concepto de función vino el cálculo, el cual, junto con la geometría euclídea, es la mayor creación de todas las matemáticas” (M. Kline, *El Pensamiento Matemático de la Antigüedad a Nuestros Días*, 452).

¹⁷⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 179.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Pannenberg advierte que el problema no consiste únicamente en la presencia de mal, de dolor y de sufrimiento, sino también en la existencia de culpa y de complejo de culpabilidad, noción ésta de vital importancia en el Antiguo Testamento, y en particular en la teología de inspiración deuteronomista, que sigue el esquema de promesa/cumplimiento y pecado/castigo en su interpretación de la historia de Israel, atribuyendo las desgracias del pueblo elegido al quebranto de la Ley de Dios. Se trata, en cualquier caso, de una *forma mentis* que entrará en crisis definitiva en la literatura sapiencial y en especial en el libro de Job (donde el sufrimiento es interpretado como prueba divina)¹⁷⁶. Por otra parte, el complejo de culpabilidad no sólo encierra un importante grado de antropocentrismo a la hora de contemplar el mundo natural, sino que resulta teológica y filosóficamente insuficiente para ofrecer una explicación convincente de cómo es posible conjugar la presencia del mal con la infinita bondad de Dios, pues Dios podría haber conciliado la libertad humana de tal forma que ésta no se viese afectada

¹⁷⁶ Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 249. La importancia de la idea de “culpa” persiste en gran parte de la tradición cristiana. Así ocurre en la teología de San Pablo y, en general, en gran parte de la tradición occidental, que con figuras como San Agustín (en las controversias con Pelagio) o Lutero ha insistido mucho en la culpabilidad del ser humano ante Dios a causa del pecado, y en la necesidad absoluta de la gracia divina para la justificación del pecador ante Dios. Sin embargo, la psicología moderna, y en especial el psicoanálisis, plantea un poderoso desafío a la noción de “culpa”, muchas veces motivada por traumas infantiles, represiones inducidas de generación en generación y fenómenos de auto-culpación que han ocasionado graves trastornos psiquiátricos a multitud de personas, por lo que el pensador actual no puede acceder sin sospechas y puntualizaciones críticas al concepto tradicional de culpa, tan subrayado por determinadas tendencias teológicas y espirituales, y preguntarse si la culpa de la que tantas veces se ha hablado en el cristianismo es o no real, sobre todo a la luz de sus consecuencias más perniciosas (para una introducción a la relación entre psicoanálisis y teología, cf. E. Drewermann, *Psicoanálisis y Teología Moral*; J.M. Castillo, *Víctimas del Pecado*). De hecho, desde la propia labor teológica se han venido suscitando reservas ante la unilateralidad de una interpretación de autores como San Pablo que adopte unilateralmente la perspectiva de la culpa. Es así que el énfasis en el elemento individual de la culpa, que muchos retrotraen hasta el propio San Pablo y, en particular, al capítulo séptimo de la Carta a los Romanos, fue criticado severamente por K. Stendahl, para quien la tradición, común a San Agustín y a Lutero, de una lectura intimista, y próxima al pietismo, del concepto de “pecado” en Pablo olvidaba que, en los escritos del apóstol, prima la preocupación por la dimensión colectiva (cf. K. Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, 199-215). Lo cierto es que la concepción que atribuye el mal al pecado y a la responsabilidad humanas es a todas luces insuficiente, tanto para el observador creyente como para el no creyente. No sólo el sufrimiento injusto humano, sino también el inmenso sufrimiento pre-humano, que ya existía antes de que surgiese la especie humana y que, gracias a los avances en la zoología y en el conocimiento científico del sistema nervioso de los organismos superiores, estamos hoy en condiciones de afirmar taxativamente, serían imposibles de justificar con semejante modo de razonar. Quizás el problema resida en algo que ya notara Freud: los humanos nos preocupamos mucho por el sentido de nuestra propia vida, y nos conferimos unas elevadas metas, pero no nos inquietamos tanto por el sentido de la vida de los animales y de los demás seres vivos. Como escribe Freud, “la pregunta por el sentido de la vida emana de esa vanidad antropocéntrica cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos” (*El Malestar en la Cultura*, 19). El ser humano, de manera casi inexorable, entiende toda la realidad circundante desde sus categorías endopsíquicas; se proyecta a sí mismo en la comprensión del mundo exterior, en un proceso de progresiva humanización de la naturaleza. Así, termina viéndose a sí mismo como centro y culmen de la evolución natural. Sin embargo, esta “antropomorfización” no es, de suyo, negativa, y a ella le debe mucho el progreso científico. En efecto, sin concebir que la naturaleza responda a leyes que podemos caracterizar matemáticamente, como supuso Galileo, nuestra comprensión de la realidad física no habría avanzado como lo ha hecho en los últimos siglos. Sin pensar que la naturaleza puede responder a nuestras preguntas, realizadas mediante experimentos, no cabría método científico. Pensar, en definitiva, que podemos comprender el funcionamiento de la naturaleza representa una cierta antropomorfización, la cual habría sido enormemente positiva para el progreso de la visión científica del mundo.

por el pecado. En palabras de Pannenberg, “¿por qué no ha ordenado Dios el mundo de modo que sus criaturas quedaran preservadas del pecado y del mal?”¹⁷⁷

Una escisión total entre el ser humano y Dios para salvaguardar la responsabilidad humana y así exonerar a Dios del mal, culpando en exclusiva al hombre, supondría una absolutización ilegítima de la libertad. No es de extrañar que, como escribe Pannenberg, “los esfuerzos por exculpar al Creador han constituido un procedimiento equivocado de la teodicea cristiana”¹⁷⁸. De hecho, para Pannenberg, si bien es cierto que no se pueden separar el mal y la escatología, también lo es que no se pueden disociar el mal y la teología de la Cruz, porque toda teodicea cristiana necesita, de un modo u otro, prestar atención al escándalo de la Cruz¹⁷⁹, y, aun sin caer en un planteamiento similar al de las teologías sacrificiales, retributivas e incluso doloristas que pudieran desarrollarse en siglos pasados, el continuo retorno a la Cruz es, para el teólogo cristiano, un punto *sine qua non*¹⁸⁰.

Como señala Pannenberg, la teología de la Cruz expresa la asunción divina de responsabilidades. Lejos de exonerar a Dios, la Cruz no ha de convertirse en un teologúmeno inmunizante frente a la problemática del mal, sino en una pregunta constante. El Dios que se revela en Cristo ha consentido que Cristo muriese de una forma

¹⁷⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180. La libertad de elección y la responsabilidad no exoneran a Dios, pues todo ser humano es siempre, desde una visión cristiana, una criatura divina, o ¿acaso la libertad anula la condición creatural del ser humano? De optar por esta vía argumentativa, se correría el gravísimo riesgo de dar la razón a los autores del “ateísmo de la libertad”, quienes han negado la existencia de Dios justamente porque la veían incompatible con la libertad y dignidad humanas. La crítica atea de la religión empezó, de hecho, como “crítica genética”, dirigida al origen de la idea de Dios como proyección de la psicología humana, pero, a la larga, terminó por convertirse en una crítica humanista y ética de la idea de Dios, vista como un impedimento para la libertad del ser humano. El ateísmo de la libertad niega a Dios para afirmar al hombre. La perspectiva de Pannenberg, que concibe el futuro y su poder como el terreno adecuado para el discurso teológico sobre Dios, cree lograr superar la crítica de este ateísmo, ya que el poder del futuro no usurpa la libertad humana: “el poder del futuro (...) tiene como característica propia el que libera a los hombres de sus vinculaciones con lo factual en orden a su futuro, en orden a su libertad” (W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 204). El futuro libera al hombre de las ataduras presentes, y le ofrece un escenario siempre nuevo de realización, de crecimiento, de renovación en la historia, de modo que “el poder del futuro, y únicamente él, puede ser objeto de la esperanza y la confianza” (*op. cit.*, 205).

¹⁷⁸ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180. Por otra parte, y como hace notar Pannenberg, tampoco puede negarse que la libertad y la autonomía de las criaturas, aun sin ser absolutas, entrañen riesgos. La idea tradicional de providencia se refería, justamente, a que Dios asume el riesgo del pecado y del mal para realizar la libre comunión de la criatura con el creador. Con la providencia se quería significar que Dios se vale de los riesgos de la libertad para llevarlo todo a su fin (*op. cit.*, 180). Desde este esquema, puede decirse que Dios no quiso el mal en sí mismo, pero que el mal “es condición para la realización de las criaturas” (*op. cit.*, 181), como dice Pannenberg recogiendo un argumento de Leibniz. Dios es capaz, razona la teología clásica, de sacar bienes del mal o, siguiendo a Gregorio de Nisa y a San Agustín, Dios permite el pecado por la providencia. ¿Tiene entonces el mal una finalidad salvífica? La teología medieval de raigambre agustiniana llegó al extremo de considerar el mal y la condenación como integrantes necesarios del orden cósmico, pero, piensa Pannenberg, las estéticas teológicas, que justifican el mal como contraste necesario para que resalte el bien, olvidan que la bondad de la Creación sólo debería verse en clave de anticipo de la consumación escatológica, “una vez reconciliada y redimida por el Hijo” (*op. cit.*, 182). No se puede olvidar, en cualquier caso, que “la responsabilidad de la aparición del mal en la Creación recae inevitablemente en Dios, que lo conoce de antemano y lo permite, por más que su causa inmediata sea la actuación de la criatura” (*op. cit.*, 183).

¹⁷⁹ En el Nuevo Testamento, Dios asume y soporta la responsabilidad por el mundo creado, y aquí reside el núcleo más profundo de la teología de la Cruz. Como ha escrito A. Torres Queiruga, “el tema de la salvación por la cruz exige por sí mismo un respeto muy peculiar” (A. Torres Queiruga, “Replanteamiento actual de la Teodicea: secularización del mal, ponerología, piteodicea”, 281).

¹⁸⁰ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180.

injusta, ignominiosa y cruel. La Cruz representa la responsabilidad de Dios como creador, que se sitúa “a favor del mundo por Él creado”¹⁸¹. En la Cruz, Dios no deja de lado el mundo. Con todo, persiste un poderoso interrogante: ¿no cabía otro modo de obrar la redención? ¿Por qué, en definitiva, hubo de lograrse, según la doctrina cristiana, con tanto dolor, con tanto sufrimiento y con tanta injusticia? Y enseguida nos percatamos de que esta pregunta no es sino una reproducción, a escala, de la cuestión fundamental de la teodicea: Dios crea el mundo para autocomunicarse libremente a las criaturas, pero ¿por qué lo crea de esta manera y no de otra, con tanto dolor, con tanto sufrimiento y con tanta injusticia? La teología de la Cruz es, por tanto, una teología de la pregunta: más que una respuesta a la teodicea y a las graves cuestiones que de ella dimanarían, la Cruz es la expresión cristiana de la gravedad de la teodicea con todo su vigor¹⁸². Difícilmente se le podrá acusar al cristianismo, en sus raíces teológicas más originarias, de eludir el problema del mal, refugiándose en la teología de la Cruz, porque ¿qué refugio puede representar la Cruz frente al mal, cuando constituye la expresión más directa del mal y de la injusticia, de todo aquello que llevó a Jesús hasta la muerte? La Cruz no supone un refugio, sino un desafío, y, más aún, un escándalo.

Sin embargo, el cristianismo no concluye con la Cruz. El capítulo decimoquinto de la primera carta a los Corintios de San Pablo, que pertenece a uno de los estratos más antiguos del Nuevo Testamento, afirma sin paliativos: “Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras, y que apareció a Cefas, y después a los Doce. Después apareció a más de quinientos hermanos juntos, de los cuales muchos viven aún, y otros son muertos. Después apareció a Santiago, después a todos los apóstoles” (I Corintios 15, 3-7)¹⁸³. La teología cristiana parece sujeta a una dialéctica cuyos términos son fácilmente identificables. Por un lado, nos encontramos con una tesis: la voluntad creadora de Dios, pero apreciamos también una antítesis clara, a saber, la negatividad del mal en la creación. La síntesis que propone el cristianismo es la consumación escatológica de la creación, cuyo anticipo o *prolepsis* es, para Pannenberg, la resurrección de Jesucristo. La respuesta al interrogante de la Cruz viene dado, así pues, por la resurrección.

En cualquier caso, ni siquiera la fe escatológica es capaz de adormecer por completo el espíritu de la pregunta fundamental de la teodicea: ¿por qué el mal? Pues, ciertamente, dicha consumación escatológica podría realizarse sin tantos sacrificios, sin tanto sufrimiento, sin tanta injusticia, sin tanta coexistencia de víctimas y verdugos. Y es que, con cada paso hacia delante en la reflexión teológica y filosófica sobre el mal, parece necesario dar otro paso atrás, por lo que no terminamos de salir de la situación inicial, ya que el interrogante persiste.

¹⁸¹ *Op. cit.*, 183.

¹⁸² Como pone de relieve Pannenberg, el significado de la Cruz para la teodicea se relaciona, también, con la doctrina de la Trinidad, la cual, al distinguir la obra de la Creación, propia del Padre, de la de la reconciliación, propia del Hijo, y de la de la santificación, propia del Espíritu Santo, asume un momento kenótico en el que Dios entra en la realidad histórica, la cual no puede serle ajena (cf. W. Pannenberg, “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 126). Para una exposición de la trinitología de Pannenberg, cf. K. Yamamoto, *Trinité et Salut: Une Nouvelle Lecture de Karl Barth et Wolfhart Pannenberg*, 71-177.

¹⁸³ Para un estudio exhaustivo de este pasaje, cf. la obra, en dos volúmenes, de H.C.C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*.

A juicio de Pannenberg, el ser de la criatura implica la mutabilidad¹⁸⁴, y ésta es expresión de una debilidad ontológica. Nos acercamos mucho a una célebre tesis de Leibniz: el mal viene por la imperfección originaria que existe en la criatura¹⁸⁵, que es lo que el filósofo de Leipzig denominaba “mal metafísico”. Si no tuviésemos esa imperfección, seríamos dioses, y Dios no puede haber más que uno. Para ser criaturas, para que exista una alteridad efectiva con respecto a Dios, tal que las criaturas no sean meras “emanaciones” de la esencia divina o simples partes dentro del todo divino, es necesario afirmar su mutabilidad, estableciendo así un contraste con la inmutabilidad divina. Para Leibniz, la pluralidad de criaturas es una manifestación de la pluralidad de modos de limitación posibles, pero seguimos en el ámbito de la finitud¹⁸⁶. La mutabilidad es consustancial a la finitud. En el fondo, la argumentación de Leibniz es puramente analítica. Se basa en identificar la criatura con la limitación, y en deducir las consecuencias metafísicas que de ello se siguen, teniendo siempre en cuenta que el único impedimento, la única barrera a la omnipotencia divina, es la imposibilidad de obrar lo contradictorio. Dios no hace nada contradictorio, y como sería contradictorio que la criatura no fuese finita, mutable y por tanto imperfecta y sujeta a los efectos del mal (activa o pasivamente), Dios no puede, por imperativo lógico-analítico, excluir el mal de la creación¹⁸⁷.

Leibniz, movido por imposiciones de orden lógico, obliga a Dios a escoger lo mejor. Si la criatura se ve sometida a la necesidad lógica, también lo está Dios. La supremacía de la lógica es, en Leibniz, absoluta. Pero, como advierte Pannenberg, imponer a Dios la elección de lo mejor olvida que, ante un infinito de posibilidades, es su voluntad la que fundamenta la bondad del ser de las criaturas, y es ella la que hace que la creación sea buena. Dios no ha creado las criaturas por exigencias de la lógica, sino por su voluntad bondadosa. Sin embargo, tal y como señala Pannenberg, hay que hacer justicia a Leibniz, quien ya no puede ser juzgado como un optimista ingenuo, sino como un pensador profundamente interpelado por el mal, que trató de asumir las exigencias de la razón en su análisis del problema, porque “remitir la posibilidad del mal, incluido el mal moral del pecado, a los condicionamientos del ser ligados a su carácter de criatura, no deja de contener su parte de verdad”¹⁸⁸.

¹⁸⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 183.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, 184.

¹⁸⁶ Para una exposición global de la teodicea leibniziana, cf. G.W. Leibniz, *Compendio de la Controversia de la Teodicea*.

¹⁸⁷ Podemos comprobar aquí, como hace Pannenberg (cf. *Teología Sistemática*, vol. II, 185), que el sistema filosófico de Leibniz está muy alejado de las caricaturizaciones optimistas a las que se ha visto sometido desde el *Cándido, o el Optimismo*, de Voltaire, escrito tras las devastadoras consecuencias del terremoto de Lisboa de 1755. Hay poco optimismo en Leibniz. Parece existir, al contrario, un profundo fatalismo: el Dios supremo es la lógica, que obliga a toda criatura a ser finita y, por tanto, a poder obrar y padecer el mal. Dios, o al menos el Dios al que los cristianos elevan su súplica, poco puede hacer para evitar el mal, porque la necesidad lógica limita su libertad y su omnipotencia. Estamos abocados al mal por nuestra condición creatural y finita. Nuestro mundo es entonces, para Leibniz, el “relativamente mejor” que puede haber dentro de esa necesaria imperfección congénita. Leibniz llega a considerar que el mal es “casi nada” (cf. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal : suivi de la Monadologie*, 19; cf. también W. Oelmüller (ed.), *Theodizee Gott –vor Gericht ?*, 12), pero esta aseveración sólo encuentra cabida dentro de una profunda racionalización de la dinámica del universo, viéndose Dios en la exigencia de crear un mundo que necesariamente tenía que ser el mejor de los posibles, sin posibilidad de alteración significativa. Cabe preguntarse, llegados a este punto, si tal vez habría sido mejor que Dios no crease mundo alguno, sabiendo que iba a estar irremediabilmente sujeto a la imperfección y al mal.

¹⁸⁸ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 185.

En cualquier caso, y si bien es cierto que el mal implica, de alguna manera, la idea de carencia, también lo es que no se reduce a ella o, de lo contrario, la esencia de la criatura sería, en sí misma, una expresión de la negatividad. Dios habría creado un mal con cada ser finito. Es así que, para Pannenberg, la razón del mal no hay que buscarla en la finitud, sino “más bien en el rechazo de la propia finitud”¹⁸⁹. El mal es, entonces, una patología de lo creado y no un atributo. De esta forma, Pannenberg explica que “no es la limitación, sino la autonomía para lo que ha sido hecha la criatura, lo que constituye el fundamento de la posibilidad del mal”¹⁹⁰. La limitación intrínseca a la condición metafísica de la criatura no es en sí mala, porque entonces también lo sería todo ser distinto de Dios. Es la autonomía, la capacidad del ser finito de regirse por sí mismo, lo que posibilita el mal en las criaturas y en el mundo creado. De la autonomía puede surgir el mal, pero la autonomía no es, en sí misma, la expresión del mal. La autonomía es “perfección”¹⁹¹ de la criatura, porque se refiere a su autposesión, a su carácter de sujeto, a la disposición de su propia existencia. Que el cristianismo haya afirmado que las criaturas son autónomas, sujetos que actúan por sí mismos, posee una honda relevancia: no somos meros engranajes de un gigantesco mecanismo, sino seres autónomos, y queridos por Dios como tales, aunque la autonomía incluya el riesgo de “apartarse del Creador”¹⁹².

Sin embargo, y como una especie de presencia fantasmagórica en permanente acecho, el problema reaparece: ¿y el sufrimiento injusto? Puede concederse (y es mucho conceder) que gran parte del mal que existe en el mundo proceda de un incorrecto uso de la autonomía con la que las criaturas han sido dotadas. Se trata de una concesión excesiva porque Dios podría haber hecho posible conciliar la autonomía con la orientación constante hacia el bien, por complicado que resulte. Sin embargo, persiste el problema del sufrimiento injusto, del mal que no nace de nuestras acciones libres y conscientes: el mal de la víctima, que no es el mal del verdugo, o el derivado de las catástrofes naturales. Desgraciadamente, hay demasiado mal, y éste es tan serio, que toda victoria de la razón y de la teología se antoja sumamente prematura. Podremos explicar, quizás, un cierto tipo de mal, pero existe tanto mal, que éste siempre nos desborda¹⁹³.

En lo que concierne al mal físico, el cual no puede justificarse atribuyéndolo a la libertad humana, Pannenberg cree que está relacionado con la segunda ley de la termodinámica. Esta ley afirma que en los procesos naturales siempre se produce un aumento de una variable conocida como “entropía”, o grado de desorden de un sistema, lo que establece una asimetría fundamental en la naturaleza, manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el calor siempre se transfiera del cuerpo más caliente al más frío, y nunca a la inversa¹⁹⁴. Esto, escribe Pannenberg, “forma parte del precio necesario para el nacimiento de criaturas autónomas en el marco de un orden nómico natural que rige el proceso global del universo”¹⁹⁵, y, basándose en estas consideraciones, nuestro autor saca a relucir una de las categorías centrales de su pensamiento: la de futuro, porque “en el poder creador del futuro como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Cf., sobre este aspecto, V. Camps – A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, 126ss.

¹⁹⁴ Sobre el segundo principio de la termodinámica, cf. D.K. Kondepudi – I. Prigogine, *Modern Thermodynamics: from Heat Engines to Dissipative Structures*.

¹⁹⁵ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 105.

Espíritu divino en la creación”¹⁹⁶. El mal físico se identifica con lo que les adviene a las criaturas con independencia de su acción, con la “mutua dependencia entre las criaturas (...) propia de la misma finitud de la existencia creada”¹⁹⁷. Sin embargo, hay males que surgen de la interacción entre las criaturas. Pannenberg atribuye el sufrimiento y el mal a la finitud de las formas de vida, “que tratan de afirmarse en su autonomía tendiendo así a una radical independización”¹⁹⁸. En consecuencia, la posibilidad del mal reside en que las criaturas se hallan “centradas sobre sí mismas [*Selbstzentriertheit*]”¹⁹⁹. Pero, ¿quién les ha dado a las criaturas la opción de independizarse? ¿No responde esto más bien a una curiosa combinación de azar y necesidad, y no a una decisión voluntaria?²⁰⁰

El esfuerzo intelectual de Pannenberg para dar razón de la esperanza cristiana de que un mundo abatido por el mal y el sufrimiento tenga, a pesar de todo, un sentido, es del todo encomiable, especialmente para el creyente. Pannenberg ha procurado justificar cada paso argumentativo, poniéndose en el lugar del contrario, y admitiendo el grave horizonte de sinsentido al que se enfrenta toda reflexión sobre el problema del mal. Sin embargo, y pese a sus intentos de ofrecer una justificación racional, filosófica y teológica, de la existencia del mal en un mundo creado y querido por Dios, reconoce que sólo cabe la piedad: “alabar a Dios por haber creado este mundo presupone que las cosas no permanecerán para siempre en esta situación”²⁰¹. Regresamos a una consideración nuclear: no hay teodicea sin escatología²⁰².

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Op. cit.*, 186.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Cf. W. Pannenberg, “Bewusstsein und Geist”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 140.

²⁰⁰ Y es que, en efecto, todo teólogo debe ser consciente de los riesgos que conlleva emplear conceptos, paradigmas y hechos científicos en su reflexión. La ciencia es, para la teología, un arma de doble filo, y la misma ciencia que en el siglo XIX descubrió las leyes de la termodinámica ha desvelado, en el siglo XX, con los desarrollos en el campo de la teoría del caos y en el estudio de la complejidad, que el desorden es justamente la posibilidad de orden. Del desorden surgen nuevas estructuras que se van auto-organizando. El orden puro significaría la muerte, la inacción, la inercia pura. La evolución cósmica y vital ha consistido en el surgimiento de orden a partir del desorden. Es la esencia de los sistemas complejos: mediante interacciones entre sus constituyentes pueden dar lugar a nuevas estructuras y sistemas. Por tanto, asociar, como hace Pannenberg, el mal físico con la entropía (el desorden natural) suscita no pocos interrogantes, tanto científica como teológicamente. El mismo desorden que, a juicio de Pannenberg, permite que exista el mal físico, es causante de grandes “bienes”, como el nacimiento de nuevas estructuras y de nuevos niveles de realidad. Y, por otra parte, se corre el riesgo de confundir el mal (noción ética) con la entropía (noción procedente de las ciencias experimentales, sujeta a cuantificación y a verificación empírica). La naturaleza no conoce el mal, sino la facticidad del desarrollo de una serie de procesos, muchos de los cuales son irreversibles. El argumento de Pannenberg conduciría a la aporía de que sería mejor no ser criatura, y no tener que independizarse, ante un destino tan cruel como el impuesto por el segundo principio de la termodinámica. De hecho, y en este punto, la argumentación que emplea Pannenberg parece consistir en una extrapolación teológico-filosófica de algo que pertenece al plano estrictamente científico, porque, teniendo en cuenta que la independencia, al menos en las criaturas menos desarrolladas, puede explicarse por causas meramente biológicas, ¿cómo extraer de aquí conclusiones de tan hondo calado teológico? Existe el peligro de interpretar hechos científicos con aprioris teológico-filosóficos, y Pannenberg parece resignarse a aceptar que el designio divino de crear criaturas finitas y autónomas entrañe la posibilidad del mal, pues sin contradicción sería imposible que esas criaturas se reconocieran a sí mismas, y progresaran libremente. El eco de la filosofía de Hegel es aquí palpable. Para una introducción a la teoría del caos, cf. E. Lorenz, *The Essence of Chaos*.

²⁰¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 187.

²⁰² Pannenberg expone ampliamente esta consideración en el volumen tercero de su *Teología Sistemática*, advirtiendo que la única respuesta satisfactoria al problema suscitado por la teodicea consiste en creer en la superación del mal por parte de Dios en el futuro escatológico, en la consumación de la historia: “la transformación escatológica contiene, entonces, también un elemento de compensación por los sufrimientos

El tratamiento pannenbergiano del problema del mal exhibe la centralidad que el futuro escatológico desempeña en su concepción de Dios, de la historia y del ser humano. La respuesta al interrogante que suscita la presencia del mal en el mundo tiene que integrarse, a juicio de Pannenberg, en la pregunta más amplia por el sentido de una historia encaminada hacia una consumación escatológica, en cuyo final se revelará su verdadero significado, que ha sido anticipado en la resurrección de Jesús de Nazaret. El cristianismo mantiene la fe en una liberación definitiva del mal, del sufrimiento y de la muerte, creyendo, de esta manera, en la posibilidad de que tenga lugar una transformación radical del mundo y de la historia²⁰³. Sin embargo, las anteriores reflexiones pertenecen, necesariamente, al ámbito de la escatología del judeocristianismo²⁰⁴, y difícilmente podrán ser objeto de un tratamiento filosófico, para el que muchas de las categorías empleadas no tienen cabida, y no son susceptibles de argumentación racional. La gravedad del problema del mal, y la necesidad que tiene Pannenberg de acudir a la teología para ofrecer una respuesta al desafío que plantea, es buena prueba de cómo lo filosófico no puede desligarse, en nuestro autor, de una apertura a lo teológico.

y deficiencias del mundo presente” (*Teología Sistemática*, vol. III, 639). Cf. también M. Fraijó, “El cristianismo ante el enigma del mal”, 107.

²⁰³ Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 246-253. El alcance universal de esta liberación, que afectará, según la fe cristiana, a la totalidad del mundo creado, y no sólo a la humanidad, late ya, según Pannenberg, en el Trito-Isaías (Isaías 65,17; 66,22), con su idea de los “nuevos cielos y la nueva tierra”. La apocalíptica acentuará con especial fuerza la universalidad de la redención, de la que se hace eco San Pablo: “pues sabemos que la creación entera gime y sufre con dolores de parto hasta el momento presente” (Romanos 8,22). Sobre la apocalíptica y la redención de la creación, cf. H.A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*.

²⁰⁴ Para una panorámica sobre el pensamiento islámico en el terreno escatológico, cf. H. Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, 74-79, 92-94 y 156-157.

EL DILEMA DEL CRISTIANISMO²⁰⁵

Este artículo reflexiona sobre el sentido del cristianismo en nuestros días. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales ponen en duda determinadas pretensiones de verdad que ha esgrimido históricamente esta religión. ¿Se encuentra por tanto abocado el cristianismo a convertirse en una reliquia del pasado? ¿Qué puede aún hoy decirnos desde el punto de vista filosófico y, más aún, humano? ¿Cuál es, en definitiva, la utilidad intelectual del cristianismo, más allá de su significado ético y de sus innegables dimensiones sociales?

I.

¿Tiene hoy sentido el cristianismo? Para toda persona interesada en el futuro de nuestra sociedad, esta pregunta parece inevitable.

La impronta del cristianismo en nuestro mundo occidental es incuestionable. Ya sea por la adopción de valores inspirados en este credo o por el rechazo explícito de muchos de sus principios y de sus aplicaciones prácticas, es imposible entender la cultura occidental sin tomar en consideración el impacto de la religión cristiana. Por tanto, todo debate sobre el porvenir del mundo occidental exige repensar el sentido del cristianismo y su viabilidad histórica.

A lo largo de sus casi dos milenios de existencia, esta religión se ha visto obligada a encarar profundos desafíos, desde la caída del Imperio romano en el siglo V hasta los retos derivados de la crisis del orbe medieval, el surgimiento del Estado moderno y la Reforma protestante. De una u otra forma, de todos ellos logró siempre salir airosa. Por supuesto, experimentó incuestionables mutaciones, y en ocasiones resulta prácticamente imposible identificar elementos de estricta continuidad entre los modos en que se concebía el cristianismo en épocas tan dispares. Como toda religión y, en realidad, toda obra del espíritu humano, el cristianismo evolucionó y se adaptó a las nuevas circunstancias. En muchos casos incluso ha llegado a configurar decisivamente esas circunstancias. Empero, junto a los elementos de discontinuidad es siempre posible discernir rasgos preservados más allá de las grandes eras históricas; una esencia que trasciende, incontestablemente, las particularidades históricas en que se manifiesta.

Sin embargo, el cristianismo de nuestro tiempo se enfrenta al que quizás sea el más grave de todos los dilemas. Ni la paulatina escisión entre el mundo griego y el latino, que desembocó en la separación de las Iglesias orientales y la Iglesia romana, ni el Cisma de Occidente y el ocaso de la Edad Media, con la consecuente pérdida de prestigio y poder político de la Iglesia, ni la dolorosa y sangrienta división religiosa en Europa entre católicos y protestantes entrañan, si los examinamos desde una perspectiva más profunda, desafíos tan acuciantes como los planteados por el secularismo, tendencia que define dimensiones básicas de nuestras sociedades contemporáneas. El cristianismo sufrió la división entre diferentes confesiones; interminables guerras de religión asolaron Europa

²⁰⁵ Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

y la unidad dogmática del continente se quebrantó. No obstante, el cristianismo no dejó de existir. Mutó, adoptó nuevas expresiones e incorporó elementos quizás ausentes en sus formas más tempranas, al igual que, durante la evangelización de los pueblos germánicos, los motivos culturales procedentes de los sustratos judío, helenístico y latino hubieron de fundirse con creencias y prácticas consuetudinarias de quienes habían residido más allá del *limes* romano. Pero, de nuevo, la fuerza del cristianismo prevaleció y, aun metamorfoseado en aspectos esenciales, consiguió persistir.

Lo que hoy se debate no es la necesidad de que el cristianismo, católico, ortodoxo o protestante, renueve su faz para adaptarse a las exigencias del mundo contemporáneo. En términos más radicales -pero no por ello menos realistas-, no sería exagerado sostener que lo que está en juego es la propia religión cristiana. Nunca su relevancia para la humanidad había padecido un cuestionamiento tan profundo. Lo que hoy se discute es el sentido del cristianismo.

¿Por qué ser cristiano y no meramente humano? Este interrogante, alumbrado ya en la Ilustración, recobra hoy todo su vigor y se presenta con una crudeza inusitada. La crítica del cristianismo no se circunscribe a su papel político y social. Este problema parece solventado, al menos en las sociedades occidentales, donde la separación entre la Iglesia y el Estado se ha convertido casi en un axioma y donde el cristianismo, sabiamente interpretado, no sólo puede satisfacer las necesidades espirituales de ciertas personas, sino también contribuir a la promoción de la justicia y a la mitigación de numerosos dramas sociales. El desarrollo de corrientes como la teología de la liberación así lo pone de relieve. En cualquier caso, sería deshonesto olvidar que otras muchas tendencias teológicas, apegadas a formas más tradicionales, colisionan frontalmente con la evolución social de Occidente. Enquistadas en visiones que a menudo sólo pueden calificarse de obsoletas, aferradas a concepciones atávicas irreconciliables con el conocimiento científico y con la conciencia de libertad que el hombre contemporáneo ha logrado conquistar, se resisten a desprenderse del poder y de la capacidad de control social que las instituciones cristianas habían detentado en los últimos siglos.

El dilema al que nos referimos es mucho más hondo y trascendental para el futuro del cristianismo. Históricamente, en ciertos lugares es indiscutible que las interpretaciones más rígidas y retardatarias de esta religión han supuesto un impedimento serio para la implantación de notables avances sociales. Sin embargo, tanto las iglesias protestantes como la católica –en especial desde el Vaticano II- han evolucionado, y en este proceso de maduración han aprendido lo suficiente como para enarbolar nuevas banderas e incluso encabezar la lucha por determinados derechos sociales. Es lo que ocurrió con el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, en el que importantes teólogos y ministros cristianos se involucraron de manera decisiva.

Toda religión puede readaptarse y abrazar causas otrora impensables. De defender, tácita o explícitamente, la esclavitud, es perfectamente concebible que un examen más crítico y profundo de los fundamentos teológicos impulse la lucha apasionada contra esta costumbre tan inhumana como ancestral, con la que el cristianismo no tuvo problemas en convivir a lo largo de casi dieciocho siglos. Pero por muchas y audaces transformaciones que experimente, lo que hoy se cuestiona es la esencia misma del cristianismo. El ataque no se dirige a manifestaciones superficiales de esta fe, sino a su núcleo más íntimo. Aunque se acepte pacíficamente la viabilidad del cristianismo en sociedades plurales y democráticas, y el conflicto desatado tras la Revolución francesa haya sido superado, en nuestros días el abismo entre la fe cristiana y la realidad humana ha alcanzado tal magnitud que puede situarnos en un punto de no retorno, preludio de una

marchitez irreversible. Las extraordinarias aportaciones al arte, al desarrollo de la conciencia histórica de la humanidad, a la génesis del mundo moderno, a la creación de las instituciones de educación superior, a la transmisión de saberes inveterados y de obras maestras de la Antigüedad... no eximen al cristianismo de comparecer ante el tribunal constituido por las ciencias naturales e históricas para someter a juicio sus principios básicos. Ni siquiera aludimos a los desafueros históricos perpetrados en nombre del cristianismo, al nefasto papel que en ocasiones ha desempeñado, a su conflicto con la causa de la libertad y del progreso científico, porque ninguna religión, ninguna ideología y prácticamente ninguna actividad humana se verían nunca exentas de contradicciones y negatividades. No se trata de justificar los crímenes cometidos por quienes se consideraban cristianos, sino de constatar que ningún ideal ha resplandecido nunca en su pureza, impoluto y transparente, incorrupto ante motivos espurios y coyunturas históricas.

II.

Es la vigencia intelectual del cristianismo lo que hoy se impugna, no su relevancia pasada y su rol insustituible en el desarrollo del mundo occidental y de nuestro concepto de lo humano. Tampoco se cuestiona la grandeza del mensaje de Jesús, al menos tal y como se refleja en determinados pasajes de los Evangelios, principalmente en el imperecedero Sermón de la Montaña. Pocas exhortaciones han irradiado tanta nobleza y hermosura como el llamamiento al amor universal. Podría, ciertamente, debatirse si la esencia del cristianismo consiste en la centralidad del amor para la vida humana y para su relación con Dios, pero nadie negará que esta misiva ostenta una importancia capital en las enseñanzas neotestamentarias, cuya fuerza hunde también sus raíces en la interiorización de la doctrina de los grandes profetas hebreos.

Sin embargo, y más allá del mensaje y de la utilidad funcional que pueda exhibir para el crecimiento ético de la humanidad, el cristianismo no se reduce a una tesis moral. Aun imbuido de un profundo contenido ético, basta con efectuar una lectura no exhaustiva de la Biblia para percatarse de que hay al menos dos elementos nucleares que resultan insoslayables para definir la esencia de este credo: la existencia de Dios y la historicidad de las acciones y palabras de Jesús de Nazaret.

¿Sería posible el cristianismo sin estos dos factores? A nuestro juicio, no. Podríamos, claro está, deducir un discurso ético inspirador, que luego debería filtrarse racionalmente y sistematizarse de acuerdo con nuestro conocimiento y nuestra experiencia histórica, pero si el cristianismo pudiera concebirse como una filosofía, aunque fuera la "*vera philosophia*", se desnaturalizaría irremediablemente. No necesitaríamos entonces apelar a un Dios que se revela a través de Jesucristo, y la figura del Nazareno sería equivalente a la de otros ilustres maestros sapienciales de la historia, de Buda a Confucio y de Pitágoras a Sócrates.

Desde sus más tempranos albores, el cristianismo ha expresado una pretensión teológica e histórica nítida: el Dios creador del universo habla a la humanidad a través de Jesús. Tradicionalmente, esta afirmación ha permitido formular dos grandes dogmas, consustanciales al cristianismo y a sus aspiraciones gnoseológicas: la unicidad de Dios (el monoteísmo) y la Trinidad. Su síntesis, culminada por los concilios ecuménicos de los siglos IV y V gracias a la asimilación de categorías metafísicas griegas, se traduce en la idea de un Dios que es al unísono uno y trino. En esta insondable *concordia oppositorum*,

el carácter divino del mensaje de Jesús queda garantizado por la inserción del Nazareno en el ser mismo del Creador, en la inmanencia intratrinitaria, en la *perijóresis* o dependencia mutua que se establece entre las tres personas divinas y su común naturaleza. Es difícil desposeer al cristianismo de esta pretensión, cuyo eje descansa sobre la unión de lo inmanente y lo mundano en un Dios que, para auspiciar semejante armonización de los contrarios, ha de desplegar su actividad en la historia, pero de manera reversible: los acontecimientos terrenales, el cumplimiento del plan redentor y de la economía salvífica, han de repercutir, retroactivamente, en la esencia misma de un Dios que no puede ser unitario, simple y perennemente ensimismado en su ser, gozoso pensamiento que se piensa a sí mismo, primer motor inmóvil y engranaje supremo de la gigantesca maquinaria cósmica, sino un Dios vivo. Como tal, ha de coexistir inexorablemente con la contradicción conceptual entre lo uno y lo múltiple, entre lo celeste y lo terreno, entre lo eterno y lo temporal, entre lo sobrehumano y lo humano, como *Perfectus Deus et perfectus homo* cuyas dos naturalezas se unen sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, tal y como rezan los cuatro célebres adverbios sancionados por el concilio de Calcedonia del año 451.

De hecho, la apelación unilateral a la fecundidad práctica del cristianismo, como exaltado credo moral que profesa la primacía del amor en las relaciones humanas, puede contemplarse como el reconocimiento de una derrota filosófica. Porque, en efecto, si el cristianismo se ve reducido a una tesis moral, si sus fundamentos teológicos, monoteístas y trinitarios, pierden interés y parecen perfectamente prescindibles a la hora de categorizar su esencia, se admite implícitamente que los elementos metafísicos tradicionales no pueden justificarse intelectualmente. Esta retractación en toda regla aviva la sospecha de que el cristianismo se ha visto privado de su sentido originario, por lo que, valorado como la fructificación de un acendrado humanismo, ya no es necesario tal y como se manifestó históricamente. Lo humano, más que lo divino, constituirá el núcleo del cristianismo: Jesús más que Dios, la historia más que lo eterno, la Tierra más que el cielo. Más que una religión, el cristianismo traslucirá una filosofía humanista que, adecuadamente interpretada, no tiene por qué invocar el elemento sobrenatural subyacente a casi todas las religiones. Un cristianismo naturalizado y armonizado con los ideales del hombre contemporáneo emerge así como el único futuro plausible para tan venerable religión, que fue capaz de sobrevivir a imperios, guerras e invasiones, mas no al impulso del espíritu científico y racionalista.

Ciertamente, el abismo entre el conocimiento que el hombre ha adquirido y los principios nucleares del cristianismo no cesa de crecer. Este credo milenario se ve acosado en dos frentes: la posibilidad de Dios y la historicidad de Jesús y de su mensaje.

La idea de un Dios creador del universo tropieza con el análisis implacable de las ciencias empíricas. Éstas, si bien no pueden pronunciar la última palabra sobre su existencia o inexistencia, plantean serias dudas sobre la naturaleza de ese hipotético y vaporoso *Deus absconditus*, que esquivo todos los intentos de verificación empírica. Y como la idea misma de Dios representa uno de los conceptos más abstrusos de la mente humana, articulado sobre una serie de atributos entitativos y operativos quizás incompatibles (como la bondad y la omnipotencia, en un mundo inundado de mal y sufrimiento) y cuya interpretación ha originado innumerables disputas filosóficas, ni siquiera podemos estar seguros de que la noción misma de un ser divino tenga sentido; menos aún la creencia en un Dios que vela por los destinos del hombre, cuando las ciencias naturales no detectan indicio alguno de esa supuesta intervención teleológica en el sistema del universo.

Desde esta perspectiva, conforme la ciencia progresa, conforme se incrementa su poder para explicar los fenómenos de la naturaleza según leyes matemáticas impersonales, conforme explora las regiones más recónditas del cosmos y se encuentra con la misma materia que moldea nuestro planeta, es inevitable preguntarse si es posible que exista un Dios, un Dios inmaterial, un Dios que no consista en partículas y en radiación; un Dios que, en definitiva, more en algún espacio inescrutable de la realidad. Cuanto más analizamos esa realidad, más nos convencemos de que lo único que existe es la materia.

Las religiones nacieron para explicar fenómenos que la mente humana no podía desentrañar con las solas fuerzas de su intelecto, cuando nuestro conocimiento del mundo era sumamente precario. Es, por tanto, lógico que el desarrollo de la ciencia contribuya a desplazar lo religioso de la esfera intelectual, para confinarlo a lo emocional. Quien asume una visión científica del mundo sólo confirma la presencia de materia en grados crecientes de complejidad, pero materia al fin y al cabo. No sabemos exactamente qué es la materia, y abundan los misterios y las incógnitas por despejar, dado que todo avance científico desencadena un nuevo caudal de interrogantes y propicia ulteriores investigaciones, hasta entonces no presagiadas. Sin embargo, es altamente improbable que en algún rincón insospechado del cosmos despunten formas de realidad esencialmente disímiles a las que ya hemos estudiado (la materia ordinaria, la materia y la energía oscuras...). E incluso si las descubriéramos en parcelas ocultas del firmamento, más inverosímil aún sería que contuviesen vestigios de un ser divino, tal y como ha sido teorizado por grandes sistemas filosóficos y teológicos.

Cabe siempre la posibilidad de considerar a Dios como un concepto supremo y autosuficiente, como una entidad inmaterial que, en analogía con la solidez de las verdades eternas de la lógica y de la matemática, subsiste en un mundo inteligible, ajeno a la temporalidad y a la espacialidad del universo físico. Reminiscente del argumento ontológico, esta interpretación no puede resistir las embestidas de la neurociencia. El estudio del cerebro nos ayuda a dilucidar cómo la mente humana forma los conceptos desde un sustrato puramente neurobiológico, sin la necesidad de concebir un principio espiritual que nos permita gestar nociones abstractas. Neuronas, sinapsis, células gliales, áreas cerebrales, superposición de imágenes, evolución gradual de las habilidades mentales, sincronización y conectividad cortical de largo alcance, genética y ambiente... ¿Permanece algo de ese yo inmaterial que participa del ser mismo de la divinidad, y cuyo poder más eximio se manifiesta en la elaboración de sutiles conceptos que carecen de referente material?

Es cierto que el cristianismo no se concibió únicamente como una explicación del mundo, sino más bien como una exhortación destinada a la humanidad. Y quizás estribe en esta característica, en este rasgo eminentemente antropocéntrico, la “salvación” del cristianismo, como la de las grandes religiones morales. Mientras la ciencia sea incapaz de brindarnos una ética, un sistema sobre el deber ser y no sólo un modelo sobre el ser, aún quedarán resquicios para la fe religiosa. La indefinición ontológica del cristianismo puede entonces proporcionarle una victoria, al menos temporal, pues nadie puede excluir la opción de que la ciencia logre cristalizar también en una ética, mucho más robusta y completa que las éticas filosóficas y teológicas. Como la fe cristiana no tiene por qué comprometerse con una u otra ontología, pues su alianza con las metafísicas platónica y aristotélica fue sólo coyuntural, quizás sea factible rescatar los elementos estrictamente éticos, estéticos y espirituales del cristianismo para observarlo como una propuesta que gravita en torno a las posibilidades de la humanidad; como una utopía; como premonición

y anticipo de lo posible. La ciencia y la técnica realizarían materialmente lo que el cristianismo vislumbra espiritualmente; el cristianismo allanaría así el camino al ideal.

III.

No podemos saber si esta interpretación será suficiente; si bastará con propugnar una inversión material del cristianismo que, ante la imposibilidad de agotar el futuro, ante la indefinición e incognoscibilidad inherentes a una historia inconclusa, preserve siempre un viso de legitimidad para este credo, contemplado ahora como un “*semper plus*”, como un resquicio infinito fortificado ante el pasado y el presente.

En cualquier caso, esta clase de cristianismo no dejaría de ser un sofisticado monoteísmo, oportunamente reinterpretado para compatibilizarlo con los fundamentos de la visión científica del mundo. ¿Quedaría algo de lo auténticamente cristiano, es decir, de lo que el mensaje de Jesús añade a un monoteísmo puramente filosófico, a la noción de un dios trascendente, de una majestuosa *causa causarum* que se alza como principio de inteligibilidad, aunque quizás no interfiera en el devenir del universo? Más allá de que ciertos contenidos cristianos sean fácilmente traducibles a un lenguaje secular, y se fusionen pacíficamente con los ideales contemporáneos, ¿no exige la esencia de esta religión preservar, prístino e incólume, un recinto infranqueable, un *nooúmenon* intraducible que selle y corone su unicidad frente a las acaparadoras pulsiones del pensamiento racionalista, cuyo ímpetu amaga con absorberlo y universalizarlo sin contemplaciones?

Además, no debemos olvidar que el cristianismo no sólo se ve atacado por las ciencias naturales, por la física, la química, la biología y la neurociencia, que despojan a la Tierra y al hombre de su condición especial y muestran cómo obedecen a procesos materiales susceptibles de elucidación racional, sino por las ciencias históricas. Frente a la embestida de las ciencias naturales, siempre cabe encontrar refugio en la posibilidad, aun remota, de que efectivamente subsista un principio sobrenatural, un *Ipsum esse subsistens* trascendente y supramundano, pero ante las evidencias históricas es difícil evadirse en subterfugios hermenéuticos. No nos referimos a la existencia de Jesús, cuestión que, si bien aún abierta, parece zanjada a su favor. Antes bien, la crítica histórica afecta a la historicidad del mensaje y de las acciones de Jesús, de los *verba gesta que Christi*. Si las ciencias naturales comprometen la posibilidad de Dios, las ciencias históricas cuestionan la figura de Jesús y el carácter divino de su persona. El mayor desafío intelectual para el cristianismo no dimana, a nuestro juicio, del diálogo con la cosmología y con la neurociencia, sino del severo interrogatorio planteado por las investigaciones históricas sobre la Palestina del siglo I d.C. y la génesis del cristianismo primitivo.

El hiato entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no hace sino agrandarse. Las sofisticadas construcciones teológicas transmitidas por las Iglesias cristianas, ¿qué relación guardan con el galileo de carne y hueso, sobre quien tan escasa información podemos obtener de fuentes extracristianas? La interpretación de su muerte como acontecimiento redentor, como *kairós* salvífico que revela el sentido de la historia y cuya sangre derramada secaría todos los infiernos, es difícilmente deducible de nuestro conocimiento histórico. En muchos casos parece obedecer a una aquilatada

sistematización teológica, indudablemente inspiradora en el plano filosófico, pero no por ello verdadera desde el punto de vista objetivo e histórico.

Por mucho que se invoquen distinciones *ad hoc* entre canonicidad y autenticidad, es inevitable sospechar del contenido de muchos pasajes evangélicos, redactados para una audiencia concreta (judaizante, helenística...), con claras motivaciones catequéticas y desde un paradigma teológico determinado. Si, como es aceptado por múltiples estudiosos, ningún evangelista conoció personalmente a Jesús, sino que recibieron sus testimonios de intermediarios, ¿cómo acceder no ya a las *ipsissima verba Christi*, sino a las genuinas intenciones de Jesús, a su mentalidad, a su verdadera idea de Dios y del hombre? Escritos pseudoepigráficos, interpolaciones poco inocentes (como el famoso *Comma Ioanneum* de 1 Jn 5,7-8, cláusula protrinitaria ausente en los originales griegos), atribuciones de autoría erróneas que, pese a haber sido consagradas por venerables tradiciones, son impugnadas por la crítica bíblica...

Refugiarse en las imperfecciones de nuestro conocimiento histórico y en la mutabilidad de las interpretaciones del pasado sólo retrasará el interrogante inexorable: ¿realmente aconteció tal y como lo narran los Evangelios? No basta con responder que toda historia incorpora ya elementos narrativos y hermenéuticos, y que la pregunta por el *factum* puro, incontaminado, exonerado de valoraciones subjetivas, brota de una imposición positivista. Es siempre un error guarecerse en disquisiciones terminológicas, y servirse de las saludables disputas entre escuelas historiográficas para defender obstinadamente posturas que, de manera clara e incontestable, no pueden esconderse ante el análisis sosegado y honesto de las evidencias empíricas. Añadir confusión, oscurecer el problema, cobijarse en metáforas, alimentar artificialmente simbolismos y apelar a cambios de paradigma en nuestras visiones científicas e historiográficas es una estrategia condenada al fracaso. Con independencia de los debates académicos sobre la metodología histórica más conveniente y persuasiva, las investigaciones empíricas continuarán avanzando, y los resultados de estos trabajos afectarán directamente a muchas de las pretensiones de verdad que esgrime la teología cristiana.

Un mar bibliográfico anega las cuestiones que acabamos de esbozar. Pero más allá de disensos y discrepancias, es improbable que se consigan edificar atalayas apologéticas sólidas sustentadas sobre evidencias arqueológicas e historiográficas, que en su mayoría no respaldan las tesis cristianas clásicas.

La evolución del cristianismo, en suma, no se explica como resultado ineluctable de una *historia salutis* que irrumpe milagrosamente en el acontecer profano, para fundir lo sobrenatural y lo natural, divinizando lo humano y humanizando lo divino. Lo determinante es el contexto histórico, condensado en el cúmulo de influjos religiosos, políticos y sociales que condicionaron el Mediterráneo oriental en el siglo I de nuestra era. Las corrientes judías del II Templo, la literatura intertestamentaria, el desarrollo de la apocalíptica y de su fervorosa heterogeneidad de concepciones escatológicas, la huella del profetismo bíblico, el auge del mesianismo, las enseñanzas de importantes rabinos anteriores o coetáneos a Jesús, la cultura romana, la filosofía y el *ethos* de Grecia, la expansión de los cultos místéricos por Asia Menor, Siria y Palestina, la idiosincrasia emanada de la fusión entre las tradiciones egipcias y las helenísticas, el universalismo paulino y su papel crucial en la configuración del cristianismo posjesuánico... ¿Qué núcleo genuinamente cristiano, irreductible a elementos exógenos, permanece en este voraginoso entrelazamiento de factores sociales y culturales?

Por razones de extensión, no podemos profundizar en este importantísimo debate. Lo cierto es que, discutida la historicidad de numerosos episodios bíblicos, explicado el desarrollo del cristianismo primitivo mediante causas sociales, económicas, políticas y religiosas que no necesitan apelar a aspectos milagrosos y sobrenaturales, ¿en qué consiste la especificidad del cristianismo?

De nuevo, podría aducirse que el amor y la nobleza de su ética encapsulan sus elementos centrales. Llegaríamos así a una actitud existencialista, como la de Bultmann, brillante asimilación de la analítica existencial de Heidegger. Esta teología no teme desmitologizar el cristianismo. Considera que la investigación histórica ofrece la posibilidad de recuperar la dimensión esencial del mensaje de Jesús como exhortación a comprometerse con una existencia auténtica, a tomar una decisión radical, donde la luz del individuo destella con todo su vigor cuando afronta el desafío hermenéutico que suscita el Crucificado. Este Jesús, liberado de las onerosas sombras proyectadas por la filosofía griega y la teología clásica, emancipado de servidumbres míticas y entronizado como maestro que predica la más alta excelencia espiritual y ética, pero sin renunciar al ardor dialéctico, a la pulsión contradictoria intrínseca al “escándalo” de una desgarradora *theologia crucis*, puede sin duda apelar a la mente contemporánea y ofrecerle un contenido valioso, pero ¿es esto suficiente? ¿No hay nada más allá de sugerentes invitaciones a la elevación moral, cimas humanas a las que podría ascenderse desde una perspectiva puramente racional y empírica? ¿Qué significa, de hecho, “una decisión radical”, más allá de las preferencias subjetivas de cada individuo? ¿Por qué esa decisión ha de ponderarse en el espejo de Jesús? ¿De qué Jesús? ¿Del Jesús glorificado por la gran teología clásica de Nicea, Constantinopla y Calcedonia o del cuasi ignoto Jesús histórico? Además, ¿qué conclusión cabe inferir de los paradigmas cristológicos latentes en los distintos Evangelios, textos que en ocasiones dibujan retratos incompatibles, perfiles inspirados en teologías muy dispares, desde la adopcionista que se deduce de Marcos a la cristología de la encarnación del Logos preexistente que predomina en el Evangelio de Juan, el más tardío?

Es por ello inevitable insistir en la legitimidad del adjetivo “cristiano” para definir esta opción, perfectamente válida desde un punto de vista racional y natural, pero siempre una filosofía más que una teología.

IV.

Cuanto mejor comprendemos el universo, más desconcertante e ininteligible se nos puede antojar desde un punto de vista humano. La ciencia esclarece meticulosamente el itinerario causal que ha conducido desde las formas más elementales de organización material hasta los sistemas más complejos conocidos. La ciencia desvela así cómo lo más elevado brota de lo más sencillo, y cómo la fascinante y abrumadora multiplicidad de entidades y criaturas florece desde el humilde suelo de las partículas subatómicas y de las fuerzas fundamentales de la naturaleza. Es la maravilla de la explicación unitaria del cosmos, nunca completa y definitiva, pero sí firme en sus avances. Mas en este planeta que no cesa de girar en torno al Sol, y en este universo que no desiste de expandirse hacia un destino inasible, ¿cuál es el sentido de la vida humana?

La pregunta por el origen del hombre parecía irresoluble hace tan sólo dos siglos, y la creencia de que sólo la teología podía explicar el orden, la perfección y la armonía

de la creación era ampliamente compartida. Hoy sabemos que, más allá de lagunas específicas, la ciencia nos ofrece una panorámica bastante rigurosa y reveladora sobre los mecanismos materiales que han auspiciado el surgimiento de la especie humana. Poco a poco nos mostramos capaces de trascender las fronteras entre lo físico, lo biológico y lo consciente, y coadyuvamos a que resplandezca ese espectacular lienzo tejido de lógica, exactitud matemática y exuberancia material, sustrato de lo humano y fruto inexcusable de la evolución de las formas orgánicas.

Sin embargo, ¿se sentirá nuestra mente satisfecha con esta explicación? ¿Le bastará con entender que ha surgido después de miles de millones de años de evolución, de nacimientos y extinciones, de cataclismos y silencios cósmicos? Probablemente no. Para muchos, esta honda y desasosegante inquietud brota de una irreprimible vanidad antropocéntrica, que nos conmina a interpretarlo todo desde las limitadas lentes de la subjetividad humana, sin que asumamos una perspectiva más universalista y cabal. Y, en efecto, ha sido siempre tentador considerar que el universo orbita en torno a nosotros, sedicentes soles, autoproclamadas estrellas, cuando en realidad somos frágiles criaturas en un minúsculo planeta de una de las incontables galaxias que pueblan el firmamento. Pero es imposible aplacar por completo la turbación humana que dimana de esta falta de comprensión sobre el sentido de nuestra existencia. De hecho, sin tan ilustre vanidad antropocéntrica difícilmente explicaríamos las obras más sublimes del genio humano, la rúbrica de la civilización, el anhelo incontenible de forjar mundos más allá del mundo que nos depara la naturaleza.

Es aquí donde los planos racional y emocional colisionan de manera estridente. La evolución, con frecuencia tan sabia, no ha integrado plenamente estas dos dimensiones fundamentales de nuestra condición humana, esta aporía insoslayable a la que se enfrenta nuestro ser más íntimo. Sin creernos especiales, sin regocijarnos en la distancia infranqueable que parece separarnos de las formas biológicas menos complejas, sin afanarnos en lo imposible, sin tratar de convertir el ideal en realidad y de pincelar en la Tierra lo que aletea en los sueños, ¿qué habría sido de la epopeya humana, que no se contenta con adaptarse al mundo, sino que se esfuerza por adaptar el mundo a sus propias aspiraciones, intereses e imaginarios?

Razones y emociones suelen discurrir por caminos paralelos. Puede producirse la paradoja de que el progreso de la ciencia deje un vacío, sonoro y angustioso, una inhóspita sensación de vértigo ante el inexpugnable infinito, que sólo la creatividad estética y emocional humana alcance a llenar. En esta aparente apatía ante los resultados de la ciencia, continúa vigente el abismo entre lo racional y lo sentimental. Afligidos por la soledad y la insaciable amenaza del sinsentido, es necesario encontrar estímulos vivificadores, alicientes imaginativos que deben podarse racionalmente, exhortaciones a no cesar en nuestro empeño de crear, de progresar, de engrandecer el mundo y de descubrir las leyes de la naturaleza; un impulso, en definitiva, para seguir embarcados en este misterioso proyecto al que nos hemos sumado no por decisión propia, sino por un vasto y avasallador entrelazamiento de causas y efectos, impasibles ante las intenciones humanas.

Por supuesto, el bálsamo espiritual del cristianismo no tiene por qué seducir a todos. Resignada o entusiastamente, muchos se conformarán con aceptar las conclusiones de la ciencia y con trabajar por un mundo mejor. Cumplirán así una enigmática y quizás inefable incitación íntima que todos intuimos cuando dialogamos con las profundidades abisales de nuestra conciencia. Otros, sin embargo, necesitarán de exhortaciones externas, de incentivos estéticos o espirituales que los aguijoneen y motiven en esta indescifrable

senda cuyos cauces todos surcamos. El cristianismo y las grandes tradiciones religiosas de la humanidad emergerán entonces como utopías preconizadas, como vislumbres de lo futuro dotados de un enorme poder de atracción, capaces de sanar parcialmente esta angustia existencial y de dulcificar esta odisea. Contribuirían así a suplir las carencias emocionales que por el momento no ha logrado cubrir la razón.

Por tanto, ¿sigue teniendo sentido el cristianismo? Es una pregunta que sólo el conocimiento de hechos futuros podría responder. No cabe anticipar qué expresiones innovadoras adoptará la religión cristiana en nuestras sociedades occidentales, y si estas nuevas interpretaciones servirán para garantizar su persistencia. Lo que resulta incuestionable es la urgencia de acometer una reflexión profunda sobre la necesidad histórica del cristianismo, para discutir si la asimilación secular de muchos ideales enaltecidos de esta religión podría significar su irrelevancia venidera, ante la ausencia de contenidos propios útiles para nuestro mundo occidental.

DIFICULTADES METAFÍSICAS DE LAS GRANDES RELIGIONES²⁰⁶

Con el objetivo de simplificar una temática de estudio tan inabarcable como subyugante, limitaremos la brevedad de nuestra crítica a la exposición de los fundamentos metafísicos sobre los que descansan las grandes religiones universales de nuestro tiempo.

No se trata, por tanto, de una descripción aséptica de sus principales doctrinas y de la cosmovisión subyacente a sus enunciados teológicos, sino de una tentativa de mostrar las insuficiencias filosóficas inherentes a cualquiera de ellas, como exhortación a reflexionar más allá de todas las tradiciones religiosas para emprender, desde una perspectiva más amplia y una convicción más profunda, la búsqueda libre y puramente racional de esa realidad absoluta, inefable y última que palpita en el corazón de todos los credos de la Tierra.

Nos detendremos, así pues, en las siguientes grandes religiones: hinduismo, budismo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islam y bahaísmo.

El hinduismo

El hinduismo ostenta el mérito de constituir una de las religiones más antiguas del mundo. Sin embargo, la evolución del *Sanatana Dharma* (“la ley eterna”) ha sido azarosa y resulta enormemente complicado colegir un *corpus* doctrinal sistemático, análogo al que enarbolan las religiones monoteístas.

La síntesis hindú, consolidada aproximadamente a finales del primer milenio antes de Cristo, período previo al inicio de la ilustre dinastía de los Gupta (una edad de oro en la historia de la India que se prolongaría hasta el siglo VII d.C. y en la que este subcontinente coronó cimas brillantes en campos como la tecnología y las matemáticas), incorpora dos elementos fundamentales: los que procederían de los pueblos autóctonos del valle del Indo, artífices de prósperas y populosas ciudades (la civilización de Harappa sería de uno de los ejemplos más conspicuos, con urbes como la enigmática Mohenjo-Daro) y creadores de afianzados cultos a la fertilidad agrícola, y los que habrían sido introducidos por los arios de las estepas de Asia central que invadieron la India hacia el año 2000 a.C.

Si la religiosidad de los nativos gravitaba en torno a la madre tierra, la fertilidad y la introspección reflexiva, los arios habrían importado el factor uránico, el culto al cielo, el fuego y la luz, y habrían establecido el sistema de castas y la práctica de los sacrificios animales. Los *Vedas*, los escritos sagrados más antiguos del hinduismo, habrían empezado a redactarse a comienzos del II milenio a.C. En los *Upanisads*, escritos sánscritos que suelen datarse en el siglo VII a.C., el hinduismo configura una elaborada metafísica introspectiva y cosmológica en los que se acentúa la importancia del ensimismamiento ascético.

²⁰⁶ Extraído de *Más allá de la cultura y de la religión* (Dykinson, 2016), 4,4.

El acendrado politeísmo de los nómadas arios habría desembocado gradualmente en una extraña mezcla de monoteísmo cósmico y politeísmo práctico, aleación religiosa cercana al henoteísmo, donde lo Uno se concibe como una realidad sempiterna de la que emana la multiplicidad, sumida en ciclos que guardarían estrechas resonancias con sístoles y diástoles periódicas protagonizadas por el gigantesco corazón cósmico, condenado a un perpetuo latir. Así, el problema inveterado de la razón humana, la integración de unidad y multiplicidad, se resuelve a través de una yuxtaposición de perspectivas en cuyo seno lo uno goza de primacía, como fuente originaria de la diversidad. Lo Uno-vacío, impelido por su propia energía, se divide a sí mismo y da lugar a la sublime efervescencia del mundo empírico, condensado en dos parcelas principales: la del *purusha* (el espíritu) y la del *prakriti* (la materia). Por supuesto, esta doctrina recuerda a la elaborada metafísica emanacionista gestada por Plotino y Escoto Eriúgena (o, en la modernidad europea, por Schelling, Hegel y, con anterioridad, la cabalística judía del *zim zum*).

Cada ciclo cósmico de expansión/contradicción consta de tres etapas básicas (el célebre *trimurti*): la creación, gobernada por Brahma, la conservación, regida por Visnú, y la destrucción, presidida por Shiva. Visnú se vale de distintos avatares para enderezar el orden del mundo empírico. Krisna, su octavo avatar, es el más relevante. El *Bhagavad-Gita* (IV, 7-8) le atribuye las siguientes palabras: “Siempre que la rectitud decae y aumenta la injusticia, yo me manifiesto; y para la protección de los virtuosos, la destrucción de los viciosos y el restablecimiento de la rectitud, yo me encarno de era en era”.

Conviene indicar que el hinduismo, carente de fundador, profeta o dios único compartido (algunos hindúes ni siquiera son teístas), pero aderezado con elementos comunes como la cosmogonía, la veneración de determinados escritos sacros y la práctica de ciertas ceremonias, rituales y peregrinaciones, representa más un modo vida que un credo, una ortopraxis más que una ortodoxia. Son tantas las corrientes culturales en él confluyentes que muchas veces el vocablo “hinduismo” responde más al ímpetu clasificatorio de los eruditos europeos que a un ejercicio de estricta precisión terminológica, histórica y antropológica. Además, muchos filósofos occidentales, embelesados por el misticismo que permea los escritos de escuelas como la del *Advaita Vedanta* y las sofisticadas especulaciones de Sankara, han olvidado que este fenómeno no es ubicuo en el hinduismo, pues en su seno conviven posiciones tan dispares como el monoteísmo, el henoteísmo, el politeísmo, el panteísmo, el panenteísmo (la idea de que “todo es en Dios”), el pandeísmo (la aceptación de un Dios que, en el acto creador, decide fundirse con el mundo), el monismo e incluso el ateísmo...; en suma, todos los conceptos posibles alumbrados por la mente para explicar lo inexplicable resplandecen en esta antiquísima religión.

Concentraré mis críticas no tanto en factores sociales dramáticamente contrarios al ideal humanista, como el sistema de las castas (del que eminentes hindúes, como el Mahatma Gandhi, se distanciaron rotundamente), sino en la metafísica subyacente al hinduismo.

La dificultad más llamativa emerge precisamente de la ambigüedad conceptual del hinduismo. Si optamos por ceñirnos a la más pulcra y aquilatada metafísica que exhiben los *Upanisads*, una de sus ideas principales apela a la posibilidad de alcanzar una razón omniabarcadora, facultad que examinaría holísticamente la realidad y descubriría la unidad última que todo lo vincula con todo de manera inextricable. Esta tesis, por bella

y embriagadora que se nos antoje, se sitúa en las antípodas del método científico y del correcto uso de la racionalidad humana.

El hombre avanza por las procelosas sendas del conocimiento no mediante integraciones holísticas, a través de síntesis precipitadas y superaciones hipotéticas de la disyuntiva fundamental entre el ser y el no-ser (o, en el orden noético, entre la verdad y la falsedad), sino mediante el empleo adecuado de una razón analítica y discursiva, cuyo brío descarte las alternativas erróneas o menos probables y conviva gozosamente con la finitud, con la parcialidad en el profundo océano de nuestro conocimiento de una verdad siempre desbordante, con la perenne necesidad de cuestionar lo dado, tradiciones y veneraciones inclusive. En lo infinito todo cabe, pero semejante infinitud amorfa, atalaya predilecta de toda alma devorada por el celo de sus pulsiones místicas, diluye la pujanza del pensamiento, condenado a suspender juicios y a detener el proceso del conocimiento, ahogado en fáciles armonizaciones que sólo llevan al engaño y a la precipitación. Es el problema de toda apelación a lo infinito: permite demasiado, pero aclara muy poco; si no es estudiado analíticamente –como hizo el matemático Cantor al distinguir entre diversos tipos de infinito–, termina por ofuscar el pensamiento y estragar el ingenio.

La unificación no puede despuntar al principio, sino que ha de brillar como resultado de un proceso de búsqueda racional. El misticismo cegador y paralizante, embelesado por incontrollables delirios holísticos y por histriónicas declamaciones a lo ignoto, obtura la imaginación con la dulzura de hermosas metáforas y de arrebatadoras uniones impulsivas, no cribadas por la razón y por el saludable apego a verdades analíticas y empíricas que el hombre sólo desvela trabajosamente. La mística puede enardecer la razón, pero sólo esta última atesora la capacidad de ayudar al hombre a caminar por el sendero del conocimiento, raíz, junto con la compasión, de todo progreso genuino.

Por otra parte, en ciertas versiones del hinduismo late un fatalismo aterrador, donde el individuo se halla encadenado a ciclos ineluctables de reencarnaciones que se erigen en premios y castigos de acciones pasadas y donde generaciones venideras han de purgar por las iniquidades que perpetraron sus antepasados. Esta sombra enceguece la mente ante la contemplación del progreso y la interiorización de un afán honesto de superar lo dado, las determinaciones heredadas y la inexorable e indolente realidad del *karma*. No es de extrañar que profundos maestros espirituales, como los *yoguin*, reflexionen y, más allá del *karma*, se percaten de que el dolor auténtico nace del encadenamiento a la existencia (el ciclo de *samsara*). Su deseo estribará entonces en liberarse, en romper esa malla urdida de vastas concatenaciones mediante el cuchillo del yoga (la sabiduría en acción), pues sólo así descubrirá la verdad más allá de las apariencias y captará la realidad íntegramente; sólo así hará lo que debe, mas sin apegos, en una desafiante mezcla de acción e inacción plasmada en la inacción en la acción y en la acción en la inacción, para reunificarse con su fuente y su más prístino origen.

En algunas versiones del hinduismo se contempla la posibilidad de alcanzar la salvación a través de tres caminos: el de las obras, el del conocimiento y el de la devoción (el *bhakti*). Las obras convergen fundamentalmente con la observancia religiosa y el respeto a los ritos y ceremonias prescritos por los libros sagrados. La vía del conocimiento se refiere a la especulación, de cariz metafísico y teológico, en torno a la evasiva naturaleza de lo divino. La devoción alude a la piedad profesada hacia una determinada deidad.

¿Qué decir del budismo? Me invade una honda admiración por la doctrina del Iluminado, quizás el hombre más sabio de cuantos han caminado sobre la faz de la Tierra (y sabio no es el que sabe mucho, sino el que ha ordenado sus conocimientos para extraer conclusiones profundas).

A los veintinueve años, el príncipe Gautama abandonó su cómoda vida en el palacio de Kapilavastu. Emprendió una gran marcha hacia la verdad y despertó, seis años después, a la sombra de una higuera. Él sintetiza cuanto de puro, noble y valioso pueden proclamar los trémulos labios del hombre. Poco importa que consideremos su doctrina como una filosofía o como una religión, pues su mensaje, inextricablemente antropológico, desasido de inquietudes cosmológicas como las que laten en los *Vedas* y en los *Upanisads*, estaba destinado a resolver la punzante insatisfacción del hombre, ansioso de salvación, verdad y plenitud.

Buda, doctamente ágrafo, enseña que cada hombre ha de buscar libremente su propia salvación, más allá de dogmas, ritos y templos. Son sus seguidores quienes fundan una religión, en un proceso que guarda estrechas semejanzas con el que envuelve el devenir histórico del cristianismo primitivo.

Para Buda, el secreto para la salvación y la felicidad auténtica reside en el conocimiento como fuerza liberadora. Sólo la verdad rescata al hombre de su esclavitud presente. Cuatro son las nobles verdades que anuncia en el Sermón de Benarés, junto con el de la Montaña, el más lúcido y humanizador de todos los sermones jamás pronunciados: todo entraña sufrimiento, pues nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir...; el dolor brota de la sed de placer, existencia y poder que nubla el espíritu del hombre; el dolor se supera con el anonadamiento, con la ruptura de lazos y la entrega devota a la verdad; la victoria sobre el dolor discurre por un camino óctuple: la visión recta, la decisión recta, la palabra recta, la actividad recta, el modo de vida recto, el esfuerzo recto, la atención recta y la concentración recta.

¿Qué añadir a un mensaje tan sublime? ¿Quién osaría elevar crítica alguna contra una doctrina que propugna la rectitud, la compasión y la humildad? ¿A qué otro cielo ético puede ascender el hombre, allende este paraíso de virtud, bondad y simpatía encarnado en Buda? ¿Quién no ansía despertar de todos los sueños que obnubilan el corazón, desadormecido de todas las pasiones que nos avasallan, del egoísmo que nos abisma, de la ignorancia que oscurece el espíritu y envilece el corazón?

Más allá de divisiones entre el budismo *Hinayana* y el *Mahayana*, más allá de la veneración que podemos profesar hacia los monjes pobres, célibes y solidarios que se afanan en cumplir las enseñanzas de Buda, más allá concilios, disputas y escisiones, la luz más suntuosa del budismo brilla en el propio Buda, en su rostro radiante de armonía, en la bondad que exhala toda su figura, en la paz espiritual que preside su semblante, en la tersa y deliciosa sencillez de vida que dimana de sus palabras. La más bella manifestación del espíritu de Buda se encarna en el *bodhissatva*, en quien anhela mitigar el sufrimiento humano y, aun próximo al *Nirvana*, renuncia a su propia salvación para sanar las lacerantes heridas de sus hermanos, a la espera de una tierra pura, bordada de amor, hacia la que ha de encaminarse la entera humanidad.

Sólo me atrevo a esbozar una tímida crítica al mensaje de Buda. El Iluminado insiste en la necesidad del anonadamiento y en lo imperioso de negar el *yo* para despertar a la verdad, pero ¿no ha sido la subjetividad la fuerza más poderosa de la evolución

humana? El anhelo pujante y la perpetua insatisfacción, ¿no han propiciado el progreso de nuestra especie? ¿No es injusto e inhumano castrar este impulso, inhibir este deseo que nos exhorta a elevarnos por encima de lo dado y a buscar un *más* que relativice los límites presentes y nos catapulte hacia ese cielo trenzado de verdad, hermosura y amor por el que tan hondamente suspiramos? Sin anhelo, sin fervor, sin apego, ¿no se sumiría la historia en tediosas espirales y en circunvoluciones cíclicas, en gravosas reiteraciones de lo dado, en la anulación de la naturaleza más íntima de un hombre que no puede dejar de buscar su perfeccionamiento, su crecimiento, su ardua búsqueda de lo divino? “Nada grande se hizo en el mundo sin pasión”, escribió Hegel.

Extirpar el *yo* equivaldría a amputar el ser mismo del hombre, a atrofiar su espíritu, a cercenar su alma para convertirla en una nueva Venus de Milo, estatua inescrutablemente bella, mas despojada de brazos, demudada en encarnación de lo infecundo. Nuestra vocación estriba en crear, no en hundirnos en la contemplación atónita de la infinita naturaleza. Pero para crear hemos de ser nosotros mismos, hemos de ejercer nuestra subjetividad, hemos de pensar, desear y amar. Toda tribulación presente ha de sembrar el campo de la beatitud venidera, pues sólo en la incesante búsqueda de progreso y crecimiento puede adquirir el hombre esa felicidad tan delicuescente que ambicionan el trono y la diadema de su desvelo.

El confucianismo

De la religiosidad tradicional china cabe destacar el influjo del confucianismo. Confucio (551-479 a.C.) pertenece a lo que Karl Jaspers llamó el “tiempo-eje” de la humanidad. Esta noción, en la que resuenan las tesis difusionistas sobre los ciclos culturales, comprendería los siglos VI y V a.C., pináculo de la edad axial (siglos VII-II a.C.). En este período, la humanidad habría cobrado conciencia de sí misma, habría aspirado a superar el sufrimiento y habría hecho del pensamiento objeto de su reflexión. La era axial marcaría un umbral de desarrollo espiritual cuya superación habría permitido a la mente irrumpir valerosamente en la esfera de la interioridad, de la mística y de la ética. Tres mundos habrían protagonizado de manera independiente esta auténtica revolución cognitiva: el Lejano Oriente (Confucio, Lao-Tzé, Buda...), el Próximo Oriente (Jeremías, Ezequiel...) y Grecia (Tales, Pitágoras, Sócrates...). En el caso de Grecia, la era axial asiste al hipotético tránsito del mito al *logos* y a la eclosión de una racionalidad demostrativa.

Es indudable que, como Sócrates, Buda y Jeremías, Confucio estampó, gracias a la sabiduría desplegada en sus enseñanzas, una rúbrica indeleble en una de las grandes civilizaciones de la Tierra. La idea de una era axial es interesante como herramienta didáctica, como clave propedéutica apta para vacunarnos frente a una ingenua visión gradualista del progreso histórico, pues constata que la mente humana no habría avanzado como lo ha hecho sin experimentar épocas de auténtica ruptura y de floreciente genio creador. Se trata de verdaderos cambios de paradigma kuhnianos, de tajantes hendiduras que abrieron el espíritu a regiones hasta entonces ignotas, sondeando nuevas ideas que acabarían por hundir sus raíces en el suelo más profundo de la racionalidad y de la emoción.

Por supuesto, el esquema propuesto por Jaspers adolece de incompletitud. Por ejemplo, no sitúa correctamente a figuras tan importantes para la evolución espiritual del

hombre como los profetas Zoroastro y Mani; no recoge adecuadamente el papel desempeñado por civilizaciones precursoras como Egipto y Mesopotamia; olvida la riqueza filosófica de los *Vedas* y es incapaz de ubicar convenientemente a Jesús de Nazaret y a Pablo de Tarso. Pese a estas deficiencias, es incontestable que los acontecimientos espirituales acaecidos en los siglos VI y V a.C. grabaron una huella demasiado profunda en la historia de la humanidad; tan honda que aún hoy nos nutrimos de muchas de las intuiciones alumbradas en ese período. Es imposible entender el desarrollo del pensamiento occidental sin Tales de Mileto y Sócrates, como también lo es comprender cabalmente la evolución espiritual del Lejano Oriente sin Buda...

El énfasis confuciano en virtudes como la caballerosidad, la justicia, la cortesía, la perspicacia, la fidelidad y el servicio es premonitorio de uno de los valores supremos que rigen la civilización china: el amor a la serenidad, el orden y el equilibrio. Como escribe Wolfgang Bauer, “Si se considera la doctrina de Confucio (del maestro ‘Kong’) en su conjunto, resulta, sin duda, difícil descubrir en ella, a primera vista, algo tan extraordinario que nos permita comprender su asombrosa influencia durante más de dos milenios. Y esto es así tanto en términos absolutos como en comparación con otras doctrinas que comenzaron a aparecer poco después y que, en muchos casos, ofrecieron una imagen más definida. En principio, tampoco el hecho de que Confucio fuese el 'primer' filósofo chino nos aclara mucho las cosas, pues pueden señalarse vestigios de pensamiento filosófico anteriores a él; su 'primogenitura' se apoyaría sencillamente en su éxito, que él mismo no conoció en vida, pero del que sentó las bases a largo plazo. En todo caso, se trata del primer filósofo chino que consiguió fundar una escuela e inspirar a una cadena de seguidores que transmitiesen su nombre y sus pensamientos”.

De hecho, Confucio rara vez se contempló a sí mismo como el apóstol de nuevas verdades, sino como alguien plenamente insertado en las tradiciones que le precedían. Su más genuino anhelo estribaba en recuperar sabidurías ancestrales que, oportunamente expresadas y convenientemente reformadas, podrían seguir iluminando al hombre en la senda de la rectitud. Es cierto que, como ha denunciado el valiente activista Liu Xiaobo (1955-...), injustamente encarcelado a causa de sus ideas políticas, el confucianismo puede también abocar a la sumisión, al adocenado acomodamiento, a una avasalladora docilidad ante el poder y la autoridad que impide el progreso del hombre. Su libro *No tengo enemigos. No conozco el odio*, de enorme y sobrecogedora clarividencia, así lo señala. Sin embargo, es indudable que el énfasis en la armonía remite también a una de las necesidades fundamentales del hombre: la estabilidad.

El desafío de una cultura reside en aprender a conjugar el aprecio por la armonía con el no menos venerable apego al cambio, al crecimiento y a la exploración de nuevos horizontes: al amor a la libertad. El confucianismo, en suma, puede conducir al conformismo y al conservadurismo más paralizante, a la consagración del orden y el equilibrio por encima del respeto a la verdad, la justicia y el progreso. Este peligro es demasiado importante como para que lo soslayemos, pues no basta con virtudes sociales edificantes para liberar las energías del hombre y allanar la vía hacia el progreso: es preciso esforzarse en cuestionar lo dado y en imaginar, aupados a la razón, la técnica y los ideales éticos más profundos, un futuro distinto, más enaltecido y creativo.

En el caso del taoísmo, el amor confuciano por la armonía se eleva a categoría metafísica central. El *Tao* es la realidad última, trascendente e inefable, fuente de todo y meta hacia la que todo se orienta. Su fuerza, *Te*, es bondadosa y desinteresada. Según las enseñanzas del enigmático Lao-Tsé, el sabio ha de afanarse en imitarla, ha de fundirse con la armonía que impregna la naturaleza y ha de pugnar por seguir sus ritmos. Otros

filósofos, como Mencio, insistirán en la bondad natural del hombre, en el sentimiento innato de compasión y en la necesidad de buscar el bien y perseguir la virtud.

De nuevo, la belleza de la doctrina no puede ocultar el riesgo que corre el hombre si se limita a mimetizarse con hipotéticas armonías naturales en lugar de crear un mundo todavía más profundo, hermoso y exuberante, donde primen valores ausentes en el inhóspito escenario de las fuerzas de la naturaleza, como la justicia y la búsqueda del conocimiento como fin en sí mismo. La naturaleza no siempre es misericordiosa con el hombre, sino que con frecuencia lo somete a las peores torturas, a las más punzantes fustigaciones y a las mayores privaciones. El hombre debe forjar un mundo más allá del mundo, que es el significado más genuino y pudoroso del verbo “crear”. Debe proyectar todo el vigor que le ha concedido la naturaleza, toda la potencia acumulada y custodiada tras millones de años de evolución, para conquistar cimas aún más sublimes.

El judaísmo

El tronco de las religiones monoteístas hunde sus raíces en la fertilidad teológica del judaísmo. En innumerables aspectos, el cristianismo y el islam constituyen simples epígonos de la religiosidad de matriz israelita que los fecunda.

Las investigaciones de vanguardia en el campo de la arqueología bíblica, junto con un conocimiento exegético más profundo de la Biblia y del contexto en que se redactó cada uno de los libros que la componen, han contribuido a desmitificar vastas secciones de las sagradas escrituras de Israel, para matizar, o incluso negar, muchas de sus pretensiones de unicidad. Desenmascaradas como fábulas literarias y elocuentes metáforas teológicas narraciones que habían alimentado la imaginación occidental durante siglos (el arca de Noé, la figura de Abraham, el Éxodo y el paso por el Mar Rojo, el maná caído del cielo en los adustos desiertos del Sinaí, la conquista de la Tierra Prometida...), lo que parece plausible sostener es que, hacia el siglo XII a.C., pueblos nómadas de origen semita se asentaron en el territorio de los cananeos. Las leyendas históricas, mayoritariamente destinadas a legitimar a estos nuevos colonizadores y a dotarlos de un sentimiento de superioridad religiosa sobre las tribus circundantes (“somos el pueblo elegido”), ceden hoy el testigo a un estudio riguroso, objetivo y desapasionado del arduo y dilatado proceso que condujo hasta la religión judía tal y como hoy la conocemos.

Una de las aportaciones más profundas de Israel a la espiritualidad universal entibia en el profetismo. Las grandes civilizaciones de Oriente Próximo habían contado con sabios ilustres y con avezados adivinos, pero el profeta, la auto-proclamada voz de Dios en la historia, la conciencia lúcida que interpreta el devenir de su pueblo a la luz de las enseñanzas de Dios, representa uno de los signos más distintivos del judaísmo. Su hondura filosófica y su vocación antropológica son innegables. Es gracias a los profetas como los israelitas adoptaron progresivamente un nítido monoteísmo, inicialmente monolátrico (culto a una única deidad), pero que paulatinamente se trocó en una afirmación estricta y diáfana de la unicidad y universalidad de Dios, creador del universo y meta hacia la que todo se dirige. Ese Dios personal, bendecido con voluntad e inteligencia, es misericordioso con su pueblo, humilde entre los humildes, a quien escogió en un acto libérrimo para colmarlo de justicia y clemencia. Con Dios, Israel ha sellado una alianza eterna que nada quebrará. Nacerán imperios y expirarán potestades, pero la

palabra de Dios para Israel no morirá nunca. Será una alianza escrita no sólo en tablas y libros, sino grabada en los corazones. En inolvidables palabras del profeta Jeremías: “Yo les daré un corazón para que sepan que yo soy el Señor; y ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios” (Jr 24,7).

En el seno de este monoteísmo evolutivo, al principio se incide en la centralidad de la Ley dictada por Dios a Israel (monoteísmo nomológico), para después universalizar los horizontes de la religión y propiciar que el halo de Dios cubra a la entera familia humana, aunque a Israel depare un lugar especial en la historia de la salvación. Gradualmente se acentuará la responsabilidad del individuo, sobre todo en tiempos del profeta Ezequiel, y se erradicará la cruel hipótesis de que los hijos han de pagar los males perpetrados por sus padres. Acontecimientos como el regreso tras el Exilio en Babilonia, liberados por el magnánimo Ciro el Grande de Persia, calificado como “Mesías” por el Deutero-Isaías (cf. Is 45, 1-7), imprimieron una huella profunda en la conciencia del pueblo judío. Un elaborado monoteísmo ético se erigirá en arco de bóveda de la teología de Israel, y el templo, destruido por Nabucodonosor y más tarde reconstruido, aunque no cesará de ocupar un rol neurálgico en la práctica religiosa, no se contemplará ya como una característica inexorablemente definitoria del judaísmo, pues la sinagoga va más allá del templo y acoge a todo el que cumpla los preceptos de la Ley de Dios.

Con posterioridad a la revuelta de los Macabeos contra Antíoco IV y la dinastía de los Seléucidas, Israel gozará de relativa autonomía política y tolerará la convivencia de distintas interpretaciones de la Ley y de los escritos sagrados (las enarboladas por grupos como los saduceos, los zelotas, los esenios...). Esta situación se prolongará durante la conquista romana, culminada por Pompeyo. El cristianismo, en sus inicios, representará una secta más entre las muchas que afloraron en el judaísmo del II Templo y en época de la literatura intertestamentaria. Después de la caída de Jerusalén en el año 70 a manos de Tito, hijo del emperador Vespasiano, el judaísmo expulsará a los cristianos de la sinagoga y los rabinos asumirán un rol de primorosa relevancia en la vida religiosa.

En los siglos II y VI se redactarán, respectivamente, la *Mishná* y el *Talmud*, escritos ritualísticos, legales y consuetudinarios que complementan las sagradas escrituras de Israel y que desempeñarán un papel fundamental en la vida de los judíos. El andalusí Maimónides (1138-1204), el más insigne de los filósofos hebreos medievales, recogerá en el duodécimo de sus trece principios de la fe judía la esperanza en un advenimiento venidero del Mesías, cuyo fulgor irrumpirá finalmente en la historia. Entre los siglos XIII y XVI, un enérgico movimiento de cadencia mística, ocultista y ascética, la Cábala, desafiará el racionalismo aristotélico de Maimónides y distinguirá entre el aspecto escondido de la divinidad (el enigmático e ilimitado *Ein Sof*, infinito, inefable e incognoscible, trascendente -como el “Uno” de Plotino- incluso a la categoría misma de “ser”) y su dimensión revelada. Los cabalistas, herederos del gnosticismo judío, desarrollarán innumerables especulaciones astrológicas, matemáticas y teosóficas cuya creatividad (como en el caso de la literatura apocalíptica) disculpa su desorbitado carácter fantasioso.

Con la Ilustración europea llegará la *Haskalá*, las Luces hebreas. Pensadores como Moisés Mendelssohn (1729-1786) encarnarán el modelo de judío reconciliado con los valores seculares de la modernidad europea. La emancipación política de los hebreos sólo se consumará en el siglo XIX, aunque siempre de forma frágil e inestable, acosada por el acechante espectro del antisemitismo, cuyo culmen más oprobioso acaece con el Holocausto, que supuso el asesinato en serie de casi seis millones de judíos masacrados por el III Reich en el contexto de la “solución final”.

El sufrimiento que la historia ha reservado para el pueblo judío contrasta vívidamente con su fe incommovible en la predilección divina. Esta tensión evoca una de las epopeyas más hermosas y sobrecogedoras de la humanidad, en la que un pueblo maltratado por un destino atroz no desiste de profesar la más apasionada de las esperanzas en un Dios que no aparece.

El nervio de una crítica filosófica del judaísmo no puede estribar en aspectos históricos y sociales; tampoco en la creencia en milagros inverificables. La ausencia de pruebas empíricas que avalen la historicidad de muchos episodios bíblicos no afecta al núcleo de la doctrina teológica del judaísmo. Por tanto, se hace necesario examinar racionalmente el eje de esta religión profética: su creencia en un Dios providente que tutela a su pueblo, incluso en las situaciones más dramáticas. Semejante pretensión topa con las mayores dificultades (¿no sangra la razón humana ante la pugnacidad del problema de la teodicea?), por lo que el judaísmo se ha visto siempre obligado a posponer la intervención salvífica de Dios, hasta finalmente concebir –en el Libro de Daniel, que data de principios del siglo II a.C.- un Reino de Dios en el que gloriosamente emergerá el poder de Dios, y donde las marchitas e injustas potestades humanas se desvanecerán: “Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido” (Daniel 7,13-14).

Si Dios es omnipotente, o bien ha dejado a su pueblo de lado, o simplemente ha renunciado a su omnipotencia. Algunas tradiciones cabalísticas, como la de Isaac Luria, subrayan este desasimiento voluntario de la divinidad, que se contrae espontáneamente y abdica de su omnipotencia para respetar la libertad del Israel histórico, vagaroso por tiempos y espacios. Pero metafísicamente es difícil entender cómo un ser omnipotente puede claudicar de su omnipotencia, pues si su poder lo llena todo y constituye uno de sus atributos entitativos, rechazarlo equivaldría a conculcar la ley de la contradicción. El Dios todopoderoso no puede rehusar ser todopoderoso: es su fatalidad inderogable, la supremacía de una lógica descarnada que le impide violar su naturaleza más íntima. Dios no puede dejar de ser Dios, porque si se despojara de su omnipotencia, habría infringido su naturaleza más profunda. La mente humana no puede imaginar cómo se llevaría a efecto tal hipótesis. Además, un Dios carente de omnipotencia no serviría de mucho. El cosmos y la historia yacerían entonces suspendidos sobre fuerzas ciegas, sobre la arbitrariedad del universo físico y de los azares del destino. No, el Dios único y supremo no puede sucumbir a tanto amor por el hombre. Si verdaderamente ama al hombre, no debe renunciar a su omnipotencia, sino emplearla en beneficio de sus hijos predilectos. Si no lo hace quizás se deba a que la frágil inteligencia humana todavía ignora muchas cosas, o sencillamente a que ese Dios no existe y la fuerza que predomina en el mundo no es otra que el conjunto de leyes sordas y ciegas de la naturaleza.

Otra crítica fundamental a las pretensiones del judaísmo concierne a su conjeturada condición de “pueblo elegido”, contra la que se alzó, en el siglo XVII, una de las mentes más luminosas que ha dado el pueblo judío, Spinoza. Si Dios ama al hombre, no es aceptable que establezca distinciones tan agudas y ultrajantes entre unos pueblos y otros. ¿Qué injusto sería un Dios que bendice con fulgores únicos a los israelitas pero que se olvida o incluso reniega de miles de pueblos y culturas que, desde el amanecer de la conciencia humana, han sazonado la Tierra con su creatividad, han sufrido las embestidas de destinos aciagos, se han esforzado en vivir y crecer, han realizado contribuciones al conocimiento, a la técnica y al arte, han soñado con una felicidad que

tantas veces les resultaba esquiva, volátil e incorpórea, han adorado el rostro de Dios en verdad y espíritu, se han afanado en abrazar valores éticos...! Un Dios tan arbitrario reproduciría el particularismo vejatorio que ofuscaba a muchas civilizaciones, culturas que se vanagloriaban de poseer la representación exclusiva de sus dioses. El Dios universal no puede ceder a amores tan pasionales por un solo pueblo. La revelación no puede entonces desligarse de los avances espirituales que ha protagonizado cada comunidad humana y en los que sin duda Israel, en virtud de muchas de sus categorías teológicas y éticas, ha desempeñado un rol de primerísimo orden.

El cristianismo

Lejos de mí la intención de elaborar una refutación del cristianismo o de lanzar un juicio sumario contra este credo, pues lo único que pretendo es poner de relieve sus lagunas metafísicas y sus insuficiencias conceptuales. Estas omisiones le impiden arrogarse la condición de “única religión verdadera”, título que debería equivaler necesariamente a “única cosmovisión verdadera”, mas ampliada también al ámbito de lo sobrenatural (pero si ni siquiera sabemos qué es Dios, ¿tiene sentido la noción de “religión verdadera”?).

Considero que existen cuatro grandes fallas dogmáticas en las formulaciones más extendidas del cristianismo, tanto católicas como ortodoxas y protestantes:

- 1) El problema del mal: ni las más intrincadas disquisiciones teológicas ni los escritos más brillantes de los filósofos han logrado compatibilizar la omnipotencia de un Dios bueno, desenfadadamente enamorado del hombre, con el mal que inunda del mundo, iniquidad que sólo hemos comenzado a erradicar gracias a nuestro ingente y ardoroso esfuerzo por amar y conocer. San Agustín y Leibniz se limitan a exonerar a Dios con el argumento de que el ser perfecto, imperturbable e incorruptible sólo puede producir criaturas finitas, aquejadas, por tanto, de limitaciones metafísicas que constituyen la esencia del mal. Pero ¿acaso no podría haber conciliado más sabiamente finitud y progreso, de manera que el crecimiento armónico de la humanidad en experiencia, conocimiento y amor no exigiese destrucción creadora, el sombrío concurso de la dialéctica, las tinieblas y la privación? En el universo filosófico pincelado por San Agustín y Leibniz, contemplamos a un Dios preso de supremas necesidades lógicas e irreprimibles impotencias, paradójicamente consustanciales a su ser infinito y perfecto. Aún menos esclarecedora es la justificación esgrimida por Schelling, quien, al distinguir entre el existir y el fundamento del existir, pretende también eximir a Dios de una participación inmanente en el ser concreto del mundo, pues “Dios es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal”. Tampoco sirve de mucho postergar el problema a las calendas griegas de la escatología, porque esta actitud parece conferir un salvoconducto a Dios y, refugiada en representaciones simbólicas sobre realidades que escapan al conocimiento racional, lo convierten en irrelevante para el hombre y la comprensión de la historia. ¡Cuán conmovedoras son las palabras de todo un pontífice, Benedicto XVI, que el 28 de mayo de 2006, durante su visita a

ese santuario del horror humano que es Auschwitz, exclamó, con desgarradora honestidad!, “en un lugar como este se queda uno sin palabras, en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? (...). El Dios en el que creemos es un Dios de la razón, pero de una razón que ciertamente no es una matemática neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien (...). Oramos a Dios y gritamos a los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz, prevalezca sobre las actuales amenazas de la irracionalidad o de una razón falsa, alejada de Dios”. Es encomiable que un papa formule estas preguntas transidas del más profundo dolor y reflejo del escándalo más sincero que puede albergar el espíritu, anegado de lágrimas, ante la desmesurada vastedad de lo que no comprende, pero el hombre, la llorosa faz del hombre, exige también respuestas, aunque nunca acaricien la verdad absoluta. ¿Y cómo responder a este interrogante abisal que desgarrar el pensamiento, ensangrentado por tanto dolor? La fe en la razón, en la creatividad y en la solidaridad humana al menos nos ofrece la esperanza de que estas situaciones jamás se repitan, mas queden definitivamente confinadas al museo de las tragedias históricas. Es el poder del perdón y de la reconciliación, la magia de un anhelo humano que no cesa nunca de sobreponerse al infortunio y de clamar por un mundo más justo, donde el bien venza a toda manifestación del mal.

- 2) La evolución de la vida: si el hombre ha surgido en virtud de procesos evolutivos que no apuntaban inexorablemente hacia él, ¿con qué legitimidad puede afirmarse que Dios ha creado al hombre y le ha impreso la sagrada huella de una vocación inalterable? ¿Por qué debería el hombre ser el centro de la evolución? ¿Acaso se detiene con nuestra especie la gigantesca y monstruosa maquinaria de las transformaciones biológicas? Si existieran otras formas de vida inteligente en regiones inadvertidas del universo, ¿habrían sido también agraciadas con la luz de la Redención? ¿Habrían gozado de su propio Jesucristo, de su propio Dios encarnado? La evolución proporciona una auténtica pero desazonadora teodicea, donde el mal irrumpe como cauce inevitable en la búsqueda de mejores y más eficientes adaptaciones al entorno, epopeya que contribuye, en la inmensa mayoría de los casos, a un proceso de perfeccionamiento paulatino de las formas vitales. Por desgracia, la teología no ha reflexionado con la suficiente hondura sobre el fenómeno de la evolución. Con la conspicua salvedad de Teilhard de Chardin, la teología cristiana se ha contentado con preconizar una prematura armonía entre evolución y creación, mas no ha profundizado en las implicaciones de este vasto y embriagador proceso que, a lo largo de millones de años, incontables extinciones y luminosas emergencias, ha conducido hasta nosotros. La faz amorosa de la naturaleza sólo despunta en nuestra veleidosa imaginación. Terremotos, erupciones volcánicas, abruptas glaciaciones... Al universo no le importa que se extingan masivamente especies y se separan continentes. Nos ha tocado vivir y sentimos el deber de expandir la vida, para así comprobar cuáles son sus límites, cuál es su elasticidad. En esta trama dolorosa, en este altar repleto de incalculables sacrificios biológicos explicables racionalmente, en esta senda plagada de tenebrosas lagunas pero colmada también de sonoras evidencias y firmes certezas intelectuales, ¿qué papel habría de desempeñar el

Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que los cristianos creen encarnado en Jesús? ¿Es Dios el motor último de un universo autosuficiente, que desde la elegancia de unas leyes primordiales es capaz de suscitar esta maravillosa reorganización de formas materiales cuyo despliegue ha desembocado en el actual estado del mundo?

- 3) La existencia de otras religiones: el cristianismo, ¿puede seriamente proclamarse la única religión verdadera? ¿Por qué no se reveló el Dios encarnado a los mayas, a los incas, a los sumerios o a los pueblos de Asia oriental? Si se replica aduciendo que no lo hizo porque aún no se hallaban lo suficientemente preparados como para recibir su mensaje, deberemos entonces preguntarnos si, más que a una revelación, no asistiremos a un desarrollo gradual de la conciencia humana, que progresivamente adquiere mayores cotas de sofisticación y profundidad en la comprensión de las verdades lógicas, científicas y éticas. Además, ¿por qué florecen incontables religiones, muchas condenadas a morir y a ser suplantadas por otros credos? ¿Cuál es su valor? ¿Constituyen caminos salvíficos o se hallan ineluctablemente subordinadas a la verdad del mensaje cristiano, y a Cristo como palabra única proferida por el Padre a una humanidad ansiosa de escuchar vocablos beatíficos? ¿No resulta innegable que en otras religiones, como el budismo, reverberan verdades tanto o más vigorosas, hondas y aleccionadoras que las cristianas? ¿Puede alguien sostener que toda verdad auténticamente importante para la salvación del hombre fue declamada en la Palestina del siglo I, sin que el mensaje de Buda, de Confucio, de Sócrates, de Spinoza o de Gandhi pueda añadir elementos que lo perfeccionen y amplíen? ¿No se han producido avances esenciales para la humanidad que, en muchos casos –como la abolición de la esclavitud y la liberación sexual–, se han efectuado con independencia de las religiones e incluso en contra de los baluartes más acérrimos del dogma cristiano?
- 4) El valor de la historia: si el acontecimiento-Cristo representa el eje de la historia y en torno a él gravitan los siglos pasados y las centurias venideras, ¿para qué continuar embarcados en la epopeya de la historia? ¿Por qué no se ha interrumpido su curso, si la palabra más profunda y abarcadora nos fue revelada en tiempos de Poncio Pilato? El devenir histórico, ¿no incorpora nada verdaderamente novedoso? ¿No ha sondeado la humanidad escenarios que jamás habría presagiado? ¿No ha coronado cimas flamantes? ¿No ha expandido el alcance de su imaginación, el radio de su inteligencia y las cumbres de su fantasía? ¿No ha desentrañado verdades esenciales para la comprensión del universo y el entendimiento de la propia especie humana? ¿No ha realizado, en la fragilidad del mundo histórico, multitud de valores éticos, y no ha aprendido de las atroces experiencias de maldad y dolor que surcan el océano de los siglos?

Pero la dificultad más profunda que encara el cristianismo no es otra que la de su necesidad filosófica. Si purgamos esta religión de oropeles históricos y revestimientos

mitológicos, ¿en qué consiste su supuesta revelación? ¿Por qué ser cristiano y no únicamente humano?

Tal y como atestiguan las investigaciones exegéticas más acreditadas, el mensaje de Cristo se limitó a proclamar la inminente venida del Reino de Dios. Como escribe el dominico holandés Schillebeeckx, “Jesucristo mismo es el reino de Dios. Así, Jesús, que no se predicó a sí mismo, sino el reino de Dios, se proclamó a sí mismo sin pretenderlo: el que anuncia *es* el anunciado”.

Sin embargo, en realidad no especificó en qué consistiría semejante reino: ¿en una realidad escatológica?; ¿en un dominio de naturaleza ética, gobernado por el ideal del amor entre Dios y los hombres? Puede inferirse, eso sí, que lo alumbró en el contexto de la intensa expectación apocalíptica avivada por determinados grupos del judaísmo prerabínico, como explica Bultmann: “el concepto dominante de la predicación de Jesús es la idea de la realeza divina de «Reino de Dios» (...). Él anuncia su inmediata, ya inminente, irrupción, que ya ahora se siente. La realeza divina es un concepto escatológico. Significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicciones de los profetas. La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente”.

De la centralidad del reino, cuya importancia excede incluso a la del Mesías, que ante todo anunció la cercanía de ese imperio divino y su efecto sobre el alma humana y el devenir del universo, se hizo eco Teilhard de Chardin cuando vislumbró una convergencia escatológica de todas las religiones. En ese futuro profetizado acontecería una unificación mística de todos los credos, una confluencia universal de religiones, donde Cristo no se restringiría a evocar una figura mesiánica acaparada por una determinada tradición religiosa, sino que simbolizaría la unidad plena de todos los hombres, de todas las conciencias, de materia y espíritu, armoniosamente fusionados en el reino: “la plenitud escatológica del reino de Dios es la consumación final común del cristianismo y de las otras religiones”.

Si resulta enormemente complicado demostrar la existencia histórica de Jesús, más aún lo es probar que el rabí de Nazaret quiso fundar una Iglesia en la acepción canónica e institucional que normalmente le hemos conferido. Jesús no habló de su mesianismo, ni de la Encarnación, ni del dogma trinitario, ni de la virginidad de María, ni de la sucesión apostólica, ni de la necesidad de la Iglesia para la salvación, ni de infinidad de doctrinas que tradiciones posteriores le han atribuido. Lo que parece constituir el núcleo de la fuente Q, el documento que contendría los *logia* o “*ipsissima verba*” del Nazareno, delata una profundización en el judaísmo del que era partícipe, y no hace sino subrayar la primacía del amor entre los hombres.

Las formulaciones dogmáticas sancionadas por los grandes concilios ecuménicos guardan escasa relación con la sustancia más genuina del mensaje de Jesús, buena noticia que se refiere primordialmente a los que sufren, a los desheredados del mundo, a los perdedores de la historia, a los olvidados de la mente humana. ¿Qué revelación sobrenatural, inasequible para la inteligencia, brota entonces de esta hermosa y albriciada primicia?

La razón puede perfectamente asumir los ideales enarbolados por Jesús de Nazaret y por los espíritus más nobles de todos los tiempos sin necesidad de plegarse ante ritualismos, dogmas y pretensiones de infalibilidad. Es el amor, no la doctrina, el epicentro del anuncio de Jesús. La doctrina corresponde a la investigación racional del mundo y de la vida humana. El auténtico cristianismo no reside en templos, libros y catecismos, sino en cada acto de bondad que enaltece al hombre, en cada lágrima ante el dolor ajeno, en cada palabra de misericordia pronunciada por nuestros labios, en cada anhelo de búsqueda de una verdad a la que tendemos asintóticamente, pero en cuya búsqueda hemos de afanarnos con pasión... Es la entraña de toda gran mística, de toda gran religión y de toda gran manifestación de altruismo y magnanimidad. Es la rúbrica de que el hombre debe superarse a sí mismo y trascenderse mediante la bondad, la inteligencia y la belleza.

Schillebeeckx nos ha legado una de las más brillantes síntesis cristológicas jamás concebidas: “Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente: en la medida entitativa de una humanidad histórica verdadera y completa, nos trajo -por medio de su persona, su predicación, su vida y su muerte- el anuncio vivo de la ilimitada donación que Dios es en sí y quiere ser para los hombres. Supuesto el *hecho* contingente, no necesario, de nuestra historia -y del acontecimiento de Jesús en ella-, Dios no sería Dios sin este acontecimiento histórico. Por consiguiente, esta historia nuestra (que de suyo podría no haber existido) es el único camino realista para poder hablar con sentido del ser de Dios. Con su propia entrega histórica, aceptada por el Padre, Jesús nos ha mostrado quién es Dios: es un '*Deus humanissimus*'. El hombre Jesús puede ser para nosotros la figura de una 'persona' divina presente que trasciende nuestro futuro por arrolladora inmanencia: el Hijo. Pero, pese a la no contradicción que hemos visto y al sentido que le dio Jesús de Nazaret, el cómo de este hecho es, a mi juicio, un misterio teóricamente inescrutable: el '*Ananké stènai*': a veces hay que dar paso a la alabanza y adoración silenciosa y al recuerdo crítico de la gran tradición de la 'teología negativa'. A fin de cuentas, pese a lo que conocemos sobre él, no sabemos *quién* es Dios”.

Encontramos aquí una fascinante e inspiradora reflexión sobre el vínculo inexorable que une contingencia y necesidad. La historia es el terreno de la contingencia. Pocas son las leyes necesarias que rigen el devenir tanto de la historia natural como de la historia humana, escenarios donde pueden florecer atisbos de creatividad y necesidad que se sustraen al rígido determinismo laplaciano. En el ámbito de la naturaleza viva, sometida a las tumultuosas fuerzas de la historia, el tiempo adquiere un protagonismo inusitado, ausente en la naturaleza inerte, cuyo comportamiento responde a cánones de necesidad susceptibles de rigurosa delimitación mediante el método científico. Por ello, no sería realista pretender descubrir la verdad sobre la condición humana y su destino únicamente a partir de certezas necesarias, perennes, universales, más propias de la lógica, la matemática y —con matices— la física que de los saberes humanos y sociales. La búsqueda del significado de la existencia humana no puede entonces renunciar al valor irreductible de la contingencia. Es en la contingencia donde ha de discernir, como teorizó Hegel, la verdadera universalidad, la trascendencia que hunde sus raíces en una inmanencia creadora.

Sin embargo, la pregunta persiste: no tanto por qué un acontecimiento histórico contingente (pues todos lo son), sino por qué el acontecimiento contingente de Jesús y no otro hecho particular que también pueda arrojar una luz inopinada sobre el hombre, su vida, su futuro y su sentido. También en el presente se producen contingencias que pueden verter tanta o más luz que el acontecimiento de Jesús de Nazaret. También en el presente pueden surgir nuevos Cristos que expresen el rostro del absoluto, del infinito escondido,

en medio del dolor de una historia herida y de una humanidad incompleta, pero que, en su ansia desahogada de mejora y perfeccionamiento, suspira continuamente por acariciar lo divino.

Según Metz, “la salvación anunciada por Jesús está referida al mundo no en un sentido naturalista-cosmológico, sino en un sentido social y político: como elemento críticamente liberador de ese mundo social y de su proceso histórico”. El riesgo de este enfoque radica en la sombra tentadora de una colectivización despersonalizada de la fe, en un regreso a la época anterior a la Reforma, donde la libertad del fiel quedaba subsumida en la autoridad despótica de la comunidad eclesial. La armonía entre libertad y acción colectiva constituye un desafío para todas las religiones y para todas las culturas, pero ningún credo que eclipse la libre relación entre el individuo y el Absoluto puede aspirar a perdurar en nuestro mundo, donde la ciencia, la razón y la tecnología han puesto de relieve el potencial inagotable que anida en el interior de cada hombre, energía que clama por ser desplegada.

La paulatina victoria —y el triunfo final añorado— sobre el sufrimiento humano discurre inexorablemente por los anfractuados cauces de la realización de cada individuo, comprometido, sí, con el futuro de su especie, con el aumento del saber y con la mejora de la sociedad, pero legítimamente exhortado a buscar por sí mismo la verdad, la justicia y la belleza. Impulsar la creatividad exige el fomento de un espacio de libertad y desarrollo para cada individuo, mas esta tarea se volverá estéril si el hombre no es capaz de edificar, al unísono, un espacio de libertad y desarrollo para todos, donde la creatividad florezca gracias al intercambio entre individuos libres, altruistas y creadores. Con cada hombre nace de nuevo la humanidad, amanece un perdón que sana toda mancha previa con el bálsamo de un nuevo comienzo, y aunque la desgarradora estela de dolor, miseria y tribulación que nos antecede se nos antoje a veces invencible, el deber de nuestra generación entibia en mirar esperanzadamente al futuro, compadecidos, sí, del irrevocable pasado, solidarizados con las lágrimas que sólo podemos enjugar mediante el recuerdo, pero anhelosos de tallar el templo del mañana a través de la fuerza inextinguible de la creatividad.

Tampoco sirve de mucho atrincherarse en lo existencial. El cristianismo contemplado no como doctrina, sino como actitud vital supone un saludable alejamiento del fundamentalismo y del irracionalismo, pero esta sigilosa migración hacia un blindaje subjetivista, ¿no conlleva una escapatoria fácil ante el acorralamiento al que las ciencias naturales y la disquisición puramente racional someten a la religión cristiana? ¿No implica abdicar de cualquier apelación a la verdad en el discurso cristiano?

Para Kierkegaard, epítome de esta postura, el cristianismo no necesita profesores y teólogos, sino testigos que, a imagen y semejanza de Jesús, estén dispuestos a renunciar abnegadamente a ellos mismos e incluso a dar la vida, como la fe en el Crucificado cuya vehemente profesión significó la condena a muerte del apóstol San Pablo. El filósofo danés piensa que la razón, obsesionada por lo universal, desvirtúa la auténtica esencia del cristianismo. En las grandiosas construcciones metafísicas de Schelling y Hegel asistiríamos entonces a una representación tragicómica que traiciona la sustancia más profunda de la fe cristiana, convertida ahora en un mero experimento racional, en un momento inexorable en el fatigoso camino de una conciencia que sólo suspira por su propia consumación como concepto universal.

Ciertamente, la razón asfixia la libertad y esclerotiza la viveza del individuo en el rígido y frío ámbito de las ideas contrastables, despojadas de la savia que nutre lo

personal, concreto e intransferible. Por ello, es importante no apagar el fuego del sentimiento, el *kairós* de la creatividad, del amor, de la irreprimible fecundidad individual que pugna por explosionar y esparcirse más allá de la esfera unilateralmente subjetiva. No hay que simplificar la fluencia de la vida en la marchitez de un concepto, presos de una voluntad quijotesca de subsumir la pluralidad del mundo y de la vida en la gélida unidad de la idea, sino auspiciar su pleno desarrollo, impulsado por las alas de la razón, la única instancia que confraterniza necesidad y libertad.

Sin embargo, sólo en el conocimiento de la verdad puede el hombre acariciar esa libertad que persigue denodadamente. Refugiarse en el consuelo de la sensibilidad ética, estética o religiosa y rehusar fundir adecuadamente la razón con el sentimiento sólo nos conduce al engaño. Ese salto audaz e intempestivo que demanda Kierkegaard desde el reino de la razón al nebuloso cielo de la fe aboca al hombre a renegar del instrumento más bello y fértil que posee: su razón. No podemos lanzarnos al vacío y confiar en que un puente invisible cruce ese abismo al que nos precipitamos sin remedio; no podemos adoptar la actitud de Abraham y aguardar a que un ángel benevolente nos confiese que sólo se trataba de una prueba, por lo que debemos envainar cuchillos y desistir de sacrificar a nuestro primogénito en el altar de lo absurdo.

El desafío de toda existencia estriba en unificar potencias, no en escindir las abrupta e irreconciliablemente. En el sentimiento, la imaginación y la intuición cristalizan fuerzas enormemente vigorosas que han permitido a la humanidad coronar gloriosas cumbres artísticas, intelectuales y sociales, pero sólo la criba de la razón propicia que esas conquistas pasen a formar parte del acervo de conocimientos que atesora nuestra estirpe. Si Dios existe, no puede exigir al hombre que apostate de su racionalidad, sino que ha de conminarle a conjugar sabiamente la llama de su libertad individual, pasional y hermosamente anárquica, ansiosa de romper las cadenas de la lógica y de la necesidad natural, con la serenidad armoniosa y apolínea que preside la razón. Pedir la sumisión y la entrega incondicionales, abogar por una crucifixión del entendimiento para que resuciten la pujanza oprimida del sentimiento y el aliento languidecido de la individualidad, instaura el camino hacia el fanatismo, la mentira y el avasallamiento, no la senda hacia la libertad.

El florecimiento de la vida no se gana en una dialéctica permanente y desasosegante entre razón y sensibilidad, sino en la tentativa osada de expandir la razón desde la propia razón, espoleada, sí, por el brío de la sensibilidad, pero comprometida insobornablemente con el más intachable de los ideales: la búsqueda de la verdad. Exhibe mayor valentía quien, disconforme con el estado actual de las cosas y con las fallas de la razón, se afana en desentrañar soluciones racionalmente factibles, no quien se contenta con enmendar totalmente la racionalidad humana. Es más sencillo hibernar en la eterna y plácida morada del sentimiento que enfrentarse al mundo y acometer sus retos para cambiarlo.

El filósofo ha de rescatar el cristianismo de sí mismo, de sus enquistamientos dogmáticos y de su excesiva dependencia de simbolismos obsoletos. No cabe una alternativa realista al proyecto de “desmitologización” abanderado por Rudolf Bultmann a mediados del pasado siglo. Más allá de representaciones caducas e incompatibles con la visión científica del mundo, es imprescindible recuperar el significado más profundo e inspirador del *kerygma* de Jesús como exhortación a que el hombre piense y realice el sentido de su existencia.

La comunidad de fieles, la Iglesia como asamblea de los creyentes en Cristo, puede prestarle un inmenso valor a la humanidad, a la búsqueda de solidaridad y hermanamiento entre los hombres, pero la propia teología ha sostenido siempre que la gracia de Dios no se circunscribe a los límites de la Iglesia visible, sino que el Espíritu de Dios disemina sus dones más allá de instituciones y sacramentos. En el cristianismo, el filósofo tiene que descubrir una esencia válida para todos los hombres, una llamada a crecer y a encontrar en el amor la senda hacia un reino divino, que no es otra cosa que la vocación humana de crear, de alzarse como nuevos dioses que inunden el universo de amor, sabiduría y belleza.

El islam

El férreo monoteísmo islámico contrastaba con las sutiles y enrevesadas disquisiciones teológicas que habían transformado el cristianismo en un conjunto difícilmente inteligible de dogmas trinitarios y cristológicos, formulados desde abrumadoras categorías helenistas que se impusieron como la única ortodoxia legítima, con una proliferación de interpretaciones (nestorianas, calcedonianas, monofisitas...) cuya heterogeneidad dificultaba enormemente vislumbrar un ápice de sencillez en el mensaje más genuino del cristianismo. Así lo ha puesto de relieve el teólogo católico Hermann Stieglecker, quien ha analizado las razones del fracaso del cristianismo del Norte de África y de Oriente Próximo ante el empuje de las oleadas islámicas del siglo VII d.C.

Frente a tan abstrusa complejidad teológica, Mahoma proclama la unidad y la unicidad absolutas de Dios, que trasciende todo nombre, toda noción y todo deseo. El Dios eterno, el compasivo creador del mundo, se revela por misericordia, y la respuesta del hombre debe ser el asentimiento, la sumisión devota. Un séquito de profetas, que culmina en él como punto cimero y sello de toda profecía, incluye también a figuras como Abraham, Moisés, Juan Bautista y Jesús. El islam se erige así en síntesis unificadora de los grandes credos monoteístas que le preceden: el judaísmo y el cristianismo.

Una doctrina sencilla, profunda y profética, sustentada sobre cinco pilares fundamentales (la profesión de fe, la limosna, la oración, el ayuno y la peregrinación a La Meca), gesta una nueva y vigorosa civilización que coronó hitos admirables. Pronto se escinde en diversas ramas (las más relevantes son el sunismo y el chiísmo); además, la inexistencia de una autoridad central, semejante a la que prima en el catolicismo, ha auspiciado la diversidad de interpretaciones del texto coránico y de los elementos más señeros de la tradición islámica. Pensemos, por ejemplo, en el noble racionalismo de los mutazilíes, quienes prosperaron bajo el califato abásida y cuyo espíritu ojalá recobre el ímpetu perdido, o en las evidentes diferencias que subsisten entre las cuatro escuelas jurídicas clásicas del sunismo.

Una cautivadora corriente mística del islam es el sufismo. Rumi, cima de la poesía sufí, definía este movimiento como la tentativa de “encontrar alegría en el corazón cuando llega el momento de la aflicción”. Para Anne Marie Schimmel, la actitud genuinamente mística se distingue del mero ascetismo por la centralidad que en ella ostenta el amor al absoluto, desasido ya de temores al infierno y de esperanzas vertidas en el paraíso; un amor que embriaga por sí solo y colma el alma con la verdadera plenitud, con las ardientes premoniciones de la presencia divina.

Por supuesto, sería ingenuo idealizar el sufismo, tendencia que, tras la desintegración del califato abásida y la desaparición de una autoridad religiosa y política central en el mundo islámico, acabó por convertirse en un nuevo modelo de organización de las comunidades musulmanes. De una manera análoga a los ulemas o doctores de la ley, los sufíes terminaron por ejercer un liderazgo esencial en el orbe islámico. Pero esta institucionalización del piadoso fervor místico que tan dulce, embelesador y exótico resulta para cualquier alma sensible, ¿no pervirtió la libertad, la sencillez y la independencia primigenias del sufismo? No es de extrañar, que ante un movimiento cada vez más conservador y retardatario, el fundador de la moderna Turquía laica, Kemal Atatürk, prohibiese la orden de los mevlevíes en 1925 (sería restaurada en los años '50, dado su inmenso valor artístico y los pingües beneficios que reportaba por su interés turístico). Y, más allá del ambiguo rol político que jugaría el sufismo en el islam posterior al gran imperio ecuménico abásida, es innegable que el excesivo énfasis en el misticismo, en el recogimiento, en la introspección, en la inmanencia divina, en la unión entre el hombre y lo sobrenatural, así como una incontestable cadencia ocultista, entorpecieron el desarrollo racionalista de la teología y de la filosofía islámica, por lo que la destellante estela surcada por figuras como Al Kindi, Avicena y Averroes se apagó trágicamente. En ausencia de un sano intelectualismo, la cultura islámica basculó en torno a extremos como el tradicionalismo más recalitrante y un infecundo esoterismo, sin una vía media entre el anquilosamiento doctrinal y la exaltación mística.

El islam recapitula los elementos definitorios de las principales confesiones monoteístas, por lo que contra él podríamos esgrimir críticas similares a las que acabamos de enunciar. Pero, más importante aún, la idea de que la revelación de Dios al hombre se sella con Mahoma incurre en los mismos problemas metafísicos que hemos señalado a propósito del significado salvífico de la Pasión de Jesucristo. La historia continúa, el hombre no cesa de afanarse en nuevos proyectos y de luchar contra flamantes desafíos; nuevas ideas, nuevos credos, nuevas cosmovisiones... inundan la Tierra con el haz de sus luces inéditas. ¿Por qué el Corán? ¿Por qué no aceptar una razón que camina por los infinitos senderos de una verdad inagotable, mientras deambula hacia una meta asintótica en la que quizás se encuentre ese Dios omnipotente y misericordioso a quien tributan su fe las religiones monoteístas? ¿Acaso la infinita bondad de Dios puede confinarse a los estrechos márgenes de un credo específico?

El bahaísmo, considerado muchas veces una escisión decimonónica del islam, pero estimado hoy como una religión que goza de notable predicamento y de fulgurante expansión, profesa fe en valores tan profundos y nobles como la unidad del género humano, la unidad de las religiones y de las lenguas, la igualdad entre hombres y mujeres, la lucha contra las desigualdades sociales extremas, la centralidad de la ciencia para el progreso y la interminable cadena de revelaciones, que incorpora a los mayores mensajeros y profetas de las grandes religiones orientales y occidentales...

Probablemente contemplemos en el bahaísmo a la religión más susceptible de armonización con la visión científica del mundo y con la idea de una evolución espiritual humana, en sintonía con lo que teólogos eminentes (pienso en Teilhard de Chardin) también han vislumbrado. Sin embargo, ¿aún necesitamos apelar a Dios, y no sólo a una naturaleza que se despliega en grados crecientes de sofisticación, en cuyo itinerario el hombre no es la meta culminante, sino un fugaz pero pujante tránsito hacia lo divino? ¿Qué es, en definitiva, Dios y cómo se relaciona con el hombre? Entre esas manifestaciones de Dios, ¿sólo figuran profetas religiosos? ¿Nombres insignes de la filosofía, del arte y de la ciencia no han perfilado también revelaciones divinas, a veces más hondas y vigorosas para la humanidad? ¿No acrisola todo una revelación, tanto las

luces como las sombras de la historia, tanto los triunfos como los fracasos del hombre,
tanto las esperanzas cumplidas como las ansias frustradas del espíritu?

LAS RELIGIONES ANTE EL DESAFÍO DEL HOMBRE²⁰⁷

El particularismo dogmático y las pretensiones unilaterales de verdad que han blandido muchas de estas confesiones han dejado paso, progresivamente, a un estudio pluralista de las religiones, afanado en rescatar el fondo ético y filosófico más genuino que comparten las numerosas tradiciones espirituales de la humanidad. Así, han surgido tentativas loables de elaborar una teología comparada, como las realizadas por dos jesuitas, el belga Jacques Dupuis y el norteamericano Francis Clooney, quienes han publicado extensos estudios en los que trazan las similitudes y divergencias entre los principales conceptos teológicos del hinduismo y el cristianismo. En esclarecedoras palabras de Dupuis, fiel reflejo de un profundo cambio de perspectiva en lo que concierne a la relación entre el cristianismo y las grandes religiones del mundo, “la actual teología de las religiones no pretende ver el pluralismo religioso simplemente como una realidad obvia y un hecho histórico (pluralismo *de facto*), sino como algo que tiene una razón de ser por derecho propio (pluralismo *de iure* o 'en principio'). La cuestión no consiste ya simplemente en preguntarse qué papel puede atribuir el cristianismo a otras tradiciones religiosas históricas, sino en buscar la raíz y causa del pluralismo mismo, su significado en el plan de Dios para la humanidad, la posibilidad de convergencia mutua de las diferentes tradiciones en el pleno respeto de sus diferencias, y su mutuo enriquecimiento y fecundación”.

Por supuesto, semejante esfuerzo ha de ser siempre bienvenido, porque propicia encuentros intelectuales entre sabios adscritos a tradiciones religiosas tan dispares. Sin embargo, se tornaría estéril y descomunal si el erudito se viera obligado a establecer prolijas y minuciosas comparaciones entre todos y cada uno de los credos que han surgido sobre la faz de la Tierra. Al igual que ocurre en todos los campos del saber, la generalización es imprescindible, no como excusa simplificadora, sino como mecanismo de inteligibilidad que cribe la vasta multiplicidad fenoménica a través del filtro de una razón ordenadora, capaz de descubrir patrones comunes y de extraer, como anhelaba Hegel, el concepto más allá de las variopintas representaciones en las que esté enmarcado.

Existen desafíos comunes que todas las religiones deben afrontar, ante todo como asociaciones de ciudadanos que comparten los mismos deberes y asumen los mismos retos que los no creyentes, pero también como espacios espirituales que pueden aportar ideas valiosas -y, por desgracia, también perniciosas-, llamadas a contribuir al bien de la humanidad. Problemas como una explosión demográfica descontrolada, el cambio climático (contra cuyos efectos devastadores, que afectan en especial a los más pobres y vulnerables de la Tierra y agravan flagrantes y desazonadoras injusticias, se ha expresado recientemente y con admirable firmeza el papa Francisco en su carta encíclica *Laudatio Si*), la pobreza, la desigualdad de géneros, la inequidad en el acceso a las nuevas tecnologías y a los descubrimientos médicos más importantes, la falta de comunicación entre grupos dentro de una misma sociedad y entre culturas alejadas por la geografía y la historia, el creciente contexto de pluralismo, con sus ventajas (como el respeto a las otras opiniones) y sus peligros (como el riesgo de sucumbir a un relativismo primario que nos

²⁰⁷ Extraído de *Más allá de la cultura y de la religión* (Dykinson, 2016), 4,4.

impida crecer éticamente y nos obligue a caer presos de modas, convenciones y tradiciones atrabiliarias)...

Desde esta perspectiva, es perfectamente viable que todas las religiones se transformen paulatinamente en expresiones de una religiosidad natural común a cualquier hombre, cuyo epicentro orbite en torno a valores como la bondad, la empatía, la compasión y el incesante deseo de conocimiento. Aunque las religiones rara vez han buscado la verdad, sino el consuelo, pues muchas veces son intentos desesperados de hallar un sentido para lo que todavía no lo tiene, no deben recluirse a la esfera ética, ni conformarse con severas condenas del vicio y fogosas incitaciones a la virtud: han de erigirse también en baluarte de la voluntad humana de conocer, de explorar nuevos territorios intelectuales y de socavar los pilares de teorías hasta ahora incuestionables. Si la divinidad es infinita, inabordable desde la finita razón humana, siempre percibirá el hombre el deber de conocer aún más sobre esa realidad que rebasa cualquier frontera promulgada por los cánones de la imaginación, la inteligencia o la evidencia.

Por supuesto, la sociedad ha de permanecer alerta ante las tentativas de retroceder a épocas oscurantistas, donde una única instancia, sin basarse en el sufragio de la razón o en el auxilio de las pruebas empíricas, se arrogaba la facultad de imponer su moral y sus valores como depositarios de “la verdad” (desde luego, no de una verdad científica y objetivable, fruto de un análisis crítico y sustentada sobre fuentes fiables). El auge del fundamentalismo religioso (islámico, católico, evangélico...) constituye un peligro muy serio, frente al que es necesario mantenerse en guardia en aras de la preservación de los espacios de libertad y tolerancia intelectual que tanto deben enorgullecernos, por cuanto evocan conquistas supremas del espíritu.

Amor, belleza y conocimiento no hacen sino acrisolar los bienes sumos a los que puede aspirar la especie humana en su actual estado evolutivo. Todo servicio prestado al amor entre los hombres, a la causa de engrandecer el espíritu mediante la belleza y la construcción de una ética digna de la humanidad, de acuerdo con su inextinguible anhelo de excelencia, y al imperativo de conocer como cauce eminente hacia la libertad no sólo ayuda al hombre a disponer plenamente de sus fuerzas y a emanciparse de las humillantes cadenas que le impiden ser quien puede ser, sino que se inserta en la trama misma de la evolución, en el curso mismo de la naturaleza, que desde las formas más elementales de la materia ha logrado coronar los sitios de la vida, de la sensibilidad y del pensamiento, en un insólito despliegue de creatividad cuyo desenlace es aún incierto, pues ignoramos cuáles son las auténticas posibilidades de la materia.

Cada religión representará así la expresión de un modo de comprender la infinita riqueza del mundo, de la verdad y del hombre en su relación con la realidad absoluta, incondicionada e inacabable, con la suprema inteligibilidad del universo y su penetrante apelación al alma y al corazón de los hombres. Como ha escrito Raimon Panikkar, “mientras que las definiciones esencialistas de la religión subrayan la dependencia, la obligación, la creaturabilidad, el deber, la contingencia, etc., de un ser que no se basta a sí mismo, me parece que la siguiente definición existencial de religión permite abarcar las numerosas descripciones ya dadas e incluir también la nueva problemática: religión significa vía de salvación, o la religión aspira a ser una vía de liberación”.

El acento en la centralidad de la libertad humana para todo discurso religioso constituye un mérito indudable de la teología de la liberación. Frente a una ortodoxia obcecada en la pureza doctrinal y en la asertiva rigidez de sus declaraciones metafísicas, las teologías inspiradas en un enfoque liberacionista han incidido en la importancia de

que la religión transmita palabras y hechos destinados a ayudar al hombre a romper los grilletes que aún lo atan. Por supuesto, semejante liberación ha de contemplarse desde una perspectiva lo más amplia posible, y ha de asimilar también la ruptura con la esclavitud de la ignorancia, pero el problema de la servidumbre económica y de la subordinación de unos hombres a otros no pueden soslayarse o diluirse en vagas exhortaciones a una “liberación integral”. El conocimiento, y su traducción en tecnología e instituciones sociales cada vez más justas, eficaces y sofisticadas, es la vía por antonomasia hacia la libertad.

En lo que respecta al futuro sociológico de las religiones, los datos relativos al mundo occidental son contundentes. Desde que en los años '80 comenzara a realizar sus encuestas, la *World Values Survey* constata una serie de hechos esclarecedores sobre la situación espiritual de nuestro tiempo: cada vez más personas en los países desarrollados se plantean la pregunta por el significado de la vida; cada vez se agudiza más el descenso de la práctica religiosa y el languidecimiento de la vinculación a una identidad confesional específica; cada vez aumenta más la fe en la ciencia y en la tecnología como instrumentos que pueden brindarnos esa esquivada idea de sentido que ya no nos proporcionan las religiones tradicionales; cada vez se incrementa de manera más notable el sentimiento de pertenencia a una determinada comunidad nacional. Lo interesante es percatarse de que semejantes tendencias se aprecian incluso en los países emergentes.

¿Qué conclusión extraeremos de todo ello? ¿Acaso se apaga progresivamente el anhelo de trascendencia que había alimentado la epopeya humana o simplemente adquiere nuevos rostros? ¿Realmente asistimos al inicio de una nueva época, en la que el hombre se ha liberado definitivamente de todo apego a lo supraterráneo y sólo profesa esperanza en las posibilidades que le depara el estudio científico del mundo? En absoluto. Si el único dato hablara del acusado descenso de las adscripciones religiosas, la respuesta a los anteriores interrogantes debería ser categórica: la trascendencia muere. Sin embargo, el creciente y acendrado interés por el sentido de la vida confirma que la pregunta fundamental del hombre se ha revestido ahora de una expresión distinta, más universal, más enraizada en las inquietudes del individuo, más ansiosa de armonizarse con los avances de la ciencia y de la técnica. Además, la crisis espiritual no afecta exclusivamente a las religiones. ¿No entristece advertir cómo cada vez menos personas consagran sus carreras al estudio de las humanidades, de la filosofía, de las lenguas antiguas, de las riquísimas tradiciones literarias, del arte, de las culturas...?

Cansados quizás de que las humanidades no logren responder a incógnitas que sólo la ciencia ha conseguido despejar, los hombres y mujeres de nuestros días se rinden sumisamente a los éxitos de un método, el empírico-racional, cuyas ventajas saltan a la vista. Pero ni siquiera la ciencia nos desvela todas las posibilidades del hombre. Qué somos se decide en cada momento, y ninguna predicción científica agotará nunca el inexhausto horizonte del futuro. Sólo una fusión inteligente de ciencia y humanidades podrá ayudarnos a sobrellevar el peso impostergable de la pregunta por el sentido.

Si las religiones ya no son las únicas instancias capaces de suministrarnos esas fuentes de sentido que durante siglos han saciado la sed humana de trascendencia, ¿a qué mástil nos abrazaremos ahora? Por fortuna, no toda búsqueda de sentido se orienta inexorablemente hacia la religión y parece inevitablemente con el ocaso de los credos confesionales. Existen cielos más allá del universo religioso. Su luz puede también engrandecer la vida humana, espolear la imaginación, avivar la compasión, estimular la empatía y bañar al hombre con dosis de ese don tan huidizo pero irrenunciable llamado felicidad. Entre las más importantes, destacaría las siguientes:

- 1) El conocimiento, que es potencialmente infinito, pues siempre podríamos saber más. Como ignoramos si la materia, si la naturaleza, si el mundo y sus leyes se confinan al ámbito de lo finito, siempre podremos descubrir más sobre el todo que nos envuelve. Ese gran científico e infatigable investigador del cerebro que fue Santiago Ramón y Cajal lo expresó con brillantez: “en general, puede afirmarse que no hay cuestiones agotadas, sino hombres agotados de las cuestiones. Esquilmo para un sabio el terreno, muéstrase fecundo para otro (...). Ante el científico está el universo entero apenas explorado; el cielo salpicado de soles que se agitan en las tinieblas de un espacio infinito; el mar, con sus misteriosos abismos; la tierra guardando en sus entrañas el pasado de la vida, y la historia de los precursores del hombre, y, en fin, el organismo humano, obra maestra de la creación, ofreciéndonos en cada célula una incógnita y en cada latido un tema de profunda meditación”. En el conocimiento advertimos también resonancias de esa plenitud y ese éxtasis por los que suspira el corazón, pues el saber despierta gozo ante lo aprendido, curiosidad frente a lo ignoto y pasión por lo buscado. Con cada nueva respuesta se desencadena un torrente henchido de flamantes y fragorosas preguntas; la ignorancia nunca se disipa por completo, pero en la felicidad que concita el hombre cuando comprende algo que antes no entendía, cuando abastece sus vacíos cognitivos con información antes inasequible y cuando se sumerge en el estudio profundo de cualquier rama del saber, arde la briosa llama de una vocación auténtica. Proclamar la infinitud potencial del conocimiento (quizás no en sus fundamentos lógicos y cosmológicos, que probablemente adolezcan de finitud y sean escrutados por alguna inteligencia futura, sino en la cantidad de objetos posibles que existen en un universo probablemente infinito) no implica entonces sucumbir a un vano misticismo que exalte la ignorancia y disuada del afán de aprendizaje, cautivos de lo que Sir Peter Medawar tildaba como “la perversa satisfacción de saber que algo es ignorado”. Muy al contrario, lo que hace es incentivar la exhortación a esforzarse por conocer, pues aun conscientes de que probablemente jamás agotemos el reino del conocimiento, cada paso es firme, es una ganancia neta sobre la ignorancia. El espectro de lo inabarcable no merma la dignidad de esta búsqueda, y la provisionalidad de las verdades adquiridas no anula su realidad presente ni menoscaba la intensidad de la delectación que puede llegar a sentir quien las interioriza. Por ello, muchas almas nobles se han dedicado fervorosamente a la búsqueda del conocimiento, y han encontrado en esta empresa el sentido de sus vidas. Quizás no sea absolutamente cierto que, como escribió Aristóteles en la soberbia obertura de su *Metafísica*, “todos los hombres desean por naturaleza conocer”, pero resulta innegable que el conocimiento nos enseña a relativizar lo dado, a no conformarnos con lo que ya sabemos y a interiorizar una eterna actitud de investigación cuya búsqueda pone entre paréntesis lo que parecía consolidado, inmune a cualquier atisbo de duda. Siembra, por tanto, una genuina disposición ética que puede hermanar a los hombres. Conocer otras disciplinas, otros países, otras formas de pensamiento, otras culturas –algunas quizás extintas, pero siempre patrimonio inveterado de la humanidad–, otros rostros, otras posibilidades... contribuye a dotar la vida de significado, porque esta indagación se justifica por sí misma; nunca se consume, nunca se revela completamente estéril, mas siempre nos depara sorpresas inéditas, siempre se muestra susceptible de maravillarnos con

lo que jamás habríamos sospechado, siempre nos abre a la contemplación de la verdad, a la conciencia de nuestra inserción en el mundo y de nuestra pertenencia a un universo cuyas leyes, cuya armonía y cuya exuberante sofisticación han propiciado que surgiéramos en medio de inconcebibles vastedades cósmicas y aterradoras cantidades de tiempo. El hombre no ha cesado de plantearse las preguntas más atrevidas porque no ha desentrañado respuestas que le satisfagan por completo. Sólo la verdad plena mitigaría su hambre espiritual, pero esta verdad probablemente sea infinita, inextinguible e inconmensurable, y nos exija embarcarnos en una búsqueda sin término, en cuya realización posan sus alas destellos provisorios pero vivificadores de esa perfección y esa culminación que nos embargan.

- 2) El amor y la amistad: cuando amamos a alguien, nuestro vacío interior se atenúa. Una pujanza indescriptible redime entonces nuestra ardiente soledad, porque ese exceso de energía que no desistía de atormentarnos se vuelca en otro ser. Sólo lo distinto, sólo la alteridad encarnada en un rostro, llena la vida y la inviste de significado. Ni siquiera el conocimiento es capaz de enaltecernos tanto y de infundirnos valores éticos tan profundos como el amor.
- 3) El arte y la contemplación de la belleza, la admiración de los mayores hitos arquitectónicos jalonados por la humanidad, la veneración de la hermosura de la naturaleza y de la verdadera trascendencia que atisba el espíritu cuando otea la magnificencia de determinados paisajes... En la belleza se aposenta la intuición prófuga de lo único, de un fin en sí mismo, no condicionado por ulteriores y atribuladas búsquedas. Es en la contemplación de lo hermoso donde percibimos un hálito de lo permanente, un grato haz de sosiego en este mundo efímero, en medio de tantos fenómenos pesarosamente transitorios. Frente al ansia denodada de utilidad, cuando nos detenemos a rendir pleitesía a la magia incandescente de una belleza que se resiste a ser definida, florecen los sentimientos más profundos y puros del hombre, y capta el alma los ecos primaverales de lo universal. Aprendemos entonces a relativizar el valor de nuestros logros y el alcance de nuestra desdicha. Quizás la belleza no salve al mundo, como quería Dostoyevski, pero sí lo rescata periódicamente de su ensimismamiento, para mostrarle al hombre todo un universo colindante con la plenitud y cercano al más pulcro y seráfico arrobamiento, más allá del pequeño mundo en el que suele abismarse la vida de individuos y sociedades, cegados por la codicia de sus intereses y ensordecidos ante las melodías más excelsas que entona una naturaleza infatigable.
- 4) La tecnología: fruto del conocimiento, representa la fuerza más liberadora de cuantas ha desentrañado el hombre. La filosofía, las religiones, las éticas... han tratado de emanciparnos de las cadenas del egoísmo y de las prisiones forjadas por servidumbres ancestrales, pero es fácil comprobar que sólo los grandes desarrollos tecnológicos han coadyuvado verdaderamente a que la humanidad creciera en riqueza, en poder, en confianza en sí misma, en igualdad y en esperanza en el futuro...

- 5) La solidaridad: sólo cuando ensanchamos el círculo de nuestra sensibilidad y de nuestra inquietud palpamos la felicidad auténtica. Sólo cuando salimos de nosotros mismos y nos abrimos a los demás, descubrimos ese espejo en el que vernos sabiamente reflejados. Sólo en el otro podemos encontrar lo que nosotros no tenemos, y sólo en el otro puede propiciarse un auténtico crecimiento espiritual, ético e intelectual. Nadie podría elucidar por sí solo todas las verdades que ha desvelado la humanidad; nadie podría vivir todas las experiencias que el conjunto de los hombres ha protagonizado; nadie podría agotar la casi infinita riqueza de cada individuo, un mundo siempre recóndito y misterioso, una fuente potencial de amor que nos libera de la prisión del egoísmo y del particularismo. El hombre necesita a los demás, pero para amarlos ha de amarse también a sí mismo, ha de profesar fe en su fuerza y en sus posibilidades, ha de luchar contra las inclemencias de la vida y ha de esforzarse por desplegar toda su creatividad, todo su anhelo de fraguar ese mundo más allá del mundo, donde florezcan el conocimiento, la justicia y la belleza.

- 6) La sensibilidad: expandir su radio nos permite apreciar detalles antes inadvertidos, disfrutar con experiencias otrora minusvaloradas, abrimos a otros rostros y a otras culturas, embelesarnos con los distintos lenguajes que emplea el hombre para expresar su sed de belleza y creatividad artística, contemplar la naturaleza desde una perspectiva más profunda y abarcadora, conocernos a nosotros mismos y comprender mejor a quienes nos rodean, solidarizarnos con las inquietudes que a otros afligen, leer, descubrir, estudiar, pensar..., pero siempre con mayor hondura, desprendernos de prejuicios y atavismos atrabiliarios que nos ofuscan y enceguecen, crecer éticamente, relativizarnos a nosotros mismos y aprender a ponderar con justicia y prudencia las opciones que se alzan ante nosotros...

- 7) El placer y el goce: en cada instante de éxtasis deparado al hombre, el cielo parece descender a la Tierra, y aunque resulte siempre efímero, acariciamos entonces una felicidad tan intensa que la vida se reviste del evanescente manto del sentido, y todo el dolor del mundo se evapora mágicamente. Universalizar el placer, propiciar que bendiga a quienes la injusticia histórica fustiga sin clemencia e impide degustar las mieles de la fruición más profunda y duradera, es una tarea de todos, es el desafío de la humanidad. No hemos nacido para sufrir, sino para gozar; no hemos venido al mundo para derramar lágrimas de dolor, sino de alegría; no hemos erigido fabulosas civilizaciones para fatigarnos, sino para deleitarnos con el mayor de los placeres, con las bondades de la vida en común, con la belleza del arte y el fulgor del conocimiento.

LA REBELIÓN CONTRA LA MUERTE²⁰⁸

La muerte, sello de nuestra finitud, es el mayor desastre metafísico imaginable. Representa la encrucijada de todos los sistemas antropocéntricos, que parecen reducidos a escombros conceptuales cuando tratan de abordarla de manera objetiva. En las tempestuosas aguas de su ininteligibilidad naufragan todas las explicaciones humanamente admisibles. Ni el más exaltado apóstol del racionalismo querría aceptarla pacíficamente. La muerte no sólo se yergue como un sublime misterio científico, sino como la más grave y trascendente de todas las crisis filosóficas posibles, pues, contemplada en clave universal, conlleva la desaparición del pensamiento mismo, de la mente, del hombre que se interroga por el mundo y que alumbró la reflexión filosófica.

La biología explica el proceso que subyace a la muerte, las causas de que un organismo cese de funcionar. Sin embargo, ningún principio biológico firmemente establecido impide una prolongación de las funciones vitales más allá de los límites habitualmente observados en cada especie. La muerte sigue siendo un problema para la biología. Aunque comprendamos sus causas, no entendemos sus razones más fundamentales, su necesidad última. La vida busca perpetuarse, sobrevivir, multiplicarse, pero podría hacerlo perfectamente a través de organismos más longevos, capaces de metabolizarse y reproducirse constantemente, también a edades más avanzadas.

El misterio de la muerte conmueve por igual a científicos y a filósofos. Como han puesto de relieve los transhumanistas contemporáneos, en términos puramente biológicos sería concebible un organismo que se autorregenerara continuamente. Ciertamente, esta extensión de la vida no significaría haber alcanzado la verdadera inmortalidad, que es la ausencia de la posibilidad de muerte. Me atrevo a decir que las leyes de la termodinámica prohíben esta utopía ancestral, pugnaz y luminosa. Con todo, sí supondría una victoria relevante sobre la muerte, y abonaría el terreno para la realización efectiva de la esperanza suprema que han albergado distintos sistemas religiosos y filosóficos. Comportaría la materialización de un poderoso sueño que ha revoloteado por las profundidades más recónditas del espíritu desde tiempos inmemoriales.

Hasta ahora no ha habido vida sin muerte. La vida y la muerte se han visto entrelazadas en un mismo y subyugante ciclo de creación y destrucción. Pero ¿podría haber vida sin muerte? ¿Y si lográramos vivir, y dejar a otros vivir, sin necesidad de morir? ¿Y si la vida pudiera desarrollarse sin el peligro de la muerte? ¿Y si la vulnerabilidad intrínseca a la vida cediera el relevo a su perenne afirmación? Nacer ya no implicaría empezar a morir, acercarse inexorablemente al destino que no es destino, sino infinito abismo, negación de todo lo que puede ser concebido, incluido el destino mismo. Ya no tendríamos que encaminarnos hacia la imposibilidad radical como posibilidad última y plena de todo el que vive. Ya no encarnaríamos a un ser para la muerte, sino a un ser para la vida. Ser para la vida constituiría nuestra esencia, y por tanto nuestro íntimo horizonte. Ser para la vida entraña ser contra la muerte, crear y no destruir, posibilitar lo que parece imposible.

²⁰⁸ Extraído de *El sentido de la libertad* (Taugenit, 2021), I, 4.

La muerte hace incomprendible la vida, y la vida hace incomprendible la muerte. Lo peor será desaparecer sin haberse dado cuenta de tantas cosas, cercanas o lejanas, que han pasado desapercibidas para nosotros. No volver a contemplar la hermosura de una aurora o de un ocaso, las finas evocaciones del atardecer, el cielo en el apogeo de su belleza, el reflejo del sol sobre las olas del Mediterráneo o la policromía del arco iris que emerge, delicada y triunfante, tras el gris lluvioso. Todo un mundo de posibilidades estéticas se habrá difuminado como un sueño sutil y fugaz, destino cruel para cualquier espíritu sensible. Todo será disgregación, vacío, arroyo que deja de fluir, diluido en el gigantesco océano de la nada. El cielo desintegrado en el barro de la tierra, en el fondo telúrico del que en realidad procede.

¿Qué consuelo nos queda ante la muerte? En algunos momentos, ni la razón ni la fe pueden orientarnos. Solos ante el abismo, entonces comprendemos la gravedad de la existencia humana. Cuando reflexionamos sobre la última lágrima que puede derramar un hombre, cuando entendemos que todos los esfuerzos de la humanidad están condenados a una nada voraz, trágica y aniquiladora, cuando nos percatamos de la terrible hondura de dirigirnos hacia la eternidad del silencio y del olvido, es difícil que no resuenen en nuestra alma las palabras del Evangelio: "Yo soy la resurrección y la vida". Sabemos que es imposible, que viola las leyes de la naturaleza, que todo responde a la ingenuidad de la fe y del deseo, pero la barrera de la muerte es tan dolorosa, tan alta, tan horrenda, que el eco de esa voz de Galilea nos acaricia con un destello de esperanza, demasiado dulce y puro para un hombre.

¿No podemos entonces respirar aliviados? ¿Se ha desvanecido sin remedio todo consuelo? ¿En tan precaria situación nos deja el progreso del conocimiento científico, incapaz de enseñarnos por ahora a superar la frontera de la muerte?

Expirada la fe en la inmortalidad del alma y desacreditada la promesa de una resurrección de la carne, todo vestigio de esperanza en una recompensa futura para nuestros esfuerzos éticos se siega bruscamente. El presente, y no el futuro, se convierte así en la única realidad moralmente significativa, pero un presente concienciado de su proyección hacia el futuro, hacia un futuro posible. Por ello, lo que nos queda es la humanidad, el otro que amplía mi yo, el tesoro de la comunicación y de la vida, la perla de una imaginación volcada al futuro. Nos queda el consuelo de que todavía puedan existir seres humanos, capaces de conocer, crear y amar. E incluso si desapareciera la humanidad, aún nos quedaría el ser, con su potencial infinitud, de cuyas raíces inagotables brotan tanto lo conocido como lo desconocido.

Aunque el individuo no pueda ocultar su encaminamiento inexorable hacia la muerte, en su rebelión creadora contra ella pone de manifiesto su vínculo con la humanidad. Al vivir contra la muerte, al no conformarnos con la fatalidad de un destino preestablecido, al situarnos en un horizonte desde el que cuestionamos la muerte y su inevitabilidad, obtenemos una tímida victoria sobre ella, sobre su carácter de desenlace ineluctable. Ya no nos volvemos exclusivamente hacia la muerte, sino hacia su negación en forma de vida. Vindicamos la libertad humana frente a la finitud del destino deparado. Nos negamos a creer que la muerte complete nuestro ser. Concebimos nuestra irresolución intrínseca, y por ende nuestra proyección indefinida hacia el vasto espacio de lo posible, de lo venidero, único horizonte en el que podríamos sentirnos íntegros, finalizados, dada la irresolución de nuestra propia conciencia. Abrimos una nueva ventana de posibilidad y afirmación, un orificio en el tejido inextricable de la naturaleza,

canalizado a través de la imaginación de un futuro, de la creación de lo que puede trascender nuestra condición de seres abocados a la muerte. Emplazamos nuestro fundamento en el futuro.

La conciencia en su dimensión creadora destella, así pues, como *un vivir contra el mundo*, contra su facticidad, contra su “ser él mismo”. Resplandece, por tanto, como un predisponerse a lo alternativo, a lo contrafáctico, a lo que no es para el mundo y para la muerte, sino para lo posible. El esfuerzo incoado en el presente apunta entonces al futuro; es una entrega a la posibilidad venidera, a una humanidad distinta, pero enraizada en la nuestra. Semejante voluntad de trascender lo dado planta la semilla de una humanidad posible en el futuro, de aquello a lo que puede aspirar el hombre cuya conciencia no se resigna a contemplar, dócil e impotente, su caída en un destino insuperable, sino que se afana en vincularse a lo aún no dado, a la humanidad que vendrá, a lo que puede ser. *La rebelión creadora contra la muerte es entonces un ejercicio de libertad*, desmesuradamente bello; una proyección hacia nuestro mundo más íntimo: un volvernos hacia nosotros mismos, hacia la totalidad de nuestra conciencia, hacia nuestra capacidad de dobligar la facticidad del mundo mediante la riqueza del pensamiento. Es un canto a la libertad frente al destino. De esta manera, la tentativa de anticipar lo que podemos ser no se traduce en una sumisión a lo que no podemos ser, a la muerte como frustración absoluta e imposibilidad radical, sino a lo que podemos ser más allá de nuestra condición de individuos: al ser de lo humano más allá del ser individual. La conciencia de nuestra capacidad creadora se instituye así en vocación, orientada hacia la solidaridad histórica con la humanidad futura. Nos ubica en un horizonte de responsabilidad y sacrificio frente a lo que puede venir, frente a lo que puede ser la humanidad gracias al esfuerzo creador que despleguemos en el hoy. Crear es vivir, anticipadamente, lo que todavía no es; es erigir la posibilidad en clave interpretativa del ser, y por ello el futuro en respuesta al presente.

Sólo hay una solución posible frente a la muerte: crear. Crearnos a nosotros mismos y crear un mundo de vida y no de muerte. Conocer y crear para no hundirse en el abismo. Conocer es la forma más fiel de existir, porque nos permite entender las causas de nuestra aparición en el universo y las posibilidades que tenemos de actuar sobre él. El conocimiento nos vincula al mundo y a nuestro más íntimo mundo humano. Nos enseña de dónde venimos, de qué estamos hechos y cuáles son las estructuras y las propiedades del mundo que nos acoge. La búsqueda de conocimiento no sólo trata de expandir el radio de nuestro saber, sino también de fundamentarlo mejor, de una manera más profunda y aquilatada.

En su acepción más abstracta y universal, conocer implica insertar particularidades en generalidades. Así, el conocer emerge como un modo de relacionar lo distinto mediante conexiones causales, lógicamente consistentes. En el conocimiento ordinario, la naturaleza de estas asociaciones es más elemental. Se circunscriben a observaciones de hechos y a relaciones formuladas de manera más o menos intuitiva. En el conocimiento científico, las relaciones se fundamentan gracias al descubrimiento de principios, de leyes que gozan de primacía causal. Las grandes teorías científicas sobresalen en el universo del saber humano porque muestran los principios rectores de una determinada esfera de la realidad, de cuya lógica derivan incontables fenómenos.

Crear, empero, es la forma ulterior de conocer. Es el conocimiento llevado a su límite más propio. Es el saber sobre lo real trasladado al saber posible, al ámbito de la

libertad. No se ciñe a describir el mundo, sino que se propone aumentarlo, para añadir algo a lo ya dado. Es un conocimiento vivo, volcado al futuro. No es sólo la administración del saber presente. Al crear ya no nos conformamos con examinar lo que comparece ante nosotros, en busca de una verdad preestablecida, sino que ampliamos nosotros el mundo posible. Crear es alumbrar las condiciones del nuevo conocimiento, del futuro que se transformará en presente, y por tanto en objeto de conocimiento venidero.

Si en cualquier etapa de la odisea humana puede sostenerse, con suficiencia, que conocemos para vivir, conforme progresa el propio conocimiento advertimos que podemos vivir para conocer, pues difícilmente encontraremos una meta más alta y universal para un ser dotado de conciencia. La investigación científica se alza como la forma por antonomasia de búsqueda de ese conocimiento cierto, incompleto pero validado²⁰⁹. Sin embargo, el conocimiento aboca a un cuestionamiento incesante de sus propios resultados. Conocer entraña así aspirar a conocer más de lo conocido, y a relativizar lo ya conocido: a “*conocer el conocimiento*”, por así decirlo. En virtud de este proceso de interrogación adquirimos una conciencia más profunda de quiénes somos y de quiénes podemos ser.

La ciencia ha de enseñarnos no sólo las causas de la muerte, sino también cuáles son nuestras posibilidades de derrotarla. Y toda victoria, aunque se nos antoje pírrica frente a la imposibilidad de una existencia auténticamente infinita, será motivo de orgullo para la humanidad, será un triunfo sobre la ceguera del mundo y la apatía de una naturaleza regida por la necesidad, no por la libertad y la finalidad. Es el gran poder de la humanidad: que, como un nuevo dios, es capaz de crear un mundo a su imagen y semejanza. Y vivir para mitigar el sufrimiento, hasta incluso erradicarlo, en la comunidad de los que buscan entender y mejorar el mundo, es un propósito infinitamente noble y luminoso. No nace de una compasión vista como condescendencia, sino como predisposición a comprender el sufrimiento propio y ajeno para contribuir a atenuarlo. Porque todo el dolor humano, todo el llanto, toda la tragedia acumulada, merece empezar a redimirse hoy. No mañana, no en un destino ignoto, sino en el sagrado hoy, gracias a la fe en nuestra capacidad de enterrar lo oscuro con la luz de la conciencia moral, que es la conciencia de una libertad entregada al bien. Es la voluntad de sobreponerse a la adversidad y al odio para mostrar que es digno vivir y tomar las riendas de nuestras posibilidades más hondas, de aquéllas que nos proyectan más allá de lo dado, hacia la solidaridad histórica, hacia el mundo de una humanidad libre.

Vivimos en la irrevocabilidad de un tiempo que no construimos, de una ley que no decretamos, de una fuerza ciega que avanza sin nuestro consentimiento, sorda a nuestras aspiraciones más profundas, aunque creadora de nuevos escenarios. Somos siervos de lo que no comprendemos. Pero en la grandeza inconcebible del firmamento

²⁰⁹ Conviene, en cualquier caso, matizar esta idea. El conocimiento científico es siempre incompleto, pero no siempre provisional. Que existe la fuerza nuclear fuerte, que la masa en reposo contiene energía o que el ángulo de enlace de la molécula de agua es de aproximadamente 104° son verdades consolidadas en sus regímenes de validez. Quizás no lo sean en otros escenarios y quizás no lo hayan sido en otros instantes del universo, ni vayan a serlo en un futuro. Además, seguramente habremos de complementarlas con otras. Sin embargo, es difícilmente concebible que las neguemos del todo. Ni siquiera en los grandes cambios de paradigma que ha experimentado el pensamiento científico suele negarse el saber anterior. Se amplía e integra en un marco más profundo, aunque, ciertamente, algunas supuestas verdades sí sean rechazadas. La ciencia, en suma, funciona más por ampliación que por negación de lo anterior.

brilla una luz, la de la conciencia, que nos permite alumbrar ideas como las de totalidad, nada, universalidad e infinitud: información que vuelve sobre sí misma, cosmos que se observa mediante el pensamiento, triunfo de la posibilidad sobre la realidad. Pues ¿qué somos, sino el rostro vivo de una de las infinitas posibilidades del universo, que en su fluir incesante se encuentra de vez en cuando consigo mismo?

EL HORIZONTE INFINITO DEL CUESTIONAMIENTO²¹⁰

La historia ha sido testigo de importantes progresos en la capacidad del pensamiento humano para concebir lo que parecía inconcebible: el descubrimiento del número cero²¹¹, la invención de nuevas familias de números más allá de los naturales, el hallazgo de la fuerza de gravitación universal, el desarrollo de la idea de derechos humanos inalienables, la formulación de nuevas clases de geometría, la relativización de nuestras nociones tradicionales sobre el infinito...

Estas y otras manifestaciones sobresalientes de la creatividad humana ponen de relieve la capacidad de la mente para trascender fronteras que muchas veces consideramos infranqueables. A la luz de muestras tan excepcionales de ingenio intelectual, la tentación de juzgar como definitivas ciertas categorías conceptuales se desvanece con asombrosa rapidez. Pues, en efecto, ¿quién se atreve a garantizar que muchos de los esquemas conceptuales predominantes en la física, en la química, en la biología, en la filosofía o en las ciencias sociales deban contemplarse como adquisiciones definitivas e irreformables? Lógicamente, la duda justificada en torno a la inmutabilidad de determinadas categorías no es óbice para sostener que muchas de nuestras más valiosas conquistas sapienciales quizás gocen de un carácter casi permanente; probablemente sean ampliadas y perfeccionadas, pero no impugnadas en algunas de sus afirmaciones más señeras.

Azuzada por la ignorancia y la necesidad, la curiosidad ha sido la fuerza motriz del desarrollo de nuestro intelecto. Es la diosa suprema de nuestro panteón cognitivo, impulsora de innovaciones capitales en nuestra historia. Y dentro de las mayores revoluciones en las categorías que emplea la mente para racionalizar el universo, uno de los saltos intelectuales más relevantes de los últimos siglos destella en el desarrollo de la teoría de la evolución. Después de un acopio paciente y abnegado de observaciones, cuál no sería la sorpresa de Darwin cuando, en el curso de sus investigaciones, atisbó una gran síntesis unificadora que daba sentido a la diversidad de datos compilados. Sus consecuencias afectan tanto a las ciencias naturales como la metafísica, al proporcionar, por primera vez en la historia, una herramienta conceptual integradora para comprender el surgimiento de la complejidad a partir de la simplicidad.

Gracias a la idea de evolución de las formas orgánicas ha sido posible conciliar una cantidad vasta y heterogénea de conocimientos previos, además de propiciar avances posteriores en numerosos campos de la ciencia y de la reflexión. Es el esclarecimiento de una maravillosa trama causal. Parecía inconcebible que una entidad tan compleja como el ser humano brotase, en realidad, de una larga acumulación de variaciones genéticas filtradas por la selección natural a través de millones de años de cambios graduales. Durante milenios, la humanidad tomó por descontado que lo complejo sólo podía explicarse desde lo complejo. Se creía que una realidad inferior no podía gestar una realidad superior; lo más elevado sólo podía emerger si algo aún más elevado lo generaba.

²¹⁰ Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

²¹¹ Un descubrimiento tan crucial para el desarrollo intelectual de nuestra especie nos obliga a preguntarnos por la naturaleza (o, más bien, “la no naturaleza”) de la nada. Sabemos que el conjunto vacío es subconjunto de todo conjunto; constituye una estructura lógica fundamental que subyace a todas nuestras construcciones formales, a todo “ser” ideal. Además, la nada goza de una propiedad fascinante, que la diferencia radicalmente de la unidad: así como no podemos decir que “una casa” sea igual a “un árbol”, aunque ambas entidades compartan la determinación “uno”, sí podemos afirmar que “cero casas” son iguales a “cero árboles”. La unidad admite diversas concreciones; la nada todo lo uniformiza.

Este pensamiento es perfectamente lógico, al menos según los cánones tradicionales con que ha operado la mente humana de manera casi inconsciente. Lo complejo exige de una realidad aún más compleja que lo diseñe, y en la naturaleza existen tránsitos tan abruptos que es imposible imaginar cómo se habría llegado hasta el estadio actual de desarrollo del universo si únicamente partiéramos de entidades simples. Es precisamente aquí donde reside el mayor mérito de la teoría de la evolución por selección natural: en su capacidad de mostrar, de modo elegante y armonioso, cómo con unos conceptos relativamente sencillos es factible explicar transiciones tan desconcertantes desde realidades simples a realidades mucho más complejas, hipotéticamente esquivas a la elucidación racional.

No basta con enunciar una idea para convertirla en una nueva categoría fecunda, apta para ensanchar el pensamiento humano y revelar inusitados escenarios para el intelecto. Siempre es preciso insertar toda nueva creación en el seno de un modelo que la armonice con categorías existentes y que nos ayude a extraer todas sus consecuencias. Por tanto, el diseño de un marco consistente (es decir, libre de contradicciones), desde el que derivar conclusiones contrastables, constituye también una etapa esencial en la elaboración de nuevas ideas. Las mentes más revolucionarias no habrían pasado a la historia si, en lugar de analizar con profundidad, rigor e imaginación las implicaciones de sus ideas, se hubieran limitado a exponerlas de manera lacónica y fragmentaria. Trabajaron con industriosa tenacidad para explorar sus consecuencias, sus incongruencias potenciales y su relación con las ideas vigentes. Muchas veces se esmeraron en resaltar la continuidad que existía entre sus propuestas, los conocimientos firmemente asentados y las evidencias indisputables. El proceso creativo abarca tanto la génesis de la semilla, el don luminoso de gestar una idea nueva, como su laborioso desarrollo, el fervor y la perseverancia que auspician su crecimiento hasta desembocar en una formulación adecuada y convincente.

En una tensión creadora entre discontinuidad y continuidad, las grandes revoluciones conceptuales nos proyectan a espacios nuevos, a territorios vírgenes del espíritu, pero no rompen por completo los lazos que inevitablemente vinculan entre sí todas las ideas alumbradas por la mente humana. Se adelantan valerosamente en la trama infinita del descubrimiento, pero lanzan cuerdas que permiten a los más rezagados asirse a ellas para saltar sin peligro sobre el abismo de lo desconocido. Ruptura y conservación parecen así dos señas inconfundibles de los progresos más profundos que realiza el espíritu humano. Para comprender lo nuevo es inexorable descansar sobre las ideas ya entendidas, sobre los hallazgos previos, sobre las concepciones aceptadas. Sin embargo, con la mirada puesta en el pasado o en el presente, desde la aceptación resignada de lo ya establecido, es imposible adentrarse en nuevos escenarios intelectuales. No obstante, y para que el salto se produzca, fructifique y pueda comunicarse, es necesario mostrar los nexos de continuidad que conducen de lo antiguo a lo nuevo. Sólo así una idea original y fecunda logra hundir sus raíces en el terreno sólido de lo conocido, con el objetivo de crecer audazmente hacia lo desconocido.

Por su propia naturaleza, la predicción de una gran transformación intelectual venidera es imposible. Si fuera tan sencillo prever qué concepto inédito alboreará en el futuro, o qué nuevas concepciones despuntarán en la historia intelectual humana, semejantes formas de creatividad se despojarían de su valor como elementos verdaderamente revolucionarios. En cualquier caso, no es descabellado creer que en ocasiones puede resultar viable anticiparse tímidamente a algunas de esas brillantes eclosiones, destinadas a modificar significativamente nuestras categorías intelectuales fundamentales. De hecho, suelen ser las ideas más simples, o por lo menos aquéllas que muchas veces asumimos pacíficamente y sin cuestionamientos sustanciales, por

estimarlas obvias e inatacables, las más susceptibles de protagonizar una auténtica revolución intelectual.

¿Qué ideas aparentemente indiscutibles se verán sujetas a profundas alteraciones? ¿Qué principios inofensivos, que tentadoramente nos inclinamos a juzgar como evidentes e incontestables, experimentarán una crítica honda y fértil para el desarrollo del pensamiento humano? ¿Sobre qué esquemas y categorías de la mente se cernirá ese espectro tan fascinante como inescrutable que preludia las grandes transformaciones científicas y filosóficas? ¿Sobre qué nuevos horizontes admiraremos el genio creativo de la humanidad?

En último término, estas preguntas no hacen sino evocar el interrogante más profundo sobre la esencia y las posibilidades de la creatividad humana. Cada conquista en el reino del pensamiento abstracto sella el triunfo de la mente para sondear un ámbito potencialmente infinito, el de las posibilidades, el de lo imaginable, el de lo universal, el de lo que puede revestirse de sentido, el de lo expresable en símbolos que, correctamente armonizados, pueden incluso anticiparse al funcionamiento real de la naturaleza. A menudo nos preguntamos por el papel del hombre en el universo, pero la propia idea de “papel” sugiere intencionalidad, como si nuestra presencia respondiera a un plan premeditado. ¿Y si estuviéramos aquí no tanto para desempeñar un rol como para realizar una de las infinitas posibilidades que quizás depare la naturaleza? “Nuestras mentes son finitas, pero incluso en estas circunstancias de finitud estamos rodeados por posibilidades que son infinitas, y la meta de la vida consiste en captar todo lo que podamos de esa infinitud”, sentenció sabiamente Alfred North Whitehead. Es el misterio de lo posible, casi tan intrigante como el enigma de lo real. Un misterio no es un problema insoluble, sino una incógnita tan amplia y profunda que, incluso si consiguiéramos despejarla, no cesaría de sorprendernos. Nos abruma la desaforada complejidad del universo, pero aún más subyugante resulta contemplar cómo ante nosotros, en el ardoroso silencio de la reflexión pura, se alza un espacio potencialmente infinito de ideas, formas y modelos: el mundo de lo concebible. Y muchas de las ideas que hoy se nos antojarían inconcebibles probablemente habiten en ese cosmos de resonancias infinitas que contiene todo lo concebible.

Por ello, y si se me permitiera aventurarme en un arriesgado ejercicio de futurología intelectual, o de imaginación descontrolada pero gratificadora, a mi juicio sería interesante detenerse en una serie de ideas que quizás estén llamadas a producir profundas revoluciones en el pensamiento humano. Es en la posibilidad de cuestionar nociones fundamentales donde resplandece el vigor de un campo del saber, el grado de elasticidad que ostentan sus nociones básicas. Cualquier disciplina del conocimiento se ampara en sistemas conceptuales sustentados sobre unas premisas y unas reglas de inferencia. Toda creación intelectual no hace sino construir categorías para subsumir multiplicidades en unidades dotadas de coherencia. Sin embargo, ¿por qué estas categorías y no otras? ¿Qué sistemas conceptuales alternativos, además de preservar el irrenunciable requisito de la consistencia lógica, nos permitirían también explorar ámbitos de pensamiento excluidos por los modelos vigentes?

De nuevo, no se trata de abogar por rupturas radicales con los esquemas conceptuales de los que tan provechosamente nos hemos servido hasta ahora, sino de diseñar sistemas más abarcadores; más que de revoluciones, hablamos de evoluciones conceptuales, porque nunca –o casi nunca- presenciamos una escisión absoluta entre categorías. Si, como han intuido tantos sabios, la naturaleza aborrece los saltos, más aún lo hace el pensamiento: *intellectus non facit saltus*. Extasiados ante la gloria de la

intuición creadora, que con frecuencia simula sobreponerse mágicamente a la severa linealidad del pensamiento lógico, quizás olvidemos que, en realidad, ese quebrantamiento prodigioso y radical de la secuencia lógica nunca acontece. La mente humana no puede concebir un salto absoluto entre ideas, un verdadero vacío lógico, un *novum* auténtico que infrinja la continuidad causal entre contenidos intelectuales. Semejante posibilidad, reminiscente de la acepción más profunda y maximalista de “creatividad”, sólo centellea como una meta asintótica a la que tiende infatigablemente el pensamiento. Podemos identificar formas insólitas e improbables de moldear la materia prima con la que opera nuestra mente en forma de imágenes y categorías, pero en el fondo no hacemos sino reorganizar habilidosamente unos contenidos ya dados.

La intuición reordena, recombina, relaciona y condensa, pero no anula; asciende, mas no elimina el prolijo itinerario de razonamientos que subyace a la génesis de una nueva idea. Es la brújula que nos guía hacia la meta, pero sin eximirnos de recorrer la senda. La intuición descubre un nuevo itinerario que luego puede esclarecerse racionalmente. Satisface, por tanto, una función eminentemente orientadora. No cabe duda de que la intuición es una luz impenetrable y enigmática, como si en ella una mano invisible hubiese rasgado el velo que nos separa de una visión flamante e insospechada. Refractaria a los cánones de una dilucidación consciente, suele yacer escondida, arrebujada en los dominios más recónditos de lo inconsciente. Pero la intuición nunca nace de la nada; no es una creación *ex nihilo* que irrumpa sobrenaturalmente en los senderos del pensamiento. En ella cristalizan innumerables reflexiones previas, cuantiosos antecedentes, una confluencia de perspectivas filtrada por el vigor acumulado y sostenido del análisis racional. La intuición emerge así como la vanguardia de la lógica, capaz de establecer conexiones inusitadas entre ideas y fenómenos, seguramente aferrada a lo que la razón ya vislumbró y ponderó de forma precaria y nebulosa. La intuición es la fuerza que nos permite transitar, impávidos, aun cuando carecemos de evidencias conclusivas que justifiquen ese avance; allana el camino a la razón, pero nunca la sustituye. Para ampliar el conocimiento, lo que la intuición adivina tiene luego que validarlo la razón.

De hecho, es en la síntesis de razón e intuición, de lógica e imaginación, donde brilla con mayor fulgor el poder de la creatividad humana. Resuenan aquí los ecos de esa profunda visión hegeliana que contempla la intuición como el instrumento por antonomasia del arte. Sin embargo, el pensamiento, el discurso filosófico, exige conceptos, nociones claras y distintas cuidadosamente articuladas, un método y un itinerario racionales. Intuiciones y conceptos aportan luces complementarias; es la unión de arte y ciencia, de imagen y concepto, de expresión y comprensión, de belleza y verdad como límites de una expansión en serie que jamás se realiza plenamente.

Las ideas mismas de que nuestras mentes son finitas, o de que la subjetividad no es susceptible de objetivación, o de que el universo es insumisamente complejo, o de que el tiempo existe como una dimensión unida a las tres dimensiones espaciales y no puede deducirse naturalmente de estas últimas, o de que el nacimiento de la conciencia es un fenómeno demasiado improbable a escala cósmica, ¿no adolecen de cierta arbitrariedad? ¿No podrían ser incompletas, preconizadoras de conceptos más profundos y universales?

Comprometerse con este ejercicio especulativo, con esta gimnasia de la imaginación, contribuye en realidad a expandir los horizontes del pensamiento abstracto, la herramienta más valiosa que atesoramos para explorar el universo y para entendernos a nosotros mismos.

HISTORIA CULTURAL

EL SAHARA²¹²

01. En las últimas décadas, los estudios dedicados a las etapas formativas de la civilización egipcia se han incrementado notablemente, y hoy disponemos de un modelo cronológico y evolutivo de las culturas predinásticas que poblaron el Valle del Nilo. Este encuadre histórico es inseparable del marco geográfico en el que se desarrolla, en este caso el cuadrante nororiental del continente africano, sin cuyas influencias es inexplicable la creación de un Estado. Gracias al análisis del simbolismo expresado por las numerosas pinturas rupestres esparcidas por todo el desierto del Sahara, en particular la región del Tassili y los macizos de El Hoggar, en otros tiempos un rico vergel profusamente poblado, se han podido establecer los lazos entre África y Egipto, cuyas raíces son fruto de un antiguo sustrato africano formado en esa zona y que configuró de forma determinante la civilización faraónica tal y como actualmente la conocemos. En consecuencia, la interpretación de los paralelismos entre dichos frescos y las iconografías y las prácticas culturales y religiosas egipcias es indispensable para comprender el origen de tan fascinante cultura.

02. Situado en el sudeste de Argelia, en el corazón del desierto del Sahara, el valle de Tassili-n-Ajjer, enclave montañoso perteneciente a los macizos de Hoggar, que poseen las mayores elevaciones del desierto; oculta en sus numerosas cavidades una cantidad inestimable de pinturas polícromas que representan un testimonio clave sobre la historia de este remoto desierto. Las evidentes semejanzas entre las iconografías saharianas fueron interpretadas en un principio como directa influencia egipcia, tesis actualmente descartada, dadas las altas cronologías que ostenta el Sahara [1]. Sin embargo, autores de la escuela francesa como Muzzolini apuntan por las cronologías bajas [2]. Así pues, lo que parecería un difusionismo claro Sahara-Egipto debido a las obvias semejanzas entre iconografías antropomórficas saharianas y las posteriores interpretaciones egipcias no es del todo segura, aunque algunas imágenes egipcias tendrían una procedencia directa del arte sahariano (importado quizás por los grupos de pastores que tras la completa desertización del Sahara marcharon hacia la franja nilótica y crearon un prototipo de su ancestral cultura que con posterioridad alcanzaría un desarrollo parcial o totalmente superior), pero en la mayoría de los casos podría tratarse de un sustrato común, el pan-africano[3].

03. Es conveniente, antes de detenernos en la interpretación de las iconografías, analizar las impresiones de sus descubridores y estudiosos, de igual forma se procederá a hacer con la historia de su hallazgo.

Los primeros europeos de los que se tiene noticia se adentraron en la parte central del desierto sahariano fueron los legionarios romanos, cuyas expediciones al interior del Sahara nos han llegado a través de diversos documentos. Una de ellas es la que llevó a cabo Septimus Flaccus en el 70 a.C. y Julius Maternus en el año 86. Así pues, Lhote recuerda la presencia en Hoggaro Adrar de una inscripción que textualmente dice: "*III Legio Augusta. Iter Ptaeter caput Saxi*" (Tercera Legión Augusta. Camino antes cabeza Saxi topónimo de *saxum*, "piedras, pedregoso")-[4].

Posteriormente a esas expediciones romanas semejantes a las realizadas en el desierto de Arabia, hasta 1.847 no vuelven noticias al respecto, durante el transcurso de una operación de castigo del general francés Cavaignac contra las tribus beréberes Ksour al sur de Orán, en donde varios de los expedicionarios observaron las pinturas, pero sin emitir un informe científico sobre las mismas, el cual no llegaría a aparecer hasta el

²¹² Extraído de *El nacimiento de la civilización egipcia* (Dauro, 2020; publicado en Amigos de la Egiptología en 2005, escrito en 1999), cap. I.

estudio del arte rupestre africano que realizó el germano Heinrich Barth en 1.850. Tassili en concreto no comienza a ser conocido hasta 1.860 gracias a los trabajos del galo Duveyrier, que más tarde completarían otros investigadores como el Dr. Tibesti Y Th. Monod, del *Musée de l'homme* de París. En 1909, el capitán francés Cortier hablaría sobre la existencia de grabados rupestres en Tassili, y otro oficial, Gardel, describe *in situ* las pinturas de animales del Tassili. En 1.928 Conrad Kilian descubría frescos de jirafas, y en 1.932 dos guardias fronterizos franceses montados a camello vieron en Tassili escenas de cacerías y carros de guerra. Hasta la aparición de Henri Lhote en las investigaciones sobre el arte rupestre sahariano, otro oficial francés, Brenans, quien recorrió lugares hasta entonces ignorados por los viajeros europeos, fue el que más hallazgos llevó a cabo, destacando las pinturas del valle de Wadi Djerat en el Tassili[5].

04. En 1.956 el arqueólogo francés Henri Lhote comenzó a calcar las iconografías y pinturas de Tassili, centrando sus investigaciones sobre el arte rupestre sahariano en el macizo de Hoggar, el Fezzan y Aïr. Tras dieciséis meses totalmente fructuosos, Lhote logró reunir alrededor de un millar de frescos, que ocuparon unos 4.000 metros cuadrados de papel de calco.

Durante su exposición en el Museo de Arte Decorativo del Palacio del Louvre, en París, los visitantes quedaron sorprendidos ante la cantidad, calidad y belleza de los grabados, que superaban extensamente los de Francia y España, países en donde las grutas que poseen imágenes de arte paleolítico son sólo un centenar, mientras que en el Tassili alcanzan las dos mil [6].

El mérito de Lhote radica también en la exactitud de sus grabados a pesar de su inexperiencia en las técnicas de calco, tipología del arte rupestre y datación bajo matices químicos y artísticos. Dada la ingente tarea que suponía y que se prolongó hasta 1.960, Lhote hubo de ignorar los métodos más estilistas, detallistas, cuidadosos y, en ocasiones, precisos.

Optó por calcar los frescos directamente en la roca, ayudado por plásticos y celofanes, que después coloreaba *in situ*. Los problemas que se le presentaron fueron muchos, la mayoría relacionados con el transporte del material hasta tan lejanos e inaccesibles parajes, para lo cual Lhote hubo de recurrir a la aviación francesa, que haciendo uso de paracaídas, depositaba los embalajes en el exacto lugar deseado [7]. A ello han de sumarse problemas de equipamiento individual, las altas temperaturas (hasta 50° de día y -10° de noche), administración y organización de los elementos de trabajo, tales como láminas, mesas, sillas, material fotográfico; un total de 3.000 kg. que debían ser transportados a más de 4.000 km. en ruta París- Argel- Tassili. El grupo expedicionario lo constituían Georges Le Poitevin, del Museo de artes decorativas y Bellas artes de París; Claude Guichard, de las facultades de Bellas Artes de Grenoble y París; Jacques Violet, del colegio de Artes aplicadas; Gianni Frassati, alumno del colegio de Bellas Artes de Milán, pintor y decorador; Philippe Letellier, el fotógrafo de la expedición; el oficial Brenans, citado en el epígrafe anterior como importante descubridor de pinturas rupestres del Tassili antes de la aparición en el panorama científico de Henri Lhote: el padre Breuil, asesor de la misión a pesar de su elevada edad y en opinión del propio Lhote componente indispensable de la misma; Irene Montandon, intérprete de lengua beréber; así como numerosos integrantes enviados por prestigiosas entidades especializadas en la materia, como el *Musée de l'homme* de París o *Le Centre national de la Recherche scientifique*. En resumen, la expedición de Lhote tenía como objetivo prioritario la reproducción total o parcial de los frescos del Tassili y Hoggar y sus integrantes eran preferentemente artistas y decoradores.

No estuvo exenta de dificultades, y su mérito es innegable dadas las precarias condiciones físicas y ambientales del entorno de trabajo, la cantidad y volumen del material necesario

y el tiempo récord en que se concluyó la misión. Así pues, estas y otras experiencias las narró en su libro, fundamentalmente novela, "*A la découverte des fresques du Tassili*", París, 1.958, edición española "*Hacia el descubrimiento de los frescos de Tassili. La pintura prehistórica del Sahara*", Barcelona, 1.961, apasionante relato de sus experiencias a través del desierto en la que se mezclan repertorios arqueológicos, etnográficos, aventureros y románicos. A continuación presentamos las impresiones que recogió Henri Lhote en su obra "*Le Sahara, désert mystérieux*":

"Las pinturas son una realidad, y hay tantas que nadie podría considerarlas la copia casual o imaginativa de unos animales observados por un caminante en un lugar muy remoto. Al examinarlas se llega a la conclusión de que sólo pueden ser unos testimonios que llegan hasta la más lejana antigüedad, dignos de ser comparados con los extraordinarios grabados descubiertos en las cuevas prehistóricas de Francia. Los hipopótamos y rinocerontes dibujados en las paredes del Tassili de los Ajers cobran idéntico sentido, a muchos miles de kilómetros de distancia, que los mamuts y los bisontes de las famosas cuevas de Dordoña".

La desconfianza que pudiese aparecer al desconocerse la existencia de unos trabajos humanos que nos hubieran permitido datar estos grabados, se desvanecerá después del hallazgo de unos yacimientos tan evidentes: unas estancias prehistóricas, en las que se localizó un gran número de esqueletos de hipopótamos, elefantes, rinocerontes, búfalos y hasta peces, junto a una gran cantidad de útiles de piedra, que daban testimonio de la existencia milenaria del ser humano en el Sahara, al mismo tiempo que dejaban claro la presencia de etapas prolongadas de agua, en las cuales creció y vivió un conjunto de animales y plantas tan extenso como variado.

En los comienzos del Cuaternario, hasta llegar al neolítico, entre 6.000 y 7.000 años a.C., el gran desierto se vio poblado de una fauna esteparia: elefantes, rinocerontes, jirafas, antílopes de gran tamaño y otros animales sobrevivirían en la extensa sabana, junto a los leones, hienas y demás bestias carnívoras. Pues todas ellas se encuentran representadas en las piedras de Tassili, a la vez que el hipopótamo buscaba alimento en los ríos cerca de los cocodrilos, los cuales disponían de una gran variedad de peces.

Ya sabemos que en el tiempo de los Césares romanos se podían ver elefantes en Túnez, donde proporcionaron una gran ayuda a los ejércitos púnicos de Aníbal. Los historiadores han dejado escrito que estos paquidermos eran de pequeño tamaño, acaso por una nutrición deficiente (Una causa no científica la expresada por Lhote, pues el elefante de la selva - *Loxodonta africana cyclotis*- posee un tamaño más reducido de lo normal por motivos fisionómicos, en ningún caso debido a causas alimentarias). Sin embargo, en aquellos tiempos el Sahara ya era, si hemos de creer a los biógrafos romanos, un desierto, lo que había llevado a los elefantes hacia el centro de África. Esto nos permite suponer que los paquidermos que acompañaron a Aníbal eran unos animales adaptados a los terrenos cubiertos de hierba, tan frecuentes en las laderas del Atlas (...) "[8].

05. Lhote, en sus primeras investigaciones creyó que las semejanzas entre los frescos rupestres saharianos y el arte egipcio se debían a influencias directas de estos últimos. Especuló sobre la posibilidad de que los egipcios hubiesen realizado una expedición de castigo contra los libios hasta sus "escondites" en Tassili (el área de movimiento de las tribus libias no excedía de la Cirenaica, porción geográfica que ocupa el golfo producido en la zona del noroeste de Libia, donde habrían hecho dibujos y esbozos de sus dioses: "¿Acaso los egipcios (del Reino Nuevo) efectuaron una expedición de castigo al país libio y persiguieron a las bandas hasta sus refugios de Tassili? La cosa no es imposible, si bien parece dudoso que hayan operado tan lejos de sus bases (...). En cualquier caso, no hay ni una crónica egipcia que mencione tales expediciones (...).

Otras dos hipótesis, más valederas, son dignas de consideración. O los autores fueron prisioneros, viajeros acaso, egipcios llevados a Tassili e inspirados por las pinturas allí existentes, o bien puede incluso tratarse de libios que hubieran residido en Egipto - libremente o a título de prisioneros- y que, impregnados de cultura egipcia, a su regreso importaron el arte del Valle del Nilo. Sin contar que las luchas ininterrumpidas durante siglos entre libios y egipcios bastarían para explicar tales influencias"[9]. También divagó acerca de que la presencia de barcas en las iconografías saharianas y su semejanza con las de las vasijas predinásticas, gerzeenses en su mayoría, representarían una influencia egipcia directa: "Las poblaciones bovidienses, que parecen haber creado un culto para los bovinos, portador a veces de un atributo colocado entre los cuernos (Cf. OOO), han estado igual, en un momento dado, en contacto con la civilización egipcia. En cinco reparaciones, hemos encontrado en medio de unos frescos de reproducciones de la barca egipcia del Nilo, elemento decisivo que tiene a bien varios confirmar su origen oriental[10].

Escribe Le Quellec en "*Symbolisme et art rupestre au Sahara*", 1993, 145 al respecto del difusionismo Egipto-Sahara: "(...) Pero se admite de buena gana que es bien poco para sostener la hipótesis de una transmisión Este-Oeste del tema, mismo en aceptar las cronologías bajas recientemente propuestas. Por otra parte, el culto de Amón-Ra será extendido en Egipto tras la invasión de los hicsos, alrededor del 1.674 a.J.C. (...), y la vaca Hathor no habrá comenzado verdaderamente a ser difundida hasta a partir del 300 a.J.C. (...). Las hipotéticas influencias egipcias en el Sahara serían por tanto aún compatibles con los datos en otro tiempo atribuidos al Predinástico y a las más antiguas figuras rupestres saharianas, pero ellas no son más que defendibles desde que las dataciones han permitido rejuvenecer el Predinástico. Finalmente, esta última transformación de la teoría del pan-egipcianismo (Perry, 1.925) no es defendida en nuestros días más que por unos extraños autores que se oponen en eso a la mayor parte de los egiptólogos y de los prehistoriadores (...)".

06. Lhote no tuvo en cuenta las discrepantes cronologías entre ambas culturas, y la primera opción sobre una expedición egipcia de castigo a los libios que les habría conducido a Tassili carece de fundamento científico, máxime cuando las primeras pinturas pertenecen al 10.000 a.C., paleolítico superior, dato presentado por las dataciones de C14, mientras que el Reino Nuevo se desarrolla entre el 1.550 y el 1.070 a.C.[11]. Además, resultaría ilógico pensar que los egipcios se hubiesen aventurado por el extenso desierto líbico simplemente para reprimir revueltas entre las tribus libias. Las dos siguientes hipótesis no dispondrían de un argumento coherente, pues los campamentos libios no se internaban tan profundamente en el desierto, y en ninguno de los casos Tassili podría ser su lugar de origen. La génesis oriental de las barcas saharianas de la que habla Lhote conlleva el mismo error anteriormente indicado con relación a las cronologías, incorrectamente relacionadas y que en ningún caso podrían señalar una influencia egipcia en este caso sobre los frescos saharianos, máxime cuando el estilo, contexto, significación y evocación no guardan la relación tan estrecha que deberían si se cumplieren las postuladas teorías de Lhote, quien a la vista de lo disparatado de las ideas iniciales, emitió una rectificación: "Más avanzan las investigaciones, más se constata que no da lugar reconducirlo todo a Egipto, como se tenía tendencia a hacer en el pasado. Conforme van jalonándose los nuevos descubrimientos, el arte rupestre del Sudoranesado, y el Sahara en general, se revela más antiguo que las manifestaciones artísticas más arcaicas producidas por Egipto"[12].

07. Al respecto del difusionismo Egipto-África (Sahara), África-Egipto, o del sustrato común defendido[13] por autores, en este estudio hemos de indicar objetivamente la invalidez de las ideas difusionistas, abandonadas ya por la mayoría de los egiptólogos y

prehistoriadores, sustituidas ahora por visiones de tipo autoctonistas. El sustrato común, clave de este autoctonismo (sobre todo el pan-africano), es, como muy bien explica el Prof. Cervelló, (cf. nota 4400) una realidad psicológica que no es difundida, pues el hombre la lleva en su propia mente, a partir del cual evoluciona. Con ello podríamos dar una explicación superficial sobre las influencias saharianas en Egipto: las culturas egipcias predinásticas eran autóctonas, pero de profunda matriz africana, derivados de un sustrato común desarrollado probablemente durante el epipaleolítico y neolítico en el Sahara central y regiones limítrofes, debido fundamentalmente a unas condiciones climáticas favorables (el Gran Húmedo Holocénico) que ayudaron a que se produjese un crecimiento y progreso en asombrosa rapidez. Pero la definición del sustrato anteriormente expuesta no excluye en absoluto el contacto entre ellas ni movimientos eventuales de gentes profusamente documentados en diversos yacimientos, como Nabta Playa (lugar en el que se ha documentado cerámica, ganadería bovina y ovina y agricultura, que habrían sido importadas por civilizaciones orientales), pero que no son decisivos para germinar la cultura matriz, la cual es totalmente autóctona. La ya indicada semejanza entre varias imágenes saharianas y signos jeroglíficos o representaciones antropomórficas egipcias puede explicarse con una serie de migraciones de los pobladores saharianos tras el Árido-Medio-Holocénico que habrían llevado, no importado, sus motivos artísticos y costumbres al Nilo. Hablamos de no importación al no haber una importante comunidad de habitantes en el Valle Nilótico, la cual la constituyeron los propios emigrantes, quienes configuraron una nueva cultura, la egipcia. Se podrán ver ejemplos aclaratorios en las ilustraciones que se presentarán en el desarrollo del capítulo. Otro ejemplo clarificativo es el nacimiento de la agricultura y la ganadería, es decir, de la neolitización, en varios lugares sincrónicamente y muy distantes entre ellos, como la Mesoamérica o el Sahara central, cuestiones sólo explicables mediante un sustrato común global.

07 bis. Introducidos ya en las propias pinturas, presentamos seguidamente una tabla[14]:

Daticiones	Estilo y período artístico	
10.000 a.C.	GRAN FAUNA SALVAJE PERÍODO BUBALINO (graffitis principalmente)	
5.000 a.C.	PERÍODO PASTORIL O BOVIDIENSE (en Tassili) medio (graffitis y pinturas)	Antiguo
2.800 a.C.		Reciente
1.500 a.C.	PERÍODO CABALLINO (graffitis y pinturas)	
Era Cristiana	PERÍODO CABALLINO (graffitis y pinturas)	

Algunos autores añaden a esta clasificación una etapa intermedia entre el período de la gran fauna salvaje y el bovidiense, denominado período de las cabezas redondas, que se subdivide a su vez en inicial y final. De todas formas, no representaría más que una continuación del período bubalino y que únicamente consiste en individuos con encéfalos esféricos casi en su totalidad, pero que en sí no representa ningún cambio de motivo estilístico pues los motivos son los mismos y cumple la cronología anteriormente propuesta al haber cabezas redondas en el período pastoral o bubalino, por ejemplo. Así pues hemos optado por omitirlo al no aparecer en la mayoría de las clasificaciones convencionales.

Otros autores, como Flamand en 1.921[15], propusieron cronologías más diversas, que representan las primeras tentativas de datación del arte rupestre sahariano. Este autor establece los grabados en tres grupos, basados más en sus aspectos históricos que artísticos-ideológicos:

- 1.- Grabados prehistóricos.
- 2.- Grabados e inscripciones líbico-beréber divididos en: 2a.- Protohistóricos o prelibicos.
2b.- Históricos o líbicos.
- 3.- Grabados e inscripciones recientes, divididos en: 3a.- Inscripciones y dibujos árabes.
3b.- Inscripciones y graffitis modernos.

Por su parte Th. Monod[16] propone cuatro grandes grupos estilísticos:

- 1.- "Grupo prehistórico bubalino"
- 2.- "Grupo antiguo" o "prehistórico bovino".
- 3.- "Grupo medio" o "líbico- beréber".
- 4.- "Grupo reciente" o "árabe- beréber".

Así pues, Lhote se decanta por la primera tabla propuesta, y como en ella se muestra divide el arte rupestre sahariano en cuatro etapas: 1.- Período de los cazadores de bubalino (probablemente comienzo del neolítico, según él, aunque la mayoría de los investigadores lo sitúan en el paleolítico superior; Mori incluso en el comienzo del Holoceno- 10.000 a.C.

- 2.- Período de pastores con bóvidos (neolítico)
- 3.- Período de pastores en carros y caballería o período del caballo (protohistórico)
- 4.- Período del camello (datado *grosso modo* en el comienzo de nuestra era).[17]

08. A continuación ofreceremos una descripción de cada etapa que se complementará con las correspondientes ilustraciones, aspecto ineludible y de suma importancia para la comprensión del arte sahariano.

En el período de la gran fauna salvaje, también denominado bubalino, predominan los animales que actualmente sólo son localizables en las regiones del África ecuatorial, tales como hipopótamos, rinocerontes, búfalos y cocodrilos. Se habrían realizado en las etapas finales del Paleolítico superior. No existen las pinturas propiamente dichas, las cuales no aparecerían hasta el período pastoral, ahora el arte se expresa mediante grabados. La denominación de bubalino: "período del búfalo" o "período de los cazadores", fue expresada por especialistas como Th. Monod, del Museo del Hombre de París, aludiendo a la presencia notoria de búfalos y cazadores, en su mayoría acéfalos y estilizados, y que en muchas ocasiones están tocando un animal salvaje (Cf. 3700) (elefante, jirafa, león, avestruz...), que, como se apreciará, evoca el dominio del hombre sobre el animal. La presencia de esta fauna nos sitúa en la época de los grandes lagos estacionales y del florecimiento de las culturas paleolíticas en un ambiente dominado entonces por una vegetación hoy extinta, con aportaciones de tipo mediterráneo.

09. El período pastoril o bovidiense alude a la llegada de la revolución neolítica al Sahara, acaecida en torno al 5.000 a.C. (el IV milenio a.C. aproximadamente sería cuando su

difusión era generalizada). De esta etapa primeramente aparecen elementos de la fauna esteparia, como avestruces, jirafas, antílopes o elefantes, los cuales posiblemente pertenezcan al mesolítico [18]. Posteriormente, ya en el neolítico, hacen su aparición los primeros animales domésticos, bóvidos (bueyes, cabras, antílopes) en su mayoría. Desde las primeras tentativas de colonización humana en el Sahara, habían existido ya rebaños de bueyes y búfalos salvajes, pero la noción de amansamiento y segregación doméstica no maduró hasta el 5.000-4.500 a.C. aproximadamente, y tuvo lugar en el área egipcio-sudanesa, extendiéndose después por todo el Sahara, cuya muestra más plausible son las propias pinturas rupestres, que ahora coexisten con los grabados. Muzzolini[19] cree que los estilos de la gran fauna salvaje y el pastoral son contemporáneos, contrariamente a lo que cree Mori[20], quien afirma que el bubalino precedió al bovidiense. La teoría de Muzzolini parece altamente improbable, puesto que las diferencias artísticas (los primeros son grabados y en los segundos alternan pinturas y grabados) e ideológicas-representativas (las estilizadas figuras de cazadores y animales salvajes discrepan en período con las representaciones de pastores y animales domésticos que marcan claramente épocas distintas) son considerables y trascendentales a la hora de establecer una cronología apoyada en las diferencias de etapas estilísticas.

10. El período equino o caballino, que comienza en torno al año 1.500 a.C., es uno de los más enigmáticos. La presencia del caballo es muestra de un cambio físico en la constitución del Sahara, que se convertiría en una estepa cada vez más árida, y conllevaría a la utilización del caballo como ágil medio de transporte por tan extensos parajes. El problema no radica en la aparición del caballo, sino en la presencia del carro. Heródoto alude al tema de los carros tirados por caballos en el libro IV de su *Encuesta*, donde nos habla de los misteriosos moradores del país de los Sirtes:

"En este país habitan los llamados garamantes, que constituyen una nación numerosa... Los garamantes suelen hostigar a los etíopes trogloditas sirviéndose de carros tirados por cuatro caballos. Estos etíopes trogloditas son, corriendo a pie, los más rápidos entre los seres vivientes. Se alimentan de serpientes, lagartos y diversos reptiles y hablan una lengua que no se parece a ninguna otra conocida y que más recuerda a los chillidos de los murciélagos" [21].

Es sabido por las prospecciones arqueológicas realizadas en Egipto que el caballo lo introdujeron los hicsos junto con el carro durante la invasión semítica del Bajo Egipto hacia el 1.640 a.C. [22], aunque este aspecto no es del todo claro, y es bastante aprobada la tesis que otorga al fondo hurrita del entorno hicsos el responsable de su difusión[23]. Lo que sí se puede afirmar con rotundidad es el origen asiático de los mismos, dato visible en la terminología concerniente al carro y al caballo, sus diosas protectoras (Anat, Astarté, Reschef) y en que la obtención de caballos para Egipto fuese siempre en enclaves comerciales asiáticos [24].

Puesto que las representaciones de este período parecen ser algo más tardías que la introducción del caballo y el carro en Egipto por los invasores asiáticos, se han barajado otras tesis no menos certeras. Se ha especulado con su origen en el Sahara como resultado de los desplazamientos hasta la Cirenaica que realizaron los "Pueblos del Mar"[25] para aliarse con las tribus libias en sus luchas contra el monarca Ramsés III. Desde allí se habría propagado rápidamente por todos los focos de población del desierto, ayudado, como ya se anticipó, por la veloz desertización del Sahara que hizo necesario disponer de un medio de transporte capaz de atravesar las inmensas estepas y llanos. Pero probablemente la difusión del caballo terminase restringiéndose a las costas y áreas periféricas, pues las elevadas temperaturas y la escasez de humedad del interior llevasen a rechazar a los corceles, animales que requieren de un constante suministro de agua. Lo que podemos constatar con cierta rotundidad es que la aparición de los equinos modificó

considerablemente la forma de vida de los milenarios habitantes del desierto, quienes así lo hicieron notar al crear una nueva etapa artística en sus pinturas rupestres.

11. El siguiente y último capítulo de la historia del Sahara narrada a través de sus vivas manifestaciones artísticas tiene como figura central el camello, animal especialmente apto para ambientes hostiles y secos, en donde puede estar varias semanas sin beber, ya que tiene la facultad de perder el equivalente de su masa corporal al del agua no consumida, llegando incluso al 30% del total y no afectando su fisionomía, pues la puede recuperar tras beber bastantes litros de agua, en ocasiones hasta 100 litros de una sola vez. La introducción de este animal en el desierto muestra que la extrema aridez expulsó a los caballos y sus jinetes, para quienes se hizo insostenible tal situación. Las personas que llevaban los camellos pronto pudieron percatarse de su extraordinaria capacidad de desplazamiento en un medio árido sin disponer de la suficiente cantidad de agua. Las modificaciones tanto étnicas como culturales que supuso la llegada de este animal motivaron a los habitantes del Sahara a abrir una nueva etapa en el arte de las representaciones ancestrales de su modo de vida y cultura. A este período también se le denomina líbico-beréber, cuyos motivos se harán notar al término de este apartado.

Sería conveniente advertir para no caer en la confusión de atribuir a la llegada del camello al Sahara en época cristiana procedente de Oriente el primer contacto que mantuvieron sus habitantes con el mismo, pues como se ha demostrado, los egipcios del Reino Antiguo ya lo conocían [26].

Es común encontrar junto a las representaciones camellinas inscripciones alfabéticas *tifinagh*, usada tradicionalmente por los beréberes, y escrita, al igual que las pinturas, en color rojo, y que aún es empleada por los tuareg. La datación más moderna de estas pinturas pertenece al siglo XVIII, mientras que las más antiguas son de época paleocristiana.

12. A continuación procederemos, como ya se adelantó, a un estudio no exhaustivo cuyo propósito principal es el de amenizar y presentar las semejanzas iconográficas y plásticas entre las imágenes del Tassili y el arte egipcio como expresión fundamental de, a nuestro parecer, un difusionismo Sahara-Egipto. Sirva como base el trabajo del etnólogo y antropólogo francés Jean-Loïc Le Quellec: "*Symbolisme et art rupestre au Sahara*", París, 1.993, el cual es un trabajo fundamentalmente simbólico y dedica un capítulo a cada uno de los motivos más omnipresentes en la iconografía sahariana paleolítica y neolítica, su significado y sus posibles paralelismos con los motivos artísticos egipcios. Un comparatismo etnográfico en el que se denotan ideas sustratistas.

Dada la ingente cantidad de pinturas, todas ellas valiosísimas e interesantes muestras de la imaginería sahariana, nos hemos visto obligados a dividir el estudio en tres subapartados para una exposición más práctica de los diversos paralelismos, ya que en los estudios convencionales no se suelen seguir unos baremos de clasificación y en ocasiones dificultan su relación recíproca y su localización. Primero analizaremos las figuras antropomorfas y las que contengan representaciones de personas desarrollando cualquier tipo de acción, ya sea erótica o laboral. La segunda parte está dedicada a las imágenes de animales y figuras antrozoomorfas. Por último, nos detendremos en la comprensión de las imágenes que tratan de barcas y útiles materiales. Todo ello no circunscribe la aparición de personas acompañadas por animales al primer apartado (mayoritariamente a partir de la época pastoril o bovina), como es el caso del individuo que está tocando a un animal salvaje.

A) Figuras de personas

- Los motivos eróticos:

13. En este aspecto, la influencia iconográfica sahariana sobre Egipto es prácticamente total. Varios motivos saharianos son reproducidos con una asombrosa exactitud en la plástica egipcia. Incluso la mística figura del dios Min con su pene erecto y descomunal encuentra un paralelo más antiguo en la iconografía rupestre sahariana [27].

Le Quellec subdivide los aspectos relacionados con el erotismo en cuatro grandes apartados: Las escenas de apareamiento, los itifálicos, los itifálicos en postura de Bes, los falos, las vulvas y "las mujeres abiertas"[28]. Nos referiremos a cada uno de ellos individualmente, comenzando por un resumen de los lugares en donde más número de escenas de ese tipo se han localizado, seguido de una sintaxis interpretativa de los mismos y su posible relación con Egipto detallando las características que hacen que esta filiación haya podido ser identificada.

- Escenas de apareamiento: Destáquense las de Wadi Djerat, el Tassili, Hoggar, Wadi Matkhendush, Wadi Ertan, Wadi Kesan y Wadi Djeddis, donde varios investigadores como Valfrey, Gautier o Lhote descubrieron numerosas escenas sexuales de individuos en actitud procreativa. El posible significado de las mismas reside precisamente en las representaciones de animales domésticos que las acompañan en la mayoría de las ocasiones, y que en opinión de Rachewiltz[29] evocarían prácticas mágicas y rituales destinadas a estimular la fecundidad del ganado, elemento socio-económico trascendental en la clase de culturas que elaboraron las pinturas y que por su importancia gozaron de cultos y adoraciones que potenciasen su capacidad de reproducción y aumentasen de esta forma el número de cabezas de ganado, símbolo de la riqueza de la tribu. Rituales que en cierto modo desde siempre han descansado sobre el planteamiento humano de la necesidad de conexión con el fondo oscuro e inalcanzable del universo en su totalidad, como opina Godelier[30].

- Los itifálicos: Denominamos itifálicos convencionalmente a los seres antropomorfos masculinos relacionados con escenas eróticas y sexuales cuyos órganos genitales poseen un tamaño mucho mayor de lo normal, en algunos casos descomunal. Podemos apreciarlos en distintos enclaves, tales como Wadi Zigza, Fezzan, Wadi Matkhendush, Wadi Djeddis, Wadi Ertan, Tassili, Sefar, Wadi Affer, Wadi Amejjur o Air. Las leyendas tuaregs afirman que este tipo de representaciones pertenecen a Mandarazam, el hombre que, teniendo una mujer famosa por su extraordinaria belleza, decidió tomar otra. Pero la primera mujer se marchó en camello al campamento de sus padres. Manda buscarla, pero sin éxito, y su tristeza era tal que su pene comenzó a estirarse y alargarse hacia el lugar en el que estuviese su esposa. Parece ser que los grabados con figuras itifálicas poseen una doble finalidad: mágica por una parte (el poder de las energías fertilizantes y fecundas) y como aviso o advertencia para que no se cometa el mismo error que Mandarazam.

- Itifálicos en postura de Bes: Divinidad egipcia representada en forma de un enano grotesco, deforme, barbudo y que suele mostrar la lengua. Tuvo gran aceptación popular, sobre todo en el Reino Nuevo. Poseía los epítetos de "Señor de Punt" y "Señor de Nubia", lugares de los cuales probablemente procedía [31]. Así pues, se conocen como itifálicos en postura de Bes a todas aquellas figuras saharianas adoptando las mismas posturas y características que la deidad egipcia, sobre todo en lo relacionado con la desmesurada magnitud de los órganos sexuales de la deidad. Las representaciones de itifálicos en postura de Bes se pueden encontrar en diversas zonas del desierto, destáquense Bab el-Maknusa, Wadi Matkhendush, Tassili, In-Habeter, Hoggar, Wadi Mammanet y en general en todos los macizos centrales del desierto del Sahara y el área del Fezzan. Se le ha atribuido a esta imaginería sahariana un origen extranjero, e incluso autores como Cervícek consideran que las figuras itifálicas en postura de Bes parecen remontarse a un culto preislámico de la fertilidad cuyo origen se podría situar, según él, entesis,

cuestionadas en numerosas ocasiones. Presentes sobre todo en el Fezzan, la zona de Tripolitana, Hoggar y el área fronteriza libica-argelina. Su significado vuelve a estar relacionado, en opinión nuestra, con el resto de los elementos decorativos de la iconografía, es decir, con los animales domésticos a los que acompañan las vulvas en las escenas artísticas. Con ello podemos establecer nuevamente la potenciación sexual, fertilidad y fecundidad para esos animales domésticos como beneplácito común de la tribu, puesto que mediante rituales mágicos se esperaba aumentar el número de bovinos y ovinos que naciesen; estaríamos ante actos místicos de potenciación reproductora a los animales de la tribu.

- Las vulvas: Ciertos signos identificados como vulvas, que se sitúan alrededor de las escenas principales, normalmente animales domésticos. Aun así, sigue existiendo mucha controversia al respecto de su interpretación y si son realmente vulvas, la Península Arábiga. Al margen de sus hipotéticas génesis, lo que sí podemos afirmar con relativa exactitud es su finalidad ritual y como veneración a la fecundidad, muy común entre los pueblos ganaderos y agricultores; es decir, neolíticos, etapa en la que se desarrollarían estos motivos iconográficos.

- Los falos y estuches fálicos: Representaciones de órganos sexuales de forma aislada, es decir, fuera del cuerpo del que deberían proceder. Localizables principalmente en In-Habeter, Wadi Ertan y Hoggar en general. Los falos pueden estar representados en asociación con el pez, imagen remisible a la leyenda egipcia del mito de Osiris, en la cual tres peces: el oxirrinco- *Momyrus Kannume*-, el lepidoto o carpa del Nilo y el Phragos o brema nilótica se tragan las partes genitales de Osiris que su hermano Seth troceó. Así pues, como resumen, podemos destacar nuevamente el significado mágico (su valor profiláctico -puede preservar de la enfermedad-) y honorífico (es usado por los príncipes libios, egipcios y sacerdotes egipcios, lo que advierte de la importancia y dignidad de esos personajes) de los falos, grabados solos o en asociación y ampliamente difundidos por el Sahara y el antiguo Egipto, lugar donde se adoptó como signo de la escritura jeroglífica (Véase Sir Alan H. Gardiner: "*Egyptian Grammar*", signos D-52 y D-53).

- Mujeres abiertas: Variante femenina de los itifálicos en postura de Bes. Localizables en el Fezzan, Messak Settafet, Wadi Matkhendush, In-Habeter, Wadi Djerat, Hoggar y en general todo el Sahara central. Como observación al respecto de este motivo, que únicamente consiste en la feminización del itifálico en postura de Bes, siempre masculino. Hablamos de feminización puesto que es muy poco probable que la filiación entre ambos temas estilísticos se hubiese dado de las mujeres abiertas a los itifálicos o que ambos hubiesen tenido un origen común. Como en aquéllos su finalidad ritual y de adoración a la fecundidad, ideologías normalmente localizables en civilizaciones agrarias y ganaderas.

Con todo ello, y a modo de epílogo sobre este controvertido motivo, aspecto esencial a la hora de evaluar nuestros ya conocidos paralelismos Sahara-Nilo, deberíamos citar la fuente más sobresaliente de la imaginería erótica egipcia, la cual procede del papiro 55.001 (satírico y erótico) del Museo Egipcio de Turín [32].

- Personas tocando animales salvajes:

14. Este motivo es muy característico de la imaginería sahariana, y se puede producir en animales salvajes (elefante, jirafa, cocodrilo, antílope, león, avestruz...) o domésticos (bovinos principalmente). Las posturas y formas son variables, desde el individuo que únicamente "acaricia" una parte corporal del animal (trompa en el elefante, rabo y cuello en la jirafa, extremidad final en el cocodrilo...) al que monta o se cuelga de una jirafa. También se han hallado grabados en los que es el animal el que toca al hombre, como en el caso de la figura que descubrió Lhote en Wadi Mammanet en la cual un rinoceronte

está agrediendo a un individuo con su cuerno. En cualquier caso, suelen ir desarmados. Muy extendido por todo el Sahara y el Valle Nilótico, puede encontrarse en lugares tan distantes como el Egipto predinástico, In- Djaren, Wadi Djerat, Wadi Zigza, Wadi Ertan, Wadi Masauda, Wadi Buzna, Ténéré, Hoggar o Tassili; y en general en todo el Sahara central y suroriental. Su presencia en el Sahara nígero-chadiense ha hecho aparecer la tesis difusionista que intenta explicar las semejanzas entre los grabados de esta zona del Sahara y los de Nubia como influencias culturales derivadas tardíamente de ésta. En total se han podido identificar, según los datos planteados por Le Quellec[33], cincuenta y tres contactos manuales con elefantes (que ostenta el título de animal más "tocado"), treinta y cinco con jirafas, diez con rinocerontes, seis con leones, cuatro con antílopes, dos con los *Pelorovis antiquus*- una especie de toro- y uno con cocodrilos.

Su significado es, posiblemente y según Le Quellec, un elemento ideológico que sirve como medio mágico de dominación y control sobre esos animales, y más genérico sobre la propia naturaleza. Con ello estarían reafirmando su poder de sumisión a los demás seres vivos y las pinturas actuarían en cierto modo como medio propagandístico, máxime cuando en el caso de los elefantes principalmente carecen de armas, lo que excluye la posibilidad de que se tratase de una escena de caza. Sin embargo, tratándose de animales como las jirafas, los individuos que se sitúan a su alrededor suelen llevar armas, elementos que lo confieren como escena de caza. Este tipo de idealismo iconográfico se representa bajo dos formas: si la persona toca un solo animal, se le denomina simple; si el individuo se ha situado en el centro de dos animales a los cuales también toca, la escena es compuesta (normalmente iguales y guardando cierta simetría). Aun así, de nuevo estamos ante unas figuraciones con valores más bien psicológicos que realistas, como ocurre en muchos de los motivos del arte sahariano.

Los motivos compuestos poseen una apreciable importancia en el Egipto predinástico debido al amplio difusionismo artístico de la figura de un héroe entre dos leones, presente en los murales de la Tumba 100 de Hierakómpolis y, la más conocida, en el mango del cuchillo de Gebel-el-Araq [34]. Este motivo (identificado en un principio como influencia directa mesopotámica, pero al documentarse también en las pinturas neolíticas saharianas ha generalizado la opinión de que se trata de un tema compartido por un holgado sustrato saharo-nilótico-mesopotámico [35] se definió como signo jeroglífico (A 38 y A 39), usado como ideograma en el topónimo Kis o Ksy (dinastía XVIII), perteneciente a la actual ciudad moderna d El-Kûsîyah, en el Alto Egipto. Consiste en un hombre que está sujetando los cuellos de dos animales quizás emblemáticos en el primer caso, y en un sujeto que toca los cuellos de dos jirafas de pequeño tamaño como variante del anterior [36].

- Aderezos corporales:

15. De notable abundancia es la presencia de indumentos con cierta significación honorífica en los motivos artísticos saharianos. El que primero será objeto de nuestro análisis es la "piel de pantera". Después trataremos el polémico tema de las colas postizas, repleto de opiniones contradictorias y cubierto de una profunda controversia, así como un avistamiento global y leve de los conos y pelucas.

-. Piel de pantera: El leopardo o pantera (*Panthera Pardus*) habita actualmente en los dos tercios meridionales del continente africano, además de otros pequeños núcleos que componen las subespecies de este género, pero es totalmente aceptada y asida su existencia en el bajo Valle del Nilo, sobre todo en la zona de Nubia, hasta aproximadamente el IV milenio a.C., aunque continuaron habitando al sur de la primera catarata durante época histórica, y el desarrollo de sus focos de población en la zona es

visible en las numerosas muestras murales que lo representan como animal exótico en numerosas ocasiones hacía compañía al monarca y los altos dignatarios[37].

En el Sahara hay testimonio de ellas en parajes como Wadi Djeddis, el Fezzan meridional, Wadi Ertan o Wadi Djerat. En Ala-n-Edument se encontró una pintura que representa un personaje andando cubierto con una piel de antílope, y que probablemente esboce una técnica de camuflaje usada en la caza para mimetizar al atacante y que la presa no pueda percatarse de su presencia por la vía óptica y, por lo tanto, como estratagema o táctica de caza.[38]. En el Reino Antiguo es muy profusa la representación de la élite con una piel de leopardo, que posteriormente sólo sería usada por los sacerdotes *sem* o por el propio rey, como es el caso del regente Ay, quien aparece con una piel de leopardo durante el oficio del acto de la "apertura de la boca"[39] del rey Tutankhamon, de quien fue visir y con posterioridad sucesor. También el rey Osorkón II, de la XXII dinastía, aparece con una piel de pantera en un acto de devoción y adoración a Osiris. Así pues, el familiar dios Bes, genio enano, deforme y barbudo, aparecerá a partir del Reino Nuevo con una piel de pantera y un cinturón constituido por diversas serpientes [40]; probable es que esta divinidad se encuentre asociada con la iniciación de los varones en edad adulta[41]. Clara es la semejanza del uso categórico ya mencionado que se le atribuía a esta prenda, pues varios jefes de tribus sudanesas se representan adornados con pieles de leopardo mientras ofrecían sus tributos a los monarcas del Reino Nuevo, costumbre aún profesada por algunos recónditos grupos del África ecuatorial, y que, como muy bien indica Jéquier[42] era de carácter simbólico y atributo del jefe del clan. Entonces podemos establecer tres funciones principales del aderezo: mágica, honorífica y religiosa. La honorífica, como hemos constatado en las líneas anteriores, es la más representativa. He aquí lo que dice Le Quellec con respecto al significado categórico que otorga esta prenda a los jefes negros incluso en la actualidad:

"Los roles mágico, honorífico o religioso de la piel animal que se prolonga en una cola postiza son ampliamente atestiguados por la etnografía africana. Por ejemplo, Evans-Pritchard ha publicado la foto de un tipo de jefe Nuer, llamado Kuaar muon, que es el único en llevar una piel de leopardo (twac): si una de las dos partes, en un conflicto, rehúsa del arbitraje de este Kuaar muon, él pasará al hombre su piel, gesto equivalente a una maldición. El hombre deberá hacer un regalo al jefe para que él consienta coger de nuevo su piel (y en consecuencia retirar la maldición). El autor precisa que el vocablo Kuaar tiene unas connotaciones rituales en todas las lenguas nilóticas (...), y Dammann añade que esta piel es además el signo del cargo sacerdotal y no la insignia de un poder temporal (...). "

Es evidente la importancia que posee el antiguo Egipto como principal enclave comercial y procesador de las pieles de pantera procedentes del África meridional, patente en sus manifestaciones artísticas, los frescos y pinturas murales del Reino Nuevo como antes hemos comentado.

En cuanto al uso ceremonial de las pieles, Le Quellec advierte sobre su uso todavía dado entre las tribus negras del África: "Las pieles de leopardo son todavía llevadas por los sacerdotes Ashanti y por los jefes Yoruba, Kusu (Congo), Lulua, Kuba, Togbo, etc. mientras que los jefes NGambaye, Laka y M'bum prefieren las pieles de pantera (negra)". También es utilizada en las ceremonias de iniciación de los neófitos, sobre todo en la región comprendida entre la cuenca del Níger y el Lago Chad, así como en los rituales de circuncisión. Minoritariamente se relaciona con los aspectos relativos a la caza, pero sí es muy extendida su vinculación con las danzas rituales, y aquí constatamos la reconocida presencia de los mismos en ceremonias de tipo mágico y religioso de los libios incluso en época dinástica reciente (Reino Nuevo principalmente). Con todo ello, y para concluir con el esbozo introductorio sobre este aderezo, no puede faltar la indicación acerca del

signo F28 de la Gramática de Alan H. Gardiner, piel curtida con la cola larga y estirada, que, una muestra más de la prerrogativa de rasgos felinos al dios Bes, forma parte de la grafía de su nombre [43]; además de ser el determinativo genérico para mamíferos.

- Colas postizas: Muy abundantes son los trabajos que tratan sobre este aderezo corporal, y también es muy extensa la controversia que representa. Ampliamente documentado en Wadi Zreda, Jebel Ben Ghnema, Wadi Tarut, Wadi Buzna, Fezzan central, Wadi Matkhendush, In-Habeter o Wadi Djerat.

Hablamos de controversia y discusión sobre las colas postizas porque autores como el propio Lhote niegan su existencia, afirmando que únicamente se trata de tejidos o pieles. Pero el mismo Lhote habla más tarde en su libro sobre los tuaregs de la presencia de colas postizas, una contradicción con respecto a sus opiniones anteriores [44]. Nos encontramos de nuevo ante un tipo de atributo de los cazadores, como se puede apreciar en la "paleta de la caza" (cf. figura), pero ampliada más tarde a la realeza como símbolo unitario e inconfundible de poder y supremacía. Es por ello por lo que los faraones tardopredinásticos como Escorpión y Narmer, y dinásticos como Dyer, visten una cola postiza mientras están golpeando al enemigo o durante un acto de ofrecimiento de tributos; es decir, en el desarrollo de una demostración del poder y la autoridad real, significado equivalente al del África negra actual. Este motivo parece resultar de un sustrato común saharo-nilótico-africano-mediterráneo, pues también se han identificado escenas, como las de un sarcófago de Hagia Triada, al sur de Creta y cerca de Phaistos, en la que los oficiantes de una ceremonia de sacrificios llevan una cola de piel [45].

- Pelucas y Conos de Perfumes: Usados por figuras femeninas, aspecto muy difundido por todo el Sahara neolítico y, evidentemente, en el Antiguo Egipto [46]. Conocida es la afición egipcia por el uso de cosméticos, en especial durante la asistencia a festivales nocturnos. Así pues se constata el empleo de plumas no sólo en rituales religiosos o de carácter mágico, sino también en acciones bélicas, como por ejemplo los guerreros libios representados en las escenas egipcias de sumisión con una pluma sobre la cabeza, símbolo inequívoco de identificación de éstos [47].

B) Figuras de animales y seres antropozoomorfos

- Bóvidos: los cuernos y las medias lunas crecientes

16. La clasificación y explicación del simbolismo que planteamos en el desarrollo del epígrafe es la propuesta por Le Quellec (capítulo XII) y que, al usar su obra como manual indispensable de paralelismos iconográficos y simbólicos, nos vemos obligados a adoptar los motivos que él sugiere. Autores como J. Cervelló [48], al cual también seguimos en muchos de los apartados de este artículo, plantean sólo en este aspecto los cuernos los deformados y los bucráneos, siendo estos dos estados los más interesantes e importantes y sin duda acertada es también la opción tomada por este autor.

- Cuernos deformados: Particularmente abundantes en el Sahara central (Wadi Zigza, In-Habeter, Wadi Djeddis, el-Warer, Tel-Isaghen, In-Ehed, Wadi Djerat, Wadi Mammanet, Taghmart o el Tassili meridional) y Nubia, además del Egipto faraónico.

Es evidente que la deformación es provocada y no una patología de los animales y no obedece a ninguna consecuencia estética debido a su carácter totalmente in utilitario si de elegancia y belleza artística se tratase, pues como indica Frankfort "el carácter completamente no utilitario del embellecimiento excluye un desarrollo independiente". Por ello podemos hablar de un profundo y arraigado principio de la tradición cultural que conformaría una parte inquebrantable de las bases fundamentales de la organización tanto en los aspectos materiales y políticos como en el ámbito espiritual de aquella comunidad. La costumbre se habría creado en el Sahara central, lugar donde el motivo aparece más

repetidamente, pero el sustrato cultural pan-africano sería el responsable de que la misma tradición se formase en Nubia, lugar desde donde habría sido transmitido, en este caso mediante difusionismo, al Egipto del Reino Nuevo con fines exóticos durante su etapa expansionista hacia el sur. Al parecer, tras el Reino Medio en el II Período Intermedio la costumbre se hubo perdido, pues no aparecen en las pinturas y frescos de las tumbas que ya desde el Reino Antiguo jalonaban los fabulosos frescos de las mastabas. Mantenido en Sudán y Etiopía, lugares en los que actualmente se profesa, fue importada a Egipto como tributo habitual de los nubios, con lo que de nuevo aparece en las iconografías y los rígidos cánones artísticos del Reino Nuevo. La importancia del ganado en el antiguo Egipto y el África negra es de una total trascendencia, y Frankfort cita varios ejemplos de frases, expresiones y costumbres que aluden indirectamente a la figura de la vaca; recordándonos a su vez el título de k3 nht ("toro poderoso") para designar al monarca egipcio.

- Cuernos supernumerarios: Aquéllos que exceden del número de cuernos biológicamente establecido, como tener tres, cuatro e incluso cinco en lugar de dos, cuando es sabido que los bóvidos únicamente pueden poseer un par. Este motivo es muy poco extendido, y sólo es hallable en lugares aislados como el Fezzan septentrional, Wadi-l-Had, Wadi Zreda, Jebel Ben Ghnema, Dor-el-Gusa, In-Habeter o Wadi Djerat, y más globalmente en el Atlas sahariano y el Tibesti. Sus paralelos egipcios se sitúan en el arte mueble amratiense y en un interesante graffiti procedente de Nagada (Alto Egipto) que Le Quellec incluye en la figura 43-17. Podríamos hablar, por tanto, de una profunda idea religiosa formulada en el Sahara central.

- Cuernos ramificados o bífidos: Bóvidos cuyos cuernos terminan en una esfera o especie de bola. Motivo muy poco difundido y con relevantes dificultades interpretativas. Se puede decir que la enfatización de la cornamenta y el hecho de hacerse aún notar más es un síntoma de relevancia ritual del motivo.

- Las medias lunas crecientes: "En todas las culturas neolíticas donde aparecen los cuernos bovinos se les caracteriza con grandes divinidades de la fecundidad, y son un emblema de la Magna Mater divina" (48). Según este motivo, los cuernos convergentes o de media luna representan o están estrechamente asociados con este astro, que está a su vez relacionado en numerosas culturas orientales (India, Camboya y Próximo Oriente Asiático) con la fertilidad y la fecundidad. Estos cuernos de media luna pueden aparecer solos, sin el animal que los posee, símbolo aislado de la fecundidad hacia la escena iconográfica que rodeen.

- Bucráneos: Aparecen principalmente en el Tassili, Hoggar y el Fezzan noroccidental, además de Kerma. Su significado, inmerso en una compleja cosmología, tiene probables fines mágicos, como los profilácticos o soteriológicos, que en cualquier caso abogan por la preservación de la salud y la salvación [49].

- Máscaras cornudas: Le Quellec distingue cuatro aspectos sobre las máscaras cornudas:

1.- Unas máscaras en forma de media luna son actualmente llevadas por los Senufo, Baule, Nyabwa, Balante, Bamenda, Tchamba, etc.

2.- Frobenius ha documentado un conjunto de costumbres y ritos Mandede los cuales él ha dicho claramente que el toro es un símbolo lunar.

3.-En un recitado de los Batonga del África oriental, un niño con deformaciones es enviado a la búsqueda de la Luna, pero su padre se desembaraza de él. Después de diversas aventuras, él llega aun pueblo de leones donde el rey le hace regalo del astro, al mismo tiempo que de un gran toro negro. El niño vuelve a la Luna gracias al toro, siguiendo un perro a través del agua: el valor acuático de los cuernos de la media luna es aquí subrayado.

4.- Se han encontrado los mismos temas en un largo y bello recital Wakaranga donde interviene un niño marcado en la frente por una mancha en forma de luna y que, por un ritual entra en juego una serpiente, provocando la lluvia y vuelve a dar así la vida a un país desecado, donde los bóvidos morían de sed. Sobre las máscaras cornudas únicamente podemos hablar de su carácter ritual, la forma cornuda y de media luna posee el mismo significado simbólico que las medias lunas anteriormente descritas, es decir, un significado de fertilidad o fecundidad por su relación con la Luna, astro protagonista en numerosas leyendas africanas y relacionado con los aspectos acuáticos como hemos podido apreciar en los recitales Batonga y Wakaranga. Las máscaras serían usadas en ceremonias de culto a la fertilidad por los oficiantes, celebraciones cuyo objetivo más inminente era el de pedir la llegada de lluvias que permitiesen desarrollar gran número de cosechas y en consecuencia de alimentos, es decir, la fertilidad del campo, aplicable también a la fecundidad del ganado. Los cuernos marcaron decisivamente la mitología sahariana y africana en general; prueba de ello es el gran número de divinidades cornudas presentes en su religión [50].

- Bóvido con un disco entre los cuernos y ovino con atributo cefálico:

17. Aspectos básicos de los paralelismos entre Egipto y el antiguo Sahara, además de motivos muy difundidos especialmente en la cordillera de los Atlas, el Sahara central, Fezzan suroccidental y el Valle del Nilo, son las representaciones de animales domésticos usados substancialmente en la ganadería (bueyes, toros, ovejas, cabras, carneros...) y en ocasiones salvajes (rinocerontes, antílopes, hipopótamos...), aunque en menor proporción, con un atributo o disco cefálico.

Comenzaremos por analizar los bovinos con disco cefálico entre ambos cuernos.

- . Bóvidos con un disco entre los cuernos:

Claves de los paralelismos tanto iconográficos como ideológicos son los motivos relacionados con los bóvidos con disco entre los cuernos. La figura del bóvido conforma un auténtico mitologema en la mayoría de las mitologías norteafricanas; estaríamos hablando de una distribución configurada por el sustrato cultural pan-africano, ya que este tema atraviesa todo el África boreal desde la costa atlántica hasta el Valle del Nilo. Por ejemplo, Le Quellec cita una serie de mitos de las comunidades saharianas que tienen como epicentro la figura del toro, animal cósmico recategorizado con el sol y omnipresente en la mitología egipcia desde tiempos predinásticos. Según este autor, para los beréberes argelinos "el mundo es como un disco plano que reposa sobre uno de los cuernos de un toro negro. Según ciertas versiones, el mundo pasa todos los años de un cuerno a otro, esto justifica los ritos del año nuevo; según otros, el toro, fatigado, cambia de cuerno cuando le place, esto causa los temblores de la Tierra, o bien, es el lento empujón de los cuernos del toro cósmico, que provoca las sacudidas telúricas. El tema de un bóvido acuático original, hermafrodita, es uno de los más extendidos en África, y una versión nilótica sugiere misma una relación con el mitologema del "huevo del mundo": en la cosmología de los shilluk, es en efecto una vaca, saliendo del agua y llevando una calabaza, quien hizo nacer a los hombres y los animales (...). Este ejemplo expresa al menos que la interpretación solar de los discos cefálicos no es posible sola. No es cuestión de aplicar un mito shilluka los rupestres (...). Pero se puede admitir que estas tradiciones particulares, relativas al toro cósmico, se pueden encontrar, en el pensamiento tradicional popular, de muy antiguas piedras de espera que facilitan su difusión y su aprehendimiento". También las fuentes clásicas, en concreto Heródoto, nos hablan de la presencia del dios libio Gurzil que, encarnado en un toro, nació de los frutos del amor de Amón con una bella becerra, tenía un templo importante en la tribu de los Yaqtaq, y arqueólogos ingleses lo han identificado en el célebre templo romano-libio de Girza.

En el antiguo Egipto las divinidades con cuernos representan un importante papel en la dinámica mitológica y religiosa, destacando deidades como Hathor, diosa cuya figura es una vaca con cuernos en forma de media luna creciente que contienen un disco solar, expresa ya desde el Reino Antiguo el mito de la vaca celeste. Otra divinidad bóvida, Apis, de la que tenemos noticia se veneró desde la I dinastía gracias a los numerosos ostrakones en donde figura, aunque su culto no se desarrolla completamente hasta el Reino Nuevo y el final de la época ptolemaica; heraldo de Ptah y símbolo del poder fecundativo y germinativo, nace fruto de un rayo solar que fertiliza una vaca [51]. Otras divinidades egipcias importantes representadas en forma de buey o vaca con un disco solar entre los cuernos son Ihet "aquella que ha llegado a existir por sí misma", Mnevis o Buchis.

En conclusión, todo el norte de África, según la tesis de Servier, "ha guardado pendiente largo tiempo un sistema de mundo donde la llave de la bóveda (celeste) es el toro". [52].

-. Ovinos con esferoide, disco o atributo cefálico:

18. Uno de los motivos más determinantes y que más discusiones y en consecuencia resultados ha creado, especialmente abundante en el Sahara central (Wadi Zigza, Wadi Matkhendush, Wadi Tadjerdjit...); el Fezzan; la cordillera del Atlas, Air, Wadi Mammanet; el Atlas sahariano y el Valle del Nilo. Estamos probablemente ante el motivo iconográfico sahariano de más relevancia en lo que a paralelos con Egipto se refiere. El dios Amón, divinidad con cabeza de carnero (un tipo de ovino al fin y al cabo) y cuernos retorcidos, coronado por un disco solar y un mortero de dos altas plumas. Su importancia era escasa hasta el Reino Medio, mencionándosele como "el oculto" en los Textos de las Pirámides. En esta etapa, durante la dinastía XII, fue cuando los reyes de nombre Amenemhat le otorgan el título de principal deidad de Egipto. El hecho de aparecer figuras de carneros y ovinos en general con un disco o atributo cefálico en los rupestres saharianos ha hecho entrever un posible difusionismo de estos pueblos hacia Egipto, configurando esta figura como el dios Amón de los Reinos Medio y Nuevo, y más tarde como influencia egipcia sobre diversas culturas del África negra como los Yoruba y otros centros del Benin y el África occidental, quienes adoran carneros y moruecos con atributos cefálicos (el disco solar que lleva Amón sobre su cabeza). Las tesis sustratistas y autoctonistas, como las expresadas por H. Frankfort [53], hablan de un "antiguo sustrato africano subyacente a la vez en las culturas faraónicas y africanas modernas".

Se puede constatar, según Le Quellec, que su culto se expande en sentido occidental y cubre todo el cuadrante septentrional y occidental del desierto del Sahara. Los habitantes de la Cirenaica, al norte de Libia, grecizaron su raíz etimológica original egipcia, inm, por Amón, ya que la población de la zona en época posterior al Reino Nuevo la constituían principalmente colonos griegos, quienes también le atribuyeron el aspecto de Zeus (con protuberantes barbas), pero conservando los cuernos de carnero que originariamente poseía. Desde el centro de culto a Amón en el oasis de Siwa, emplazado en el desierto occidental egipcio, no habría tardado mucho en llegar hasta Cirene, lugar donde fue rápidamente aprehendido por sus gentes. Algo parecido ocurrió con los cartagineses, quienes recategorizaron a su dios Baal, divinidad de los fenicios de Tiro que fundaron la ciudad, con el dios-carnero Amón. A la nueva fusión la denominaron Baal-Hamón. El oasis de Siwa fue un importante centro de culto a Amón especialmente durante la invasión persa y el cierre temporal del templo de Karnak en Tebas. Así pues, su difusión generalizada por todos los pequeños proto-reinos, poblados, oasis o ciudades del Norte de África y su adopción como divinidad principal por estos pueblos, no recibió la misma recategorización teológica que en Egipto, es decir, su culto no fue difundido según la concepción que los antiguos egipcios tenían de él, aunque siempre conservó sus cuernos, su cabeza de carnero y su disco solar como atributo cefálico. La rápida aceptación que sufrió el culto a Amón en su azarosa travesía por el Norte de África sólo es explicable

mediante unas semejanzas con otros cultos locales existentes o ya perdidos. Así, si hemos de creer a las pinturas rupestres saharianas y sus representaciones, las comunidades que las elaboraron tenían desarrollado un culto al carnero, al que le situaban un disco solar sobre la cabeza. Así pues, los libios, herederos de esa tradición y creencias por su emplazamiento geográfico, no habrían tenido dificultad en entender la concepción del dios Amón, carnero con un disco solar sobre su cabeza. Además, las pruebas filológicas apuntan un origen líbico del término Amón, al provenir éste de la raíz **ammon*, etimología muy parecida a la egipcia *imn*, y que en líbico-beréber significa "morueco". Además, pueblos como los Nasamones poseen una raíz etimológica (*Nas* y *Ammon*) que sugiere como traducción "las gentes de Amón", alusión muy importante en el aspecto que tratamos, y que apoyaría la tesis de un origen occidental del culto a Amón, concretamente de Libia (denominación griega para designar todo el norte del África conocida), opinión corroborada por los testimonios de diversos autores clásicos e islámicos que hablan de extraños cultos al carnero que profesaban los beréberes.

Todo ello apunta por "un culto primitivo del morueco, dios del agua y de la fertilidad, que habría sido común en Egipto y África del Norte", según Le Quellec[54]. Este autor también menciona a Khnum, el dios alfarero que en su torno modeló el huevo de arcilla de donde procede toda la vida, figurado con una doble cornamenta donde uno de los cuernos soporta un disco; además de deidad de la primera catarata y la región meridional conocida como "Dodecaneso". Estas recategorizaciones, en opinión de J.-L. Le Quellec, "hacen notar la homología del huevo de arcilla/ calabaza/ alfarería. El mitologema es aquí (esbozo) del << huevo del mundo >>, particularmente patente, por ejemplo, en los Yoruba, en la cosmología de los cuales la pareja andrógina primordial y creadora es representada por dos medio-calabazas reunidas: la parte superior simboliza el cielo (Obatala) y la mitad inferior es la Tierra (Oduduwa), fecundada por el cielo para hacer nacer a los Orisha, a los hombres y a todas las cosas"[55].

Continuando con el análisis de la figura del carnero y el morueco, cabe destacar que según la mitología del Fezzan, el sol es un morueco que se esconde detrás de las nubes para lanzar el rayo que después de haber vuelto a llamar la existencia de los moruecos divinos de Hausa y otras regiones del África central [56].

Entre los Dogón de Malí, las relaciones del morueco celeste actual con la tempestad son explicadas a Griaule por el famoso anciano Ogotemmel, que en opinión de Leclant, es el mejor instrumento para entender los relieves faraónicos[57]. Dice así Ogotemmel a Griaule: "Este morueco orina las lluvias y nieblas que fecundan la Tierra, se desplaza sobre la bóveda del cielo, provocando las tempestades, y en consecuencia una señal coloreada que no es otra que el arco del cielo, por el que desciende unos tramos para sumergirse en los grandes mares de la Tierra. (...) El morueco es el macho, la calabaza la hembra (...). El morueco la mete sobre su cabeza para tenerla entre sus cuernos que son unos testículos, y para penetrarla en el falo que se endereza sobre su frente[58]."

Como explica Le Quellec, la calabaza es en todo el África boreal la expresión de lo fecundo en los tres planos cósmico (imagen del mundo), humano (matriz femenina) y cultural (cocina). Como resumen, cabría decir que el morueco divino procede del cielo, lugar desde donde forma las tormentas y las lluvias, estando éste asociado con una calabaza que simboliza la fecundidad y su unión sexual permite el nacimiento de la vida. Hablaríamos entonces de una deidad acuática y otra fértil, dos aspectos esenciales en el ciclo agrícola: el agua de la lluvia "fecunda" el suelo y permite que las plantas crezcan. Se puede entonces constatar, como lo haremos en los epígrafes 51-53, la procedencia de las creencias religiosas, mitológicas y simbólicas: provienen de la propia experiencia surgida entre los pobladores, que según el tipo de cultura que tengan, agrícola, ganadera o cazadora, idean sus concepciones del universo basándose en diferentes elementos

conceptuales esenciales en su forma de vida y dinámica diaria (la fenomenología de la religión. Cf. 51-5200).

Finalmente, en conclusión y como ejemplo práctico sobre el mitologema desarrollado en las líneas anteriores, cabe remitirnos a la antigua cultura de Kerma, en la Nubia meridional (Sudán actual), donde en los últimos años se han descubierto numerosos esqueletos de ovinos con esferoides y plumas de avestruz (la misma representación que la del dios Amón: carnero con un esferoide bajo dos altas plumas); tumbas datadas en el 2.800-1.500 a.C. [59]. Curioso además es la presencia de enterramientos en los que se depositaron cuernos de cabra muy próximos a los difuntos, como en la mayoría de las sepulturas de Kerma-este. Así pues, también se ha hallado un gran número de carneros enterrados con sus atributos y aderezos cefálicos, prueba inequívoca de un culto generalizado al mitologema del "morueco del agua" y la calabaza por todo el cuadrante norsahariano y nilótico, variando únicamente en ligeras referencias de un lugar a otro, pero siempre guardando los principios conceptuales del morueco cósmico.

- Animales dobles

19. Motivo de trascendental relevancia en la interpretación de los rupestres saharianos, y aún más importantes, en su relación con los pueblos extranjeros y los conceptos clave de "sustrato", "difusionismo" e "influencias" que quedan seriamente definidos según se avanza en las investigaciones de datación y analogía con la cultura egipcia, auténtico protagonista de este y otros muchos estudios dedicados a su análisis.

De profusa difusión por todo el Sahara central, destacando lugares como In Habeter (y en consecuencia prácticamente todo el Fezzan sudoccidental), Wadi Matkhendush, Wadi Abhahoa (bovinos bicéfalos), Jebel Ben Ghnema (paraje clave para la formulación de las hipótesis de exogeneidad de las figuras [60]); Tassili; Sefar; Aïr (Bovidienses con cabezas y cuernos fusionados); Wadi Djerat; Hoggar; Tibesti y Nubia (Abka, Grupo C- cf. capítulo II-).

Los animales dobles suelen ser grandes rumiantes (generalmente bóvidos), cuyas simetrías proceden de un origen común, por lo que aparecen ensambladas ("las dos mitades delanteras unidas simétricamente"[61]). También puede darse en anfílopes, serpientes o lagartos, y son el resultado de un tipo particular de perspectiva puesto en práctica en el Sahara central varios milenios antes del nacimiento de Cristo, siendo esta traza de conseguida delicadeza. Pero la problemática que ha generado no radica en el modo de realización, sino en su difusión. Este tipo de escenas se han documentado en Egipto (Paleta protohistórica de la caza, cuyos intentos de interpretación han sido en la mayoría de los casos fallidos y todavía no se ha podido llegar a un consenso en cuanto a su significado y validez; avestruces, cuyas cabezas aparecen a menudo en los extremos superiores de las paletas predinásticas situadas en posiciones opuestas la una de la otra), Asiria y Susa (antigua shushan, situada a 320 kilómetros al este de Babilonia y capital del antiguo reino de Elam, al sur de Mesopotamia. Las muestras de estos objetos provienen de los famosos sellos cilíndricos de la época de Jemdet Nars, del IV milenio a.C. y de cuadrúpedos bicéfalos desarrollados en los capiteles persas, como indica Le Quellec). Los primeros investigadores atribuyeron las semejanzas entre los motivos de estas tres regiones como influencia directa de Oriente hacia Egipto. Sin embargo, el descubrimiento de esta clase de escenas en el Sahara con una antigüedad claramente mayor ha replanteado la posibilidad de la existencia de un sustrato afroasiático, la tesis más aceptada actualmente y que reconocería la factible presencia de los mismos motivos simultáneamente pero en distintos lugares sin necesidad de hacer uso del ya anacrónico difusionismo.

Este motivo lo podemos apreciar también en la escritura jeroglífica egipcia, básicamente como determinativo del verbo hns, "moverse en dos direcciones"[62] -significado muy acorde con lo que el propio determinativo indica- y, en este caso siendo dos leones los que guardan esa simetría, los símbolos de los dioses león del crepúsculo y la mañana, el dios dos-leones[63]; "la doble puerta hacia el cielo" y el topónimo de un canal del nomo de Amenti occidente, con capital en Gynaecópolis, en el Bajo Egipto. También está presente en la figura del personaje bicéfalo Heruyfy - Hrwy.fy "sus dos caras"-, quien tiene en su cabeza las caras de Horus y Seth mirando opuestamente, enfrentados a nivel cósmico por toda la eternidad. Así pues, también sería válida la hipótesis centrada en el propio significado del verbo al que determina, es decir, a " moverse en dos direcciones". Entonces la iconografía evocaría el intento de divergir de un mismo punto central, un motivo de dualidad infinita que intenta separarse pero que por diversas causas no puede y está destinada a vivir dualmente por toda la eternidad (macho/hembra, bien/mal: aspectos inviábiles el uno sin el otro).

Se han postulado varios significados y motivaciones acerca de estas figuras, por lo que hemos optado por remitirnos directamente a los mitos que hablan de una u otra forma sobre los animales dobles. Antes de comenzar con ello, sería conveniente hacer algunos esbozos acerca de los probables significados que atribuyen como real lo representado por este tipo de motivos. Nos estaríamos refiriendo a las teorías barajadas que hablan de monstruos dobles o problemas físicos que poseerían los animales representados en los rupestres, si bien es poco probable que, vistos los anteriores motivos que mayoritariamente se basan en conceptos y realidades mitológicas, los animales dobles constituyesen únicamente la expresión de certidumbres patológicas.

Así pues, aclarado ya este aspecto, procederemos a reproducir el mito de los Peul de Kumén, importante documento religioso que ha servido a muchos estudiosos como elemento interpretativo de varios de los motivos iconográficos de los rupestres saharianos: "El todopoderoso dios Gueno creó el mundo a partir de una gota de leche, tobera, que contenía los cuatro elementos a partir de los cuales fue después formado el bovino hermafrodita Ndurbele, símbolo del conocimiento supremo y del universo, así como el más antiguo de todos los bovinos. En el final de cada año, en el curso de la ceremonia llamada de Lootori o baño ritual (por oposición a Lootugol, baño ordinario), los Peul reviven ciertos episodios del mito de Kumén"[64].

Esta mitología y ceremonia ritual ha hecho suponer un origen Peul de los frescos del Sahara, incluso divagar acerca de una cultura proto-Peul (dada la excesiva edad de las pinturas, a la cual difícilmente se remontan los Peul) que hubiese pintado las figuras, y los hermanos Castiglioni[65] han documentado el génesis de los Nuer según sus mitos a un bovino hermafrodita que al salir del agua engendró al primer hombre, muy parecido al mito shilluk ya citado (cf. 4100). Lo cierto es que durante esa ceremonia de Lootori era obligatoria la representación de un buey bicéfalo, obtenido gracias a un animal anormal que era sacrificado si el año en el que nació tenía connotaciones negativas o conservado vivo si su fecha de nacimiento poseía buenos pronósticos en lo que a la fecundidad respecta, aspecto básico junto con la fertilidad en las religiones africanas [66]. Por su parte, J.-L. Le Quellec ofrece una serie de vinculaciones de la temática de los animales dobles a los ámbitos de la androginia y la gemelidad. La androginia, característica de la persona cuyos rasgos externos no se corresponden con los de su sexo (se podría hablar de un tipo de bisexualidad o hermafroditismo), es muy típica de las culturas del África negra. Se han identificado estatuas aparentemente femeninas pero que a la vez muestran atributos masculinos como lo es el falo erecto. Esta tipología de la estatuaria se presenta en diversas culturas africanas, como los Dogón, los Basuka (sudoeste del Congo), Fang (Oeste del Sudán), Yoruba...

La mayoría de las mitologías africanas afirman que el hombre, en su origen, poseía los dos sexos, y un interesante amuleto, el *lobolunga*, bisexual y emblema de la fecundidad, que según la tradición está hecho con pelos del rabo de una vaca, la cual está montada sobre el músculo espinal de un toro, símbolo de la virilidad. La vaca es a su vez animal puro (no castrado) y fértil, y su cola está en sus cuartos traseros, parte en estrechísima conexión con sus órganos reproductores. Con ello se están citando los dos sexos, masculino y femenino (vaca y toro), bases de la androginia.

En cuanto a la gemelidad, ésta consiste, desde un punto de vista artístico, en la representación del mismo animal dos veces, y en el África está condicionada por una gran superstición. La gran parte de los análisis coinciden en la gran fobia que se tiene ante el nacimiento de gemelos, normalmente asociados con la irrupción de fuerzas peligrosas y maléficas que atentan contra el orden social. Cabe decir que casi todos los sistemas religiosos negroafricanos sostienen la idea de la existencia de un dios supremo, creador inicial, que puede aparecer en diversas formas, generalmente antropomorfo: andrógono, epiceno o incluso asexual [67].

Como conclusión, destacamos la amplia extensión de este motivo y su vinculación con la androginia y la gemelidad, aspectos presentes en la mayoría de las mitologías africanas. Su aparición en Mesopotamia, Egipto y un Sahara que prevalece por su decrepitud ha planteado la existencia de un sustrato afroasiático común.

- Individuos con máscaras de animales y divinidades antropomorfas con atributos animales:

20. Particularmente abundantes en el Sahara central son las representaciones de seres antropozoomorfos de un impactante parecido con las principales divinidades egipcias, y que en muchos casos es dificultoso distinguirlas de meras imágenes de humanoides con máscaras animales. Así pues, como decíamos, su profusa difusión por todo el desierto es especialmente acusada en el área del Fezzan sudoccidental, Hoggar, Tassili-n-Ajjer, la Cirenaica; valles como el Wadi Matkhendush, Tel Isaghen, Wadi Djerat, Wadi Affer, sobre todo en In-Habeter y Wadi Tirehart, donde se identificó una curiosa e inédita escena en donde aparecían nueve seres antropomorfos con cabezas de chacal y nueve babuinos armados con arcos y flechas en actitud de combate.

Los seres antropozoomorfos consisten en híbridos de humanos y animales que por las facultades que se les otorgan componen una auténtica mezcla heterogénea de cualidades de ambas partes que crean un problema de distinción: personajes con cabezas de chacal y rabo que andan erguidos y bípedos, con los brazos libres para usarlos en labores únicamente humanas. Por el contrario, los zoomorfos son aquellas criaturas que guardan los atributos y características animales sin formar un híbrido con un humano.

Como explicación del simbolismo aquí esbozado, cabe indicar que la mayoría de los personajes zoocéfalos son seres mitológicos, aunque hay que distinguir entre los simples personajes con máscaras como aderezos y los verdaderos seres míticos.

De un impactante parecido con las divinidades egipcias son, como ya hemos expuesto, las representaciones de extraños seres con cabeza de chacal, hipopótamo, okapi, león, cocodrilo o, lo que lo asemeja a Hathor, cuernos de vaca. Y ya inmersos en ámbitos de relación mutua, analicemos los demás animales. Así, con Anubis, el guardián del embalsamamiento, la necrópolis y "el que está sobre su montaña- tpy dw.f-", la imagen es obviamente la del chacal, cuyo rostro servía para componer la cabeza de Anubis con cuerpo humano (la misma que el sacerdote funerario utilizaba como máscara); con el hipopótamo se asociaría la diosa Tueris, hija del dios sol e identificada con el ojo de Ra, patrona de las mujeres durante el embarazo, el parto y el nacimiento, tierna y familiar y de gran aceptación entre la población civil; con el okapi Seth, divinidad de connotaciones

negativas por antonomasia además de hermano y asesino de Osiris; con el león la diosa Sejmet, la energía destructiva del sol y patrona de los médicos; con el cocodrilo Sobek, la famosa deidad de Kom- Ombo, dios creador y dios de la fertilidad y de las aguas.[68]. Para redactar nuestra conclusión, cabe remitirnos al antiguo Egipto, lugar en el cual no existían distancias que separasen la especie humana del mundo animal. Esta tesis es aplicable a los grabados rupestres saharianos que, como dice Le Quellec, el hombre posee la misma importancia que el animal a nivel cósmico; y no pueden vivir el uno sin el otro[69].

C) Útiles materiales

- Barcas:

21. En la secuencia predinástica egipcia, especialmente durante los períodos amratiense y gerzeense es muy abundante la producción de cerámicas profusamente decoradas con motivos relacionados con barcas, siendo éstas, como se verá en los mencionados capítulos, de dos tipos de quilla y en cada período con distintos aspectos representativos, tales como cacerías en los pantanos o individuos en actitud ritual y/u oratoria. Este motivo iconográfico también ha sido identificado en el Sahara y en lugares más distantes de Egipto como la cuenca del Níger, cultura análoga a la Nilótica. Durante el Gran Húmedo Holocénico (10.000-6.000 a.C.) [70] el Sahara estaba compuesto por grandes lagos estacionales que posibilitaban la navegación a las comunidades que lo poblaban, explicando así su presencia en las pinturas rupestres. Debido al sustrato pan-africano, el motivo de las barcas apareció también en Egipto y el Níger, contrariamente a lo que pensaban algunos investigadores según las cuales las barcas de quilla cuadrada habrían sido introducidas por invasores elamitas a través del Mar Rojo y Wadi Hammamat [71] y que supuestamente habrían forjado gran parte de la cultura egipcia madura. Estos estudiosos se basan en las ideas de Winkler, quien describió en profundidad una serie de grabados rupestres de barcas que se adentraban hasta 65 millas en las montañas circundantes al Mar Rojo [72].

A diferencia de los tres tipos de barcos usados por los artistas predinásticos egipcios (en forma de hoz, en forma de hoz encorvada y cuadrado encorvado [73]), las representaciones de los supuestos invasores orientales poseían una forma distinta:

"El casco es recto; casco y popa están curvados hacia arriba en un rectángulo. La mayoría de las pinturas de barcas proporcionan una para distinguir diferentes desarrollos de este tipo de "barco (de quilla) cuadrada". De particular importancia es que una de estas formas derivadas esté en uso entre los primeros pobladores del Nilo ("el barco en forma de hoz encorvada), sugiriendo una intercomunicación entre los dos pueblos"[74].

Es evidente que Winkler tenía la convicción de que la clase de barco con proa y casco altos y verticales procedía de una clara influencia mesopotámica en Egipto. Pero hay varios puntos que rebaten las ideas difusionistas de Winkler: 1) El tamaño y la curvatura del casco y la proa varían de un tipo a otro (del egipcio al oriental). 2) A pesar de que los primeros registros de Winkler situaban a los invasores del este a las montañas del Desierto oriental, él halló posteriormente los mismos motivos en la margen occidental del Nilo, en el desierto líbico. 3) Ambos tipos de barcas, de quilla curva y de quilla cuadrada, han sido reconocidos en barcas amratienses, mucho antes de que se produjese la hipotética invasión. Estos y otros posibles argumentos, como indica Hoffman [75], refutan sobradamente la tesis de Winkler, por lo menos en la manera en que él la desarrolló.

Gordon-Childe también es partidario de una serie indeterminada de contactos entre Egipto y Mesopotamia directos o indirectos, dada la diferencia existente en el motivo que representa una batalla naval atestiguado en el cuchillo de Gebel-el-Arak entre las barcas

de papiro típicamente egipcias y las de proa y popa altas que provendrían del área del Tigris y el Éufrates, figurantes en los sellos cilíndricos de la época de Uruk. Aun así, este autor, de tendencias claramente difusionistas, plantea la posibilidad de un origen beduino de esos motivos, transmitido a Mesopotamia y Egipto, aunque este aspecto se analizará más detenidamente en su capítulo correspondiente.

Walter Brian Emery también refleja opiniones difusionistas, y se muestra acorde con la tesis de una invasión asiática en el Valle del Nilo, cuya muestra más plausible vuelve a ser el cuchillo de Gebel-el-Arak y la ya citada escena de batalla naval, según este autor conflicto marítimo entre Egipto y los orientales, cuya vía de infiltración sería la clásica de Wadi-Hammamat, en cuyas inmediaciones se halla la localidad de Gebel-el-Arak, yacimiento epónimo del famoso y polémico cuchillo; ignorando en ocasiones (no es el caso de Emery) los problemas de abastecimiento de agua y provisiones en los más de 200 km. de distancia que hay entre la costa del Mar Rojo (a la altura de El-Quseir, según Emery) y la localidad de Wadi-Hammamat.

Le Quellec, por su parte, explica el tema de las barcas de manera simbólica, generando una interpretación con la que la mayoría de los autores (entre ellos Cervelló) discrepan. Según él, en los rupestres saharianos no existen las barcas propiamente dichas, sino escenas terrestres en las que éstas son serpientes cornudas del mismo tipo que las que aparecen en las pinturas como tales. No podemos estar de acuerdo con este investigador, máxime cuando en nuestro análisis hemos demostrado (desde baremos apoyados por numerosos estudiosos) la semejanza existente entre las barcas egipcias predinásticas y las saharianas, aunque éstas aparezcan con cabeza y cuerpo de serpiente, elemento únicamente simbólico.[76].

- Trampas radiales de fosa

22.- Motivo muy abundante en la iconografía egipcia predinástica, apreciable en los frescos de la famosa "Tumba decorada -número 100- de Hierakómpolis", en la que cinco antílopes (muy posiblemente gacelas) han sido capturadas por una trampa radial. Igualmente profuso en el Sahara, principalmente en lugares como Fezzan sudoccidental, Wadi Matkhendush, In-Habeter, Wadi Djeddis, Wadi In-Aramas, el Hoggar o Abka (Nubia).

Autores como Henri Lhote o Frobenius han indicado la relación que tienen con el sol y la veneración astral. Veamos lo que expresa Lhote: "Se puede tratar de una representación del sol, así como trampas con puntos radiales, también muy utilizados por los nómadas tuareg de l'Adrar de Ifoghas"[77]. Por su parte, Frobenius habla de imágenes solares y lunares relacionadas con el culto astral. Aun así, quizás esa sea su utilidad simbólica, el objeto de su representación en los rupestres, motivo mucho más fenomenológico que su utilidad en la vida real, la cual estaba obviamente ligada a los aspectos de la caza, ejercida de esta manera durante siglos por los pueblos del África boreal para atrapar jirafas, gacelas, búfalos, rinocerontes o hipopótamos...El deseo de pintarlas junto con el resto de los grabados puede significar, como en la mayoría de los motivos artísticos, un acto de enfatización de la propia máquina, una aclamación mística por su correcto funcionamiento y utilidad.

La constitución de estas trampas se puede ver actualmente en las de los tuaregs, de las cuales Lhote habla en su libro sobre estos pueblos del desierto: "Se compone de un disco de materia vegetal sobre el cual son fijados unos tallos de gramíneas muy resistentes que convergen hacia el centro. El mecanismo está colocado sobre una pequeña fosa de un diámetro un poco inferior al suyo, recubierto de paja, excrementos de burro molidos y arena. A veces se añade a esta trampa un lazo compuesto por encima, y donde la extremidad está fijada a un tronco de madera. La trampa está siempre colocada sobre un

árbol, generalmente un espino, donde las gacelas tienen el hábito de venir a pacer las ramas bajas"[78] Este tronco impide al animal escapar aún en caso de haber conseguido solventar el obstáculo que representa la fosa y las radiales. Este tronco puede ser sustituido por una piedra de magnitudes considerables, la llamada piedra de *Ben Barur*, cuyo peso oscila entre los treinta y sesenta kg. Este personaje de la mitología tuareg, cuya adoración se profesa en todo el Sahara central, recorrió, según una antigua leyenda, todo el Sahara en busca de nuevos caminos que lo atravesasen montado sobre un camello y llevando una piedra que fuese marcando las rutas [79].

En conclusión, podríamos hablar de un elemento cotidiano de los cazadores de la época, compuesto de las materias primas existentes en la zona, algunas rodeadas de leyendas y mitologías de los pueblos del desierto, como la piedra que se colocaba de contrapeso en la fosa radial en caso de que el animal la hubiese podido evitar. Esa vehemencia con que se representa en los rupestres tiene como finalidad potenciar su uso y evocar su importancia.[80].

- Armas de caza

23.- Ya inmersos en los aspectos de técnicas de caza y su significación, procederemos a continuación a realizar una descripción corta de las armas más representativas y que más paralelismos Sahara/Egipto ostentan:

-Boomerang: Apreciable en la paleta de la caza como armamento de algunos de los cazadores allí representados, grabados rupestres altoegipcios, Sahara central (Hoggar y Tassili) y cordillera del Atlas. Esta arma se convertiría en determinativo para cmc3t (T14 y 15 de Gardiner, 1.992 vol. II) "boomerang" y relacionado con cmc3 y km3 "arrojar". Se amplía gradualmente como determinativo a todos los pueblos y países extranjeros caracterizados por su empleo, tales como Libia o Nubia. Presente en numerosas escenas rupestres, como en los motivos de individuos tocando un animal salvaje, que en ocasiones llevan boomerangs (cf. Le Quellec, 1.993, figura 135-4) para interceptarlos con mayor facilidad, pues el impacto de éste a una velocidad considerable puede quebrar el sistema nervioso del animal, hiriéndolo gravemente. Así pues se han localizado ejemplares muebles en Badari.

-Lazo corredizo: Este elemento iconográfico nos es bastante familiar por ser el signo V4 de la escritura jeroglífica y bilítero w3, "lazo" y "lejos". Muy usado en las cacerías reales y visible en el Sahara central, Dyebe Uenat (Alta Nubia) y el Atlas.

-Maza: El arma emblemática de la monarquía faraónica, símbolo del poder real con la que Narmer golpea al jefe bajoegipcio Washi. Su forma es básicamente esférica en forma de pera (como en la paleta de la caza). La presencia de esta arma en las pinturas rupestres saharianas ha obligado a recategorizar la postura hasta hace relativamente poco tiempo más aceptada que situaba su origen en Oriente dada la temprana presencia en Merimde y el Levante. Con todo ello, se puede ver como claro difusionismo Sahara/Egipto o como resultante del sustrato afroasiático [81], la tesis más aceptada en la actualidad. Esta herramienta bélica también llegó a configurarse como signo de la escritura jeroglífica (T 1, 2 y 3) con el significado de "maza", "golpear", "blanco" o "destruir" (hd).

-Arco de doble panza: determinativo (T 10) para las palabras iwnt, pdt "arco" y pddy "arquero". Gardiner lo califica como de origen asiático y reservado al principio para el rey y altas personalidades [82]. Visible principalmente en el Sahara central, África septentrional y Alto Egipto [83].

- Espirales, meandros y círculos

24.- Motivo frecuente en la zona septentrional del Sahara, sobre todo en Tassili, Hoggar, Fezzan, Aïr..., así como en la Creta Minoica y el Egipto predinástico; lo que replantea la

tesis del sustrato pan-africano. En este último es apreciable sobre todo en el período geerzense, clasificadas por algunos autores (como Petrie y Vandier) únicamente como meros motivos decorativos, opinión con la que discrepamos al basarnos en las interpretaciones de Le Quellec, que aportan explicaciones de orden simbólico y mitológico y sugieren que ningún motivo iconográfico de los rupestres y sus consecuentes está realizado simplemente con fines estéticos o sin ningún porqué, sino con finalidades de orden cosmogónico y representativas de sus creencias y concepciones míticas.

Cabe destacar al respecto que muchas veces las espirales se desarrollan a partir de un lazo atado a un cuerno de bovino, y autores como Huard-Leclant la han interpretado como un lazo utilizado en la caza y captura de animales, es decir, como un medio técnico para atrapar las presas de los antiguos cazadores saharianos; explicación ésta que no excluye el necesario significado simbólico que la espiral conlleva, y en palabras de sus autores, "la espiral está entre la técnica y la magia"[84] la caza y captura de animales, es decir, como un medio técnico.

La espiral puede tener varios significados simbólicos, que Le Quellec enumera. Dada su relación inequívoca con las serpientes (fecundidad y androginia, significado de las serpientes entre las tribus africanas [85]), los serpentiformes y los laberintos, la espiral puede tener un valor de fecundidad acuática y lunar. Así pues, también representa el equilibrio frente al desequilibrio, además de un símbolo de la expansión indefinida del Universo y ciertas connotaciones funerarias.

Le Quellec vuelve a plantear una explicación simbólica a través de un análisis de los mitos negroafricanos, de los que ya hemos hecho uso en numerosas ocasiones: "No se puede ignorar que en África, la espiral es un glifo cosmogónico ["El glifo universal de la temporalidad, de la permanencia del ser a través de las fluctuaciones del cambio"[86]] común que expresa la dinámica de la vida, la vibración creadora original, como en el conocido caso de los Dogón (la espiral que simboliza el verbo original...), los Bambara (...), los Fon (...), los Lulua y los Luba (movimiento de los espíritus que designa una espiral entre los cuatro planos del universo...)".

Biedermann habla del origen de los círculos concéntricos y las espirales en el hundimiento y la emergencia acuáticas, en relación con los mitos de la muerte y resurrección y los ritos de divinización por observación del hundimiento o del flotamiento de objetos dejados en el agua.

En cuanto a los meandros, nos limitaremos a exponer sus semejanzas con los laberintos (según la clasificación de Le Quellec), aunque es un motivo que guarda estrechas relaciones con las espirales y sus connotaciones son prácticamente las mismas. Los círculos concéntricos, también asociados con las espirales, poseen ciertos indicativos que los vinculan con las trampas radiales de fosa y el disco lunar.

En resumen, las espirales son glifos de orden cosmogónico que representan la expansión indefinida del universo, como la semilla *Digitaria exilis*, que al salir de la vaina que la rodeaba se extiende infinitamente por los confines del Universo [87].

25.- En conclusión, las evidentes semejanzas culturales entre el antiguo Egipto y sus predecesoras saharianas se hacen patentes en el arte iconográfico, cuyos motivos representan el origen de otros muchos usados en las concepciones egipcias (hemos de recordar aquí que uno de los elementos esenciales de la cultura egipcia, su escritura, encuentra muchos de sus signos jeroglíficos, principalmente aquéllos dedicados al hombre y sus ocupaciones, en las pinturas rupestres saharianas bajo la figura de seres antropomorfos y zoomorfos cuya interpretación, tras analizar las creencias religiosas de los pueblos que las elaboraron, se asemeja considerablemente a la desarrollada por los egipcios en sus concepciones cósmicas). La religión, pilar básico en el que se apoyaba la civilización faraónica, con la personalidad del rey como ser divino [88], se creó a partir

de un remoto sustrato pan-africano que configuró de forma determinante la cultura del Valle del Nilo.

-
- [1] Cf. Mori: "*Tadrart Acacus. Arte rupestre e culture del Sahara preistorico*", 1965, 128 y 233-241; Camps: "*Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du nord et du Sahara*", 1974, 336; Huard-Leclant: "*La culture des chasseurs du Nil et du Sahara*" 1980, 507; Ki-Zerbo: "*L'art préhistorique africain*", 1980, 719; Sansoni: "*Le più antiche pitture del Sahara. L'arte delle Teste Rotonde*", 1994, 259; Cervelló: "*Egipto y África. Origen de la civilización y monarquía faraónicas en su contexto africano*", 1996, 41; Le Quellec: "*Symbolisme et art rupestre au Sahara*", 1993, 143-145, 148 (cf. 5).
- [2] Cf. Muzzolini: "*L'art rupestre préhistorique des massifs centraux sahariens*" 1986; "*L'état actuel des études sur l'art rupestre saharien: pesanteurs et perspectives*" 1988-89, 271-273; Cf. Le Quellec, 1993, 41-43.
- [3] Cervelló, 1996, 51.
- [4] Lhote: "*A la découverte des fresques du Tassili*", 1958, 129.
- [5] Wendt: "*Tras las huellas de Adán*", 1973, 386; Lhote, 1958, 17-25.
- [6] Cf. Wendt, 1973, 387.
- [7] Cf. Lhote, 1958, capítulo 15.
- [8] La traducción se encuentra también en Barceló, C. "*La Atlántida*", 1998.
- [9] Lhote, H: "*Vers d'autres Tassilis. Nouvelles découvertes au Sahara*" 1976, 40-41, 108-109, 249. Incluido también en Cervelló, 1996, epígrafe 41.
- [10] Lhote, H, 1958, 63.
- [11] Según Baines y Malek: "*Egipto: Dioses, templos y faraones*", 1992, vol.I, 36.
- [12] Lhote, H. 1976, 109. Incluido también en Cervelló, 1996, nota 39. Cf. Le Quellec, 1993, 145.
- [13] Cf. Cervelló, 1996, 51. Como muy bien indica el Prof. Cervelló, el sustrato (p.68) es una realidad virtual, pero ninguna civilización lo presenta en todas sus formas, pues ninguna es el propio sustrato. Sin embargo, no hay que negar que en el caso de la relación Sahara-Egipto hay muchas probabilidades de que ese sustrato se haya desarrollado en el Sahara gracias a una cultura precoz que lo transmitió a la civilización del Valle del Nilo. Cf. también Cervelló: "*Las raíces africanas de la civilización egipcia*", 1995, 29.
- [14] Cf. con la de Cremaschi: "*Sahara, el barniz del desierto*". En "*Viajes a las Grandes civilizaciones del pasado*", 1997, 16. Cf. también Cervelló, 1996, 88.
- [15] Cf. Flamand: "*Les Pierres écrites (Hadjrat Mektoubat), Gravures et Inscriptions rupestres du Nord Africain*", 1921. Cf. Le Quellec, 1993, 28.
- [16] Cf. Monod: "*L'Adrar Ahnet, contribution á l'étude archéologique d'un district saharien*", 1932. Cf. Le Quellec, 1993, 29.
- [17] Cf. Lhote, 1958, 185. Cf. en general respecto a las cronologías del arte rupestre saharieno Le Quellec, 1993, capítulo II, Cervelló, 1996, 150, Lhote: "*Le Hoggar, espace et temps*", 1984.
- [18] Wendt, 1973, 388; Lhote, 1958, 186-197. Respecto a la etapa pastoral véase por su especialización el trabajo de Allard-Huard y Huard: "*Les gravures rupestres du Sahara et du Nil, II: L'ère pastorale*", 1981. Como trabajo general cf. el de Graziosi: "*L'arte rupestre della Libia*", 1942; Muzzolini: "*Les premiers ovicaprinés domestiques au Sahara*" 1984, 150-157; Ba y Dieterlen: "*Les Fresques d'époque bovidienne du Tassili-n-Ajjer et les traditions des Peuls. Hypothèses d'interprétation*", 1966, 141-157.
- [19] Cf. Muzzolini, 1986; 1988-89, 271-273; 1992; 1995.
- [20] Cf. Mori, 1965, 233-241; 1968; 1974; 1992.
- [21] Cf. Wendt, 1973, 389.
- [22] Según Baines y Malek, 1992, 36.

- [23] Cf. Ordóñez Agulla: *"Los hicsos en Egipto II"*, 1994.
- [24] Cf. Ordóñez Agulla, Salvador: Marzo 1994, pp. 28-29. El autor ofrece un amplio repertorio de aspectos y teorías acerca del polémico tema que supone el posible origen hicsos del caballo y carro de guerra egipcios del Reino Nuevo. Ciertamente es, como él indica, que la primera representación jeroglífica que contiene la imagen de un caballo procede de un monumento menfita de la dinastía XVIII, además del cargo de "señor del establo de Su Majestad", que proviene de esa misma inscripción de Sipair, príncipe hereditario; mientras que la primera mención escrita se encuentra en la Tablilla Carnarvon, y en la segunda Estela de Kamose: "La región de Per-Shak había desaparecido cuando yo la alcancé; sus caballos habían huido adentro..." Tablilla Carnarvon. Traducción de Serrano Delgado: *"Textos para la historia antigua de Egipto"* Cátedra, 1.993. Con todo ello cabe suponer que si el origen etimológico del caballo nace justamente tras la expulsión de los hicsos. Ellos tuvieron mucho que ver en lo relacionado con su introducción en Egipto, lugar donde cosecharían tantas victorias militares.
- [25] Sus primeras oleadas se produjeron en el año 5 del rey Merenptah (en torno al año 1.207 a.C.). Diferentes tribus indoeuropeas, procedentes de Anatolia y de las islas del Egeo, se desplazaron progresivamente hacia el sur con sus familias en busca de nuevos territorios. Consiguieron asentarse en Hatti tras la brutal destrucción de la capital del hasta poco tiempo atrás poderoso reino hitita. Entre las tribus de la zona de Cirenaica, uno de los destinos más inmediatos de los "Pueblos del Mar", se encontraban los Libu (quienes posteriormente darían el nombre al actual territorio denominado Libia), los Mashausash, quienes serían asistidos por otros grupos de mayor magnitud: los Akauash, Shakalash y Tursha. En los primeros ataques sorprendieron a los egipcios, quienes, aun así, les causaron un importante número de bajas (alrededor de 6.000) y capturaron 9.000 prisioneros (según sus crónicas). Pero dos décadas después, ya bajo Ramsés III, los "Pueblos del Mar", tras haber sido rechazados por las guarniciones egipcias de la franja de Gaza la emprendieron contra el Delta. Una potente armada egipcia asistida por un gran contingente de arqueros les hizo un frente sólido y les expulsó haciendo estragos entre su población. Cf. Grimal, 1996, 300, 303-308.
- [26] Muestra de ello es el grafito de la VI dinastía, procedente de Asuán, conteniendo la imagen de un camello y su jinete, que dio a conocer Schweinfurth en: *"Zeitschrift für Ethnologie"* 1912,633. Cf. Moret, 1956,162.
- [27] Un estudio sintético de esta divinidad lo encontramos en Meeks y Favard- Meeks: *"La vida cotidiana de los dioses egipcios"*, 1.996. Véase también Castel: *"Diccionario de mitología egipcia"*, 1995; Frankfurt: *"Reyes y dioses"* (ed. original *"Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature"*, 1.948), 1.998.
- [28] Cf. Le Quellec, 1.993, capítulos XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII y XXVIII respectivamente, los cuales nos han servido como fuente principal de selección del corpus geográfico de los motivos, significado simbólico de los mismos e importante soporte bibliográfico.
- [29] Cf. Rachewiltz: *"Éros Noir. Moeurs sexuelles de l'Afrique de la préhistoire á nous jours"*, 1.993.
- [30] Cf. Godelier: *"Horizons. Trajets marxistes en Anthropologie"*, 1.973.
- [31] Cf. Castel, 1.995, 81 (acepción Bes).
- [32] Cf. Omlin: *"Der Papyrus 55.001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften"* (El papiro 55.001 y sus dibujos e inscripciones satírico-eróticas),1973.
- [33] Le Quellec, 1.993, 426. En general, sobre este motivo, véase Le Quellec, cap. XXIX y figs. 135-142 (y las demás a las que hace referencia distribuidas en otros capítulos), Vandier: *"Manuel d'archéologie égyptienne, I: Les époques de formation"*, 1.952, 534-

535, 539, 551-552, 562; Vercoutter: "*L'Égypte et la vallée du Nil, I: Des origines á la fin de l'Ancien Empire. 12.000-2.000 av. J.C*", 1.992, 168-170, 178-180 y 197; Cervelló, 1.996, epígrafe 117.

[34] Como estudio sintético del cuchillo de Gebel el Araq cf. Sacristán Heras: "*Los cuchillos del Egipto Predinástico*", 1.997. Midant-Reynes, 1.984, 220. [35] Cf. Cervelló: "*Egipto, Dinastía 0*", 1.996, 11.

[36] Véase Gardiner, 1992, vol. II: 18. El signo A 38 puede verse en Blackman: "*The Rock Tombs of Meir*" 4 volúmenes, 1914-1924; Urkunden IV, 386, 4; Lacau: "*Textes Religieux Égyptiens*", 1910, 20, 35. Respecto a A 39 véase Davies: "*The tomb of Ken-Amiin at Thebes*" 2 volúmenes. Nueva York, 1930, vol. I, 44.

[37] Entre sus subespecies cabe citar el leopardo de Berbería (*Panthera Pardus Panthera*); leopardo de Zanzíbar, isla oriental de Kenia (*Panthera Pardus Jarvis*), extintas en la actualidad; el leopardo de Arabia (*Panthera Pardus Nimr*- palabra árabe que designa al felino), el cual habita en la parte sur de la Península, lindando con el Yemen; leopardo de Amur (*Panthera Pardus Orientalis*), localizado en el noroeste de China; leopardo de Indochina (*Panthera Pardus Delacouri*); leopardo de Ceilán- Sri Lanka- (*Panthera Pardus Kotiya*), autóctono de la mencionada isla asiática; leopardo de Anatolia (*Panthera Parus tuliana*) – en la Turquía central-, actualmente en un crítico peligro de extinción; y el leopardo africano (*Panthera Pardus Pardus*), la más conocida y común, dada únicamente en África. Sobradamente conocida es la pintura procedente del templo de la reina Hatshepsut en Deir-el-Bahri, de aproximadamente el 1.478 a.C., la cual muestra la carga que portaban los barcos de sus expediciones al país de Punt, en Somalia, mencionando la importancia de un cargamento de pieles de pantera (en egipcio clásico *inmw nw 3byw*). Véase la imagen en Aldred, C., 1.968, figura 40.

[38] Cf. Le Quellec, 1.993, figura 105-8 y p. 329.

[39] Como estudio complementario y recomendable, cf. el de Trello, "*Renacer para vivir: una aproximación al significado de diez secuencias del ritual de la apertura de la boca*", 1.998, 187-214.

[40] Cf. Castel, 1.995, 80.

[41] Cf. Cervelló, 1996, 72-73. Véase al respecto de la piel de pantera en general Jéquier: "*La panthère dans l'ancien Égypte*", 1.913; Petrie, 1.914, 161; Rachewiltz, 1.993, 183-192 y figuras; Le Quellec, 1.993, capítulo XXI.

[42] Cf. Jéquier, 1.913, 353-372.

[43] Gardiner, 1.992. La acepción de la grafía como piel de leopardo se muestra en Budge: "*An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*", página 112 v. I en la tabla de signos.

[44] Cf. Lhote: "*Les Touaregs du Hoggar*", 1.984.

[45] Cf. en general sobre este aderezo Le Quellec, 1.993, capítulo XX y figuras correspondientes maquetadas en el propio capítulo o incluidas indistintamente por todo el volumen; Cervelló, 1.996, epígrafe 119; Vandier, 1.952, 574; Petrie, 1.914, 161.

[46] Cf. Petrie, 1.914, 168; Camps, 1974, 246. Perfectamente sabida es la casi total aparición de los egipcios en sus representaciones con pelucas de uno u otro tipo, como alternativa al vello capilar natural.

[47] Aparte de las escenas en las cuales aparecen libios, la pluma también se da en representaciones de nubios de una alta posición social, adornados con pieles de leopardo, una indicación más de su estatus jerárquico (cf. 3700).48. Cf. Cervelló, 1.996, epígrafe 124. Sin duda este autor escoge esos dos paralelismos con un fin práctico y clarividente, pues son esos dos los que más semejanzas recíprocas Sahara-Egipto muestran.

[48] Le Quellec, 1.993, 181.

[49] Cervelló, 1.996, epígrafe 124. Le Quellec, 1.993, 183-185, 548; Frankfort, 1.998, 184-202 (la cita procede de la p.187); Seligman: "*Egyptian Influence in Negro Africa*",

- 1.932, 460-462.
- [50] Sobre las divinidades cornudas cf. Le Quellec, 1.993, 183-185.
- [51] Véase respecto a ellos Castel, 1.995.
- [52] Sobre los bóvidos con un disco entre los cuernos cf. Le Quellec, 1.993, capítulo X, especialmente páginas 149 y 150, de donde proceden las citas textuales; Cervelló, 1.996, epígrafe 122; Vandier, 1.952, 340-341 y fig. 231-6; Almagro Basch- Almagro Gorbea: "*Estudios del arte rupestre nubio, I: Yacimientos situados en la orilla oriental del Nilo, entre Nag Colorodna y Kasr Ibrim (Nubia egipcia)*", 1.968, 260 y figura 269. Véase también por su especialización el trabajo de Huard: "*Les figurations de animaux á disques frontaux et attributs rituels au Sahara oriental*", 1.961.
- [53] Cf. Frankfort, 1.998, 235.
- [54] Le Quellec, 1.993, 160 infra, en donde el autor incluye esa cita de Leclant y Clerc.
- [55] Le Quellec, 1.993, 161.
- [56] Cf. Le Quellec, 1.993, 161.
- [57] Leclant: "*Afrika*", 1.975, 89. Incluido también por Cervelló, 1.995, 22.
- [58] Griaule: "*Dios del agua*", 1.987. Incluido también en Le Quellec, 1.993, 165 y Cervelló, 1.996, epígrafe 123, donde el autor recoge el mitologema arriba expuesto del "morueco del agua".
- [59] Sobre los ovinos con atributo cefálico y el mitologema del "morueco del agua" cf. Le Quellec, 1.993, capítulo XI; Cervelló, 1.996, epígrafe 123 y bibliografía nota 174; Camps: "*Le Bélier á spheröide des gravures rupestres de l'Afrique du Nord*" 1.980. Sobre la cultura de Kerma véase Le Quellec, 1.993, 166-167; Chaix: "*Le monde animal á Kerma (Soudan)*", 1.988, 81-83 (tumbas de ovinos con esferoide y atributo cefálico).
- [60] Cf. Le Quellec, 1.993, 101)
- [61] Cervelló, 1.996, epígrafe 125.
- [62] Véase en Faulkner: "*A concise dictionary of Middle Egyptian*", 1.962 y Budge: "*An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*", 1.920, en donde se recoge la otra acepción con dos cabezas opuestas.
- [63] Cf. Budge, 1.920, en el vocablo khnes.
- [64] Le Quellec, 1.993, 106. Respecto al baño ritual de Lotori cf. Cervelló, 1.996, epígrafe 125; Ba-Ddieterlen: "*Les fresques d'époque bovidienne du Tassili-n-Ajjer et les traditions des Peuls; hypothése d'interpretation*", 1.966, 152.
- [65] Le Quellec, 1.993, 107.
- [66] Cervelló, 1.996, epígrafe 125. Extraído a su vez de Ba-Dierterlen: 1.966, 152.
- [67] Cf. Le Quellec, 1.993, 120.
- [68] Cf. Castel, 1.995.
- [69] Cf. Le Quellec, 1.993, capítulo XVI; Cervelló, 1.996, epígrafe 126.
- [70] La cronología climática del Sahara incluye cinco períodos principales que esbozan las variaciones de las condiciones atmosféricas que sufrió el Sahara durante la historia de su poblamiento. Son los siguientes: Hiperárido Post-ateriense, entre los años 20.000-10.000 a.C., la cual impide habitarlo y elimina todo rastro de la cultura ateriense (véanse 7, 9) en el Sahara, pero el Valle Nilótico y la costa mediterránea continúan habitados; Gran Húmedo Holocénico, entre el 10.000-6.000 a.C. y que conlleva un clima más plácido y apto para ser habitado, motivando la llegada de nuevas comunidades gracias a la existencia de numerosos lagos estacionales y una abundante fauna y vegetación concentrada a su alrededor; Árido Medio-Holocénico, entre el 6.000 y el 5.000 a.C, fechas durante las cuales el clima se vuelve más hostil pero no por ello conlleva un despoblamiento masivo; Húmedo Neolítico Pleno, que sólo ocupa el V milenio a.C. y carece de las mismas condiciones que el Gran Húmedo Holocénico, aunque optimiza la presencia humana; Desertización definitiva, a partir de la fecha dada y que finaliza el

- desarrollo humano en el Sahara de forma continua, sólo haciéndolo posible periódicamente. Cf. Cervelló, 1.996, 146ss. y nota 213.
- [71] Cf. Hoffman, 1.984, 243-248.
- [72] Cf. Winkler: *"Rock Drawings of Southern Upper Egypt, I "* 1.938, 26-28.
- [73] De la terminología inglesa "sickle-shaped", "incurved sickle-shaped" y "incurved square". Cf. Hoffman, 1.984, 245.
- [74] Winkler, 1.938, 27.
- [75] Hoffman, 1.984, 245.
- [76] Sobre las barcas véase Winkler, 1.938, 25ss, 35-41 y láminas correspondientes; Vandier, 1.952, 279-282, 336-342, 409-413, 538-539, 568-570, 605-607 y figuras 236-240; Emery, 1.961, 38-42; Almagro Basch-Almagro Gorbea, 1.968, 293-296; Gordon Childe: *"Nacimiento de las civilizaciones orientales"* (ed. original: *"New Light on the Most ancient East"*), 1.985, 98-100; Vercoutter, 1.992 y 165-170; Le Quellec, 1.993, figuras 31-2 y 67-1 y páginas 229-231; Hoffman, 1.984, 243-245 y 340-343; Cervelló, 1.996, epígrafe 114; Petrie: *"The Making of Egypt"*, 1.939, capítulo VIII y láminas XXXV-XXXVI.
- [77] Cita extraída de Le Quellec, 1.993, 453.
- [78] Lhote, 1.984, 129. Citado también por Le Quellec, 1.993, 455 y Cervelló, 1.996, epígrafe 115.
- [79] Cf. Cervelló, 1.996, epígrafe 115, en donde se desarrolla el argumento de la leyenda.
- [80] Respecto a las trampas radiales de fosa cf. Le Quellec, 1.993, 449-461; Cervelló, 1.996, epígrafe 115; Lhote, 1.984, 129ss.
- [81] Cf. Cervelló, 1996, epígrafe 103.
- [82] Gardiner, 1.992, 95 nota 1 vol. II.
- [83] En general, sobre las herramientas bélicas con paralelos en el Sahara cf. Winkler, 1.938, 21-30 y figuras correspondientes; Vandier, 1.952, 225-226, 564-566; Lhote, 1.958, 184-185 y láminas 1 y 12; Midant- Reynes, 1.992, 93, 113, 125, 172, 183-185; Vercoutter, 1.992, 110-111, 118-119, 127, 133, 161-163; Cervelló, 1.996, epígrafe 116. Sobre la profusamente nombrada paleta de la caza cf. Vandier, 1.952, 574-579; Gardiner, 1.961, 427-428; Winkler, 1.938, 21, 24-25, 27, 29, 30 y figuras.
- [84] La cita se ha extraído de Le Quellec, 1.993, 497.
- [85] Cf. Le Quellec, 1.993, 231-240 y 550-551).
- [86] Le Quellec, 1.993, 494.
- [87] Cervelló, 1.996, epígrafe 128. Respecto a las espirales, meandros y círculos véase Le Quellec, 1.993, capítulos XXXIV, XXXV y XXXVI, y páginas 565-568; Cervelló, 1.996, epígrafe 128; Vandier, 1.952, 334; Biedermann: *" Weitere Nachträge zum Thema der <<Ringwellen-Symbole >>in den megalitischen Petroglyphen"* (" Otra añadidura al tema del simbolismo en los petroglifos megalíticos) 1.979, 255-260.
- [88] Cf. a ese respecto Frankfort, 1.998, 60-73.

NUBIA²¹³

53.- En las siguientes líneas haremos un esbozo de la prehistoria de Nubia hasta la conquista faraónica del Reino Medio, comenzando por su contextualización geográfica, aspecto indispensable para cualquier estudio de los orígenes de toda civilización. En las últimas décadas se ha incrementado nuestro conocimiento sobre las etapas paleolíticas y neolíticas en el que han participado tanto egiptólogos, antropólogos, prehistoriadores y etnólogos, percatándose sus correspondientes disciplinas de las ineludibles aportaciones que su completo entendimiento basado en una íntegra investigación de sus numerosos yacimientos puede ofrecer a nuestra deseada comprensión de la génesis de la civilización egipcia. Autores como W. Y. Adams han analizado la importancia que Nubia ostentó como enclave comercial entre Egipto y el África negra, siempre desde la perspectiva de las sociedades pastoriles nubias anteriores a la ocupación egipcia [147]. Los enormes recursos naturales de Nubia, cuyo propio nombre significa “Tierra del oro”, despertaron el interés de los monarcas de la duodécima dinastía y con posterioridad de la dinastía XVIII, además de su importante situación estratégica para la penetración hacia el África central. Por ello los vestigios de la cultura egipcia en esa zona del Sudán son muy abundantes, y no hay que olvidar que los monarcas faraónicos se refugiaron durante las invasiones del primer milenio a.C. en Cush, Meroe y Napata, fundando allí un estado con las mismas concepciones y costumbres egipcias, sobre todo las relacionadas con la religión y la realeza divina. Sin embargo, estas asimilaciones culturales no deben ser interpretadas desde un marco difusionista, pues como señala Cervelló: “Una civilización es un sistema demasiado complejo como para que pueda tener su causa primera en unos pocos elementos probadamente exógenos. Recepción de puntuales rasgos culturales no es aculturación. Así pues, los paralelismos entre el antiguo Egipto y el África negra actual deberán explicarse por otra vía [la autoctonista]” [147bis].

54.- Geografía de Nubia, recursos naturales y las relaciones egipcias hasta el Reino Medio:

En Nubia la importancia del Nilo es si cabe mayor que en Egipto. La estrecha franja de unos 300 km. de longitud por 8 km. de ancho, en la que el desierto llega en ocasiones hasta la propia ribera del río dificulta un total desarrollo de la agricultura, lo que provocaba que los nubios tuviesen que emigrar frecuentemente a Egipto para proveerse de alimentos o con suerte afincarse allí. Ello creaba continuos conflictos militares en la frontera sur para intentar evitar una afluencia masiva de nubios y un excesivo incremento demográfico.

Hemos visto oportuno hacer un esbozo general de la geografía nilótica, comenzando desde sus fuentes en el África central hasta la frontera natural de la Primera Catarata, prestando gran atención a las tierras de Nubia.

Las fuentes del Nilo, objetivo de la famosa expedición de Burton y Speke, se hallan en los llamados “Montes de la Luna”, en la cordillera centroafricana de Ruwenzori. Los numerosos arroyuelos y canales naturales que de allí parten vierten sus abundantes aguas al lago Victoria, en donde se forman las fuentes de lo que actualmente conocemos como Nilo Blanco. Estas aguas, tras abandonar el mencionado lago y atravesar el lago Kyoga, se dirigen hasta el lago Alberto; pasando a llamarse Nilo Victoria. El río, ya en Uganda, toma el nombre de Nilo Alberto, y habiendo superado el obstáculo planteado por las

²¹³ Extraído de *El nacimiento de la civilización egipcia* (Dauro, 2020; publicado en Amigos de la Egiptología en 2005, escrito en 1999), cap. II.

cataratas Murtchison, se dirige hasta la inmensa planicie sudanesa, en donde se le conoce por Bahr el Gebel (“río de la montaña”). Tras unas considerables pérdidas del caudal por los numerosos rápidos que jalonan el recorrido, reduciendo su potencial inicial, el Nilo recibe una ineludible ayuda del Bahr el-Gazal (“río de la gacela”), proveniente de la República centroafricana y el Sudán occidental. A la altura de Malakal, el Nilo recibe también como afluente al Sobat, que viene desde los macizos etíopes. La construcción del canal Jonglei, actualmente en proyecto, evitará la curva innecesaria que forma el Nilo antes de llegar a la ciudad de Malakal. Esta nueva confluencia de ríos aporta un mayor caudal, y nos encontramos ahora ante el verdadero Nilo Blanco (Bahr el Abiyad).

Más al norte, a la altura de Jartum, la capital sudanesa, es en donde se produce la más importante de las confluencias, dando origen al auténtico Nilo. El Nilo Azul, que llega desde los macizos centrales etíopes y el lago Tana, constituye la propia esencia del Nilo tan requerido en Egipto y Nubia: durante los monzones estivales de Etiopía, el río crece desmesuradamente, arrancando consigo el limo y el barro de la altiplanicie volcánica etíope, todos ellos de una fertilidad grandiosa, haciendo óptima la tierra egipcia para la agricultura y su poblamiento. Ligeramente más al norte, el Nilo se encuentra con otro río proveniente de los macizos etíopes, el Atbara. A partir de Jartum, el Nilo se encuentra en una planicie llana sin apenas obstáculos naturales. Pero en Sabaloqa, los basamentos cristalinos y la actividad tectónica condicionan el curso del Nilo, determinando así la formación de cataratas para que el Nilo pueda superar esas dificultades geológicas, en ocasiones mediante espectaculares meandros. Tras seis cataratas de corta altura, el Nilo llega ya a Asuán, habiendo atravesado Nubia, lugar en el cual las aportaciones de fertilizantes como el limo que el Nilo realiza en época estival no logran crear un depósito de tierras cultivables, determinando así una azarosa vida para los nubios, quienes se ven obligados a emigrar constantemente hacia el norte. Dos son los puntos verdaderamente fértiles del recorrido del río: Kerma, a la altura de Dongola, en la Tercera Catarata; y la cuenca de Tebas, en donde el Nilo puede alcanzar 15 km. de longitud hasta el límite del desierto [148].

55.- Retomando el análisis geográfico de Nubia, comencemos por describir las localidades existentes en el área comprendida entre la Quinta Catarata y Asuán. La zona en la cual está emplazada e I-Kenisa, en la Alta Nubia, posee una elevación no superior a los 200 metros, y en sus alrededores se sitúa el desierto de Nubia.

Tras esta región empiezan a producirse una serie de meandros que alteran el, a primera vista, recto trayecto del Nilo; alteraciones formadas por los constantes movimientos tectónicos que obligan al río a modificar su curso.

Después de traspasar la Cuarta Catarata se atraviesa una de las regiones más fértiles de Nubia, la de Dongola, en la que la extensión de la planicie verde se prolonga varios kilómetros en ambas direcciones, posibilitando un desarrollo práctico de la agricultura. En este restringido territorio se ubican importantes e históricas ciudades, tales como Napata, capital del antiguo reino de Meroe o la aglomeración rocosa de Jebel Barkal, en cuyas inmediaciones se halló una estela fronteriza de Thutmose III que delimitaba la expansión hacia el sur de su poderoso reino[149]. Dejando atrás el imprevisto meandro, el Nilo se adentra en el área de Kerma, importante enclave arqueológico en donde se desarrolló una cultura entre el 2.800 y el 1.500 a.C. con ricas tumbas bellamente edificadas, a las que ya hicimos mención cuando hablábamos de los atributos cefálicos (cf. 42).

Más al norte, al otro lado de la Tercera Catarata, se encuentran las ciudades de Tombos, Nauri, Sesebi, Sai, Amara y Kumma; parajes éstos de extrema aridez en donde la desolación alcanza unas proporciones desmesuradas, hecho que provoca una casi total ausencia de cultivos. El implacable desierto de Nubia impide un normal asentamiento, y

sus escasos pobladores se veían obligados a desplazarse a lugares más húmedos. El emplazamiento de Semna, muy cerca de la Segunda Catarata, fue el sitio escogido por Senusert III para erigir una de sus más imponentes fortalezas defensivas (cf. 57). Habiendo traspasado la Segunda Catarata el Nilo abandona la región de la Alta Nubia, también denominada, según la etimología original egipcia usada a partir del Reino Nuevo, k3s, la cual se corresponde con la Cush bíblica de la Antigua Alianza[150], pero en un sentido mucho más amplio, ya que al parecer designaba la *Ethiopia* de los griegos[151], al mismo tiempo que a un reino con capital en Napata. A partir del Reino Nuevo y la reconquista de Nubia la zona era administrada por un virrey, cuya principal función era la de mantener el buen funcionamiento de las transacciones comerciales procedentes de Nubia, especialmente el oro, además de organizar inspecciones militares temporales para velar por el total sometimiento de las tribus nubias [152] y el cumplimiento del tributo impuesto.

Así pues, desde Buhen en adelante el territorio se denomina Baja Nubia, y el topónimo egipcio w3w3t sería su correspondiente original, de una antigüedad mayor que K3s, pues esta zona ya fue colonizada durante las primeras dinastías, y se tiene noticia de una expedición hasta Wadi Halfa en el reinado de Dyer (I dinastía) gracias a un relieve tallado en una roca de las inmediaciones de Buhen, en Jebel Sheik Suleimán. Este documento rupestre muestra la imagen de un prisionero nubio- hecho conocido por el arco que tiene atando sus manos el cual es abreviatura de conjunto etimológico “las gentes del arco”, denominación que designaba a los habitantes de Nubia- a quien le precede la figura de Horus en el serej del rey Dyer, el segundo rey de la I dinastía. El círculo con dos aspas en su interior y un ave sobre él situado delante del cautivo significaría “la ciudad del Halcón”, es decir, Hierakópolis. En el extremo derecho, un prisionero nubio atado a un barco de la flota egipcia y otros varios caídos debajo de éste. Todo ello prueba para Vercoutter que “desde la I dinastía, si no desde la Dinastía 0, la armada egipcia era capaz de llevar a cabo incursiones en profundidad hasta las puertas de la Alta Nubia”. Sea como fuere, lo cierto es que hubo tentativas egipcias de dominio de la región que posiblemente acabaron con el llamado Grupo A (cf. 66) [153]. En la orilla opuesta a la mencionada localidad se encuentra Wadi Halfa, uno de los principales yacimientos neolíticos de Nubia. Ya en la República Árabe Egipcia, el lugar más importante es Abu Simbel, a 36 km. de la frontera, y en donde el monarca Ramsés II construyó los famosos *speos* de su persona y la de su esposa Nefertari. En este paraje, actualmente bañado por las aguas del lago Nasser, las arenas del desierto alcanzan las orillas del propio río, imposibilitando toda expectativa de desarrollo agrícola o pastoril, e inclusive la creación de poblados. Al norte de Wadi Kubaniya, importante enclave arqueológico, tras recorrer los emplazamientos de Bet-el-Wali, Abisko, Bigga y Filas el Nilo llega a Asuán, ciudad erigida en las cercanías de la Primera Catarata, y que marca el límite de la Baja Nubia. La isla de Elefantina, en el centro de la mencionada localidad, constituía el nomo más meridional del Alto Egipto.

56.- El obstáculo que representaba la Primera Catarata para la navegación fluvial hubo de ser solventado mediante la construcción de un canal que realizó Senusert III, de la XII dinastía. Este evento nos ha llegado a través de una inscripción grabada en una roca de la isla de Sehel, cuya transliteración y traducción a continuación presentamos:

h3t-sp 50 tpy (n) smw sw 22 hr hm n nsw-bit Mn-hpr-Rc di(w) cnh wd hm.f s3d mr pn m-ht gmt.f sw db3w m inrw n skd.n dpt hr.f hd.n.f hr.f ib.f 3w sm3.n.f hft(yw).f rn n mr pn wn t3 w3t m nfrt Mn-hpr-Rc cnh(w)dt in n3 n whcw-rmw 3bw sd.sn mr pn tnw rnpt

“Año 50, primer mes del verano, día 22, bajo la Majestad del rey del Alto y Bajo Egipto Menjeeperre, dotado de vida. Su Majestad ordenó excavar este canal, después de que lo había encontrado bloqueado con piedras, y ninguna nave viajaba por él. Él viajó por él,

su corazón contento, [cuando] había matado a sus enemigos. El nombre de este canal: Menjeppe, vivo por siempre, es abridor del camino como (algo) bueno. Los pescadores de Elefantina limpiarán este canal cada año” [154].

El canal fue nuevamente limpiado y acondicionado por Thutmose III, ya que los numerosos sedimentos estancados en su cauce impedían su normal tránsito.

57.- Volviendo a la historia de la exploración y consecuente colonización de Nubia, hemos señalado ya la temprana presencia egipcia desde la I dinastía (la tablilla de Aha, predecesor de Dyer, conmemora una temprana victoria sobre los nubios) [155] y prácticamente todo el Reino Antiguo hasta la Segunda Catarata, la cual estaba facilitada por la desaparición del Grupo A y un despoblamiento temporal de la Baja Nubia. Durante el Primer Período Intermedio la presión ejercida por los nuevos pobladores procedentes del sur, el denominado Grupo C, expulsaría a los egipcios de la región, para volver durante el Reino Medio.

La temprana presencia egipcia en Nubia con fines meramente comerciales no excluye un intento coetáneo de colonización de las regiones más accesibles de la Baja Nubia. A estas conclusiones se ha llegado tras la excavación de Buhen Norte, donde un primitivo asentamiento egipcio fortificado poseía un taller de fundición de cobre, el material más usado por los egipcios del Reino Antiguo. Los sellos de barro impresos pertenecían a monarcas; de la IV dinastía, tales como Jafra y Menkaura, o de la V dinastía, como Userkaf, Sahura, Neferikara y Djedkara Isesi, pero antes de ellos tenemos constancia (anales de la piedra de Palermo) de una exitosa expedición del rey Senefru a Nubia que le reportó 7.000 hombres y 20.000 cabezas de ganado según sus crónicas [155bis]. Estos reyes se beneficiaron de la falta de habitantes en la Baja Nubia antes citada, por lo que se juzgó innecesario edificar una cadena defensiva de fortalezas como las del Reino Medio. La aparición de la cultura del llamado Grupo C frustró las posibles ansias de conquista desarrolladas durante las tres últimas dinastías del Reino Antiguo, expulsando a las escasas tropas que operasen en la región y en los desiertos circundantes. Pero en esta capitulación egipcia no sólo actuó la llegada del Grupo C: las dificultades políticas que desembocaron en la desaparición del Reino Antiguo provocaron un ambiente de inestabilidad en todo el territorio egipcio, además de un encarecimiento económico, que imposibilitó la presencia de milicias en la Baja Nubia.

58.- De obligada mención es el texto de la biografía de Harjuf, príncipe de Elefantina, en cuya tumba de Kubbet el Haua, frente a Asuán, nos narra su autobiografía y nos enumera sus numerosos títulos: Gobernador del Alto Egipto, Canciller del Rey del Bajo Egipto, Compañero Único, Sacerdote-Lector, Jefe de los Intérpretes; que trae para su señor los productos de todos los países extranjeros, que trae para el Ornamento Real los tributos de todos los países extranjeros, Superior de los países extranjeros del Extremo Sur. Por tanto, podemos señalar que era el encargado de las relaciones comerciales con Nubia y el África negra, función que desempeñó sucesivamente durante los reinados de Merenra I y Neferikara Pepi II, de la VI dinastía. Al parecer, su importancia radica en el hecho de haber abierto nuevas rutas de importación de productos desde Nubia, por las que realizó numerosos viajes y trajo a la corte artículos exóticos del sur, como un famoso pigmeo que llamó la atención del entonces niño y a la vez rey Pepi II, quien le envió instrucciones precisas acerca de la seguridad del enano, ya que su interés era máximo y las recompensas serían gratas.

(En el lateral derecho de la entrada de su tumba en Asuán)

“La Majestad de Merenre, [mi] señor, me envió junto con [mi] padre, el Compañero Único y Sacerdote lector Iri, a Yam (para los nombres geográficos cf. infra), para abrir la ruta hasta esta tierra. Lo hice en siete meses, y traje de allí todo tipo de bellos e insólitos presentes, y fui muy elogiado por ello. Su Majestad me envió por segunda vez,

solo. Partí por el camino de Elefantina y volví de Irtye, Mejer, Tereros e Irtyetyal cabo de ocho meses. Volví y traje regalos de ese país en grandísima cantidad, y nada semejante se había traído antes a esta tierra. Descendí hasta la proximidad de la mansión del príncipe de Zatu e Irtye, y exploré esas tierras extranjeras. Nunca se había visto hacer esto a ningún amigo y Jefe de los Intérpretes que hubiese ido a Yam. Su Majestad me envió a Yam por tercera vez. Salí desde el nomo de Tinis por la ruta de los Oasis. Encontré que el príncipe de Yam había marchado hacia el país de Temehu (Libia) para golpear a los Temehu hasta la esquina occidental del cielo. Salí tras él hacia las tierras de Temehu y los apacigüé, de forma que él adoró a todos los dioses para [mí] señor. “[Envié a...] con un [hombre] de Yam al Séquito de [Horus], para hacer que la Majestad de Merenre, mi señor, supiera [que yo había ido a la tierra de Temehu] y había apaciguado a ese príncipe de Yam. [Volví] al extremo sur de Irtye y el extremo norte de Zatu, y encontré al príncipe de Irtye, Zatu y Wawat, [esos tres países] unidos en uno y volví con trescientos asnos cargados de incienso, ébano, aceite-hekenu, sat, pieles de pantera, colmillos de elefante y boomerangs, así como todo tipo de buenos presentes. Cuando el príncipe de Irtye, Zatu y Wawat vio lo fuerte y numerosa que era la tropa de Yam que volvía conmigo, entonces ese príncipe me escoltó y me dio bueyes y carneros y me guio por las montañas de Irtye, en virtud de la vigilancia que yo había ejercido por encima de cualquier amigo o Jefe de Intérpretes que hubiera sido enviado antes a Yam. Cuando este humilde servidor se dirigía corriente abajo hacia la Residencia, se hizo que viniese a mí el Amigo Único y Supervisor de la doble Cámara de Libaciones, Juni, encontrándome con barcos cargados de vino de dátíl, pastel, pan y cerveza. El Príncipe, Canciller del Rey del Bajo Egipto, Compañero Único, Sacerdote Lector, Canciller del Dios, Jefe de los Secretos de los Decretos, el venerado Harjuf” [156].

Posteriormente, el joven monarca Neferikara, a quien le habían llegado noticias de la presencia de un enano entre la mercancía exótica que llevaba Harjuf, escribió ansiosamente a su explorador con instrucciones acerca de la seguridad del pigmeo negroafricano:

“Sello del mismo rey: Año II, día 15 del mes tercero de la inundación. Decreto real para el Compañero único, Sacerdote Lector, Jefe de los Intérpretes Harjuf. Se ha tenido conocimiento de esta tu carta que has dirigido al rey, al Palacio, para hacer que se sepa que has regresado felizmente de Yam, junto con la tropa que estaba contigo. Dices en esta tu carta que has traído todo tipo de productos grandes y buenos, que Hathor, señora de Imaau, ha dado para el Ka del rey Neferikara, vivo eternamente. Has dicho [también] en esta tu carta que has traído un pigmeo para las “danzas del dios” del país de los habitantes del Horizonte, igual al pigmeo que el Canciller del dios Bawerdjed trajo del país de] Punt en tiempos del [rey] Isesi. Has dicho a Mi Majestad que no se había traído nada igual a él por ningún otro que haya ido a Yam previamente. Tú sabes ciertamente hacer lo que tu señor quiere y aprecia. Verdaderamente pasas día y noche pensando en hacer lo que tu señor gusta, aprecia y ordena. Su Majestad proveerá tus múltiples y honorables dignidades para el beneficio del hijo de tu hijo eternamente, de forma que toda la gente dirá, cuando oigan lo que Mi Majestad hizo para ti: “¿Hay algo similar a lo que fue hecho para el Compañero Único Harjuf cuando regresó de Yam, a causa del cuidado que mostró en hacer lo que su señor gustaba, alababa y mandaba?” Ven hacia el norte, hacia la Residencia, inmediatamente. Apresúrate y lleva contigo a este pigmeo que tú has traído del país de los Habitantes del Horizonte vivo, sano y salvo, para las “danzas del dios”, para alegrar el corazón, para deleitar el corazón del rey Neferikara, vivo eternamente. Cuando suba contigo al barco, haz que haya hombres capaces que estén alrededor de él en la cubierta, para evitar que caiga al agua. Cuando duerma por la noche, haz que hombres capaces duerman alrededor de él en su tienda. Ve a

controlarlo diez veces por la noche. Mi Majestad desea ver este pigmeo más que los productos de las minas y del Punt. Cuando llegues a la Residencia y si este pigmeo está vivo, sano y salvo contigo, Mi Majestad hará para ti grandes cosas, más que lo que fue hecho para el Canciller del dios Bawerdjed en tiempos del rey Isesi, de acuerdo con el deseo de Mi Majestad de ver este pigmeo. Han sido enviadas órdenes al “Jefe de las ciudades nuevas”, Compañero y Superior de los Sacerdotes, para mandar que se proporcionen suministros de lo que está a cargo de cada uno, de cada almacén, de cada depósito y cada templo que no disfrute de exenciones”.[157].

Harjuf fue sustituido por Pepinajt llamado Heqaib (“el regente de su corazón”), quien dirigió dos expediciones a Nubia y otra a Biblos para obtener la madera necesaria en la construcción de un navío de comercio en Punt, y fue por ello divinizado tras su muerte. Las expediciones de Harjuf gozaron de la benevolencia del contexto ecológico-climático, cuyas condiciones en la época en la que se desarrollaron los mencionados viajes eran mucho menos severas que en la actualidad (cf. nota 112), y permitían encontrar pozos de agua gracias a una capa freática próxima a la superficie, así como la vegetación necesaria para la alimentación de los asnos [158].

Los enanos denominados nmyw eran los criados personales de los monarcas, a quienes servían también como elemento de distracción y diversión, y eran egipcios nativos con malformaciones genéticas y desproporciones notorias. Por el contrario, los dng, pigmeos del África negra, estaban en la mayoría de los casos corporalmente proporcionados a pesar de su corta estatura, y eran importados por los reyes egipcios con fines únicamente exóticos, por lo llamativo que resultaba la compensación física a pesar de sus escasas magnitudes. Estos últimos trabajaban como danzantes, bailarines o cómicos. Las inscripciones presentes en la base de las estatuas que representan a estos personajes confirman esas funciones: “*El que complace a Su Majestad cada día en el Gran Palacio*”. En lo referente a los numerosos topónimos citados en el texto, su localización geográfica en contextos actuales ha conllevado mucha controversia, pero actualmente podemos establecer con relativa exactitud su situación aproximada. En primer lugar, la tierra de Yam, objetivo de la primera expedición del explorador Harjuf, se cree está situada ligeramente al sur de la Segunda Catarata, en la Alta Nubia. Algunos autores han identificado el nombre de Yam con la denominación geográfica jeroglífica Irem, el cual designa un país cuya situación es muy similar a la de Yam[159] En cuanto a Irtye, se ha especulado sobre su posible ubicación en Tomas, cerca de Wadi Halfa[160]. Wawat, como ya hemos dicho, era la región actualmente conocida como Baja Nubia.

59.- Gran parte del interés egipcio por Nubia radicaba en las rutas de acceso a los desiertos occidental y oriental y sus importantes enclaves mineros, los cuales constituían un bastión esencial de la economía egipcia, y fue frecuentada por expediciones temporales enviadas por el propio monarca para obtener los minerales preciosos imprescindibles para la elaboración de muchos de los objetos que componían su ajuar o eran material básico de muchas edificaciones, ya que muchos de los minerales con los que se construían las estatuas regias del gobernante o con las que se adornaban los templos procedían en parte de las minas nubias. Las principales son las que a continuación señalamos [161]:

-1. Wadi el-Allaqui-Uadi Gabgaba, lugares de donde se extraía oro y cobre a escasa profundidad, accesibles desde el puesto fronterizo de Kubban [162] y emplazados en pleno desierto oriental. La importancia de esta región nos ha sido expresada por los dos grafitos de la VI dinastía [163] y otros tres del Reino Medio [164], muestras que confirman la trascendencia que poseía para las expediciones mineras.

-2. Wadi el-Hudi, muy importante para la obtención de amatista y en menor medida oro. Fue un destacado foco minero durante el Reino Medio, a tenor de las diversas inscripciones allí halladas que se remontan a esa época, además de los restos de una

pequeña aldea fortificada contemporánea que podría haber servido de hospedaje para los expedicionarios o los militares destinados a la zona.

-3. En el desierto occidental abundan las canteras de diorita, cornalina y jaspe, entre Amaba y Aniba, explotadas principalmente durante los Reinos Antiguo y Medio, y cuya documentación sitúa el comienzo de su aprovechamiento en los tiempos del monarca Jufu, y su probable abandono en la época de Amenemhat III, de la XII dinastía.

-4. Por otra parte, el comercio con las regiones más meridionales de Nubia, en la mayoría de los casos inaccesibles a los egipcios por las vías de transporte convencionales, constituía una parte importante de las transacciones con productos exóticos. Para obtenerlos, los delegados egipcios, diplomáticos o expedicionarios como los ya mencionados Harjuf y Pepinajt llamado Heqaib, que debían conocer a la perfección las lenguas habladas en Nubia, negociaban mediante acuerdos con los jefes indígenas que las tribus locales hiciesen de intermediarios en la obtención de productos sureños con Egipto, siempre remunerados con una recompensa material, ya que, según tenemos constancia, los egipcios no descendieron más allá de los paralelos 18/ 20 y los meridianos 27/28. La ruta seguida es, casi con total seguridad, la descrita por Cervelló: “el lugar de salida era el Alto Egipto a la altura de Abidos, Diópolis Parva o Assyut, y se dirigía hacia el oeste, al oasis de Dajla, donde existía un importante centro urbano egipcio; tomaba después las pistas saharianas hacia el sur, cruzaba el área de Bir Sahara y alcanzaba finalmente el país de Yam de los textos contemporáneos (...). Esta vía sahariana tenía la ventaja, sobre una posible vía nilótica, terrestre o navegada, de ser directa y de obviar los meandros del río en la región nubia (que no hacen sino alargar el camino), y/o los rápidos que lo jalonan (que hacen la navegación muy peligrosa o aun imposible en algunas épocas del año, y que son muchos más que las 6 cataratas canónicas). El regreso, sin embargo, sí podía hacerse por vía fluvial, aprovechando la inundación, que haría más fácil y expeditiva la superación de los rápidos”.

-5. El país de Punt, a falta de un consenso en lo referente a su localización geográfica, podemos indicar en general que se encontraba en Somalia y Eritrea. Es la región más meridional de la que se tiene noticia llegaron los antiguos egipcios. Su acceso no presentaba los mismos inconvenientes que las regiones más sureñas de la Alta Nubia, no navegables en la mayoría de los tramos y siempre bajo la amenaza de un ataque o bloqueo de las tribus negras de la zona, pues a Punt se podía acceder por barco desde los puertos del Mar Rojo y no presentaba ningún problema político o militar a largo tiempo, pues su lejanía impedía ataques mutuos. Así pues, Punt representaba el enclave comercial ideal deseado por los egipcios, exento de los peligros que podía presentar Nubia [165].

60.- En el Reino Medio, como ya hemos adelantado, el interés por Nubia se basa fundamentalmente en fines expansionistas, y en una reconquista tras la expulsión acaecida en el final del Reino Antiguo. Durante el reinado de Mentuhotep II (aproximadamente 2.010-1.998 a.C.) comenzó una activa política de anexión territorial en la Baja Nubia, cuyo primer objetivo era la recuperación de los principales puestos defensivos edificados durante las dinastías anteriores y que en la mayoría de las ocasiones constituían focos de aprovisionamiento de las rutas caravaneras de las minas y canteras de la zona. La información a este respecto proviene de una inscripción fragmentaria procedente de El-Ballas, en el Alto Egipto, cuya datación proporcionada por los análisis epigráficos se remontaría al reinado de este monarca.

Su contenido es concluyente: “*Wawat y el oasis, los anexioné al Alto Egipto*”. De aquí se deduce que la Baja Nubia y los oasis circundantes del desierto occidental, refiriéndose al de Kharga, se convirtieron en provincia egipcia con las mismas condiciones administrativas [166]. A partir de este reinado, los sucesores desarrollaron esa misma política expansionista en la zona fijando su atención principalmente en las regiones más

ricas en recursos mineros de la Alta Nubia, área muy apreciada y ansiada ya desde el Reino Antiguo, ya que era en realidad el foco comercial de Nubia, de la cual se obtenían la mayoría de los productos exóticos y mercancías deseados; la Baja Nubia sólo constituía un lugar estratégico de obligado paso, y sus suelos son muy poco fértiles y cubiertos casi completamente por el desierto (de este territorio los egipcios únicamente podían extraer diorita y otras piedras preciosas de las canteras de los desiertos cercanos). En el relato de los viajes de Harjuf podemos ver que no se menciona Wawat (la Baja Nubia) como lugar objeto de la expedición, por lo tanto, quedaría desestimada la propuesta que señalaría el destino del viaje en la Baja Nubia. Por tanto, sólo nos quedaría como posibilidad el que Harjuf hubiese llegado a la Alta Nubia, regiones más meridionales y que conformaban en sí el interés egipcio por la zona.

Es en los restantes reinados de la XII dinastía cuando se produce un asentamiento más sólido en Nubia. Senusert I construye un fuerte con fines defensivos y comerciales en Buhen, en la parte más meridional de la Baja Nubia.

Senusert III fue un gran precursor del asentamiento de tropas egipcias en Nubia, y para ello edificó inmensas fortalezas de adobe en diversos lugares estratégicos en la orilla del Nilo, tales como Mirgissa (Iqen), Uronarti, Kumma o Semna (la Hh de los egipcios). La amenaza que constituían las poblaciones del Grupo C en la Baja Nubia y la cultura de Kerma, algo más al sur, provocó una intervención intensa del ejército egipcio en la zona. Se cuidaba mucho el aprovisionamiento de agua, indispensable en estas regiones, y la situación estratégica de las fortalezas, siempre ubicadas en gargantas estrechas y en mutua intercomunicación. Además, se erigían pequeñas torres vigía en elevaciones y colinas de las riveras nilóticas a fin de acelerar la transmisión de información referente a los movimientos tribales o aproximaciones caravaneras.

Estos fuertes poseían un foso a su alrededor, en cuyos bordes había un parapeto bajo aspilleras que se alternaba con bastiones semicirculares. Estas fortalezas eran auténticos poblados en donde habitaban los soldados y sus familiares y en donde reposaban los comerciantes procedentes del sur. Es decir, el fuerte constituía así mismo un enclave comercial a nivel local [167]. Su aparente inexpugnabilidad y grandeza material constituía en parte un elemento demagógico de amedrentamiento a los indígenas en sus escasas posibilidades de potencialidad militar; intentar disuadir a los potenciales enemigos, cuya visión del invasor egipcio la fundamentaron en una divinización del mismo, fenómeno análogo al acaecido durante la conquista de América.

61.- De inestimable importancia son las dos estelas de Semna talladas durante el reinado de Senusert III que nos proporcionan una clara explicación acerca del objetivo de las fortalezas allí erigidas. A continuación, reproducimos la traducción de ambas:

Primera Estela de Semna:

“Frontera meridional hecha en el año 8 bajo la Majestad del rey del Alto y Bajo Egipto Kha-kau-ra, dotado de vida eterna por siempre, para no permitir que ningún nubio la sobrepase hacia el norte viajando por tierra o en barco, [así como] todo ganado de los nubios, excepto el nubio que venga para comerciar en Iquen o en toda buena misión que se hace con ellos, [pero] sin permitir que un barco de los nubios pase hacia el norte por Heh para la eternidad”.

Segunda Estela de Semna, cuarcita, 160 x 96 cm. 21 líneas inscritas:

“Vive el Horus “divino de formas”. Las dos señoras: “divino de nacimiento”. El rey del Alto y Bajo Egipto Khakaura, dotado de vida. El hijo de Ra, de su carne, su amado, señor de las dos Tierras: Senusert III, dotado de vida, estabilidad y fuerza eternamente.

Año 16, mes 3 de la estación de Peret [invierno]. Su Majestad hizo la frontera sur en Heh. Yo he hecho mi frontera [más] al sur que [la de] mis padres. He dado más [incrementado a] lo que se me había legado, porque yo soy un rey que dice lo que hace. Lo que mi

corazón piensa es hecho realidad por mí [mí mismo]. Soy [uno que es] agresivo para conquistar, que se apresura hacia la fortuna [triumfo], uno en cuyo corazón no duermen las palabras, que toma en consideración las reclamaciones, que se levanta sobre la clemencia, que no es clemente con el enemigo que lo ataca si él es atacado, que cesa [de luchar] si se cesa, que responde a la palabra como ocurrió allí, [puesto que] renunciar [a la lucha] después de atacar [significa] fortalecer el corazón del enemigo. El que es agresivo es bravo, retirarse es cobardía. Es auténtico [cobarde] el que es arrojado de su frontera, porque el nubio [sólo] escucha para lanzarse a la palabra. Responderle [es] hacer que él se retira; si uno es agresivo con él, él muestra su espalda, si uno se retira, él se vuelve agresivo. No es gente de dignidad, son miserables de corazones cobardes. Mi Majestad le vio, no es mentira. Yo capturé a sus mujeres, traje a sus habitantes, avancé hasta sus pozos, he robado su ganado, he cortado su trigo y lo he quemado. [Así como] vive mi padre para mí, yo he dicho la verdad, sin que saliese exageración de mi boca. Además, en cuanto a todo hijo mío que fortalezca esta frontera que Mi Majestad ha hecho, él es [realmente] mi hijo, él ha nacido para Mi Majestad. La imagen del hijo [bueno] es la de el protector de su padre, que perpetúa la frontera del que lo engendró. Además, en cuanto a el que la pierda y no luche por ella, él no es, de veras, mi hijo; él no ha sido engendrado, de veras, para mí. Y Mi Majestad ha hecho erigir una estatua de Mi Majestad en esta frontera que Mi Majestad ha establecido, para que vosotros triunféis en ella y luchéis por ella”.[168].

Estas muestras de propaganda regia oficial, y otros documentos más amenos, próximos a la realidad de la provincia (los partes de Semna, informes redactados en hierático procedentes de las fortalezas egipcias en Nubia hallados a finales del siglo XIX en Tebas, lugar al que se habrían remitido para ser archivados [169]), nos describen como objetivo de la presencia egipcia en la zona la exclusión de las tribus nubias de la integridad territorial egipcia, a excepción de misiones diplomáticas o comerciales. La clave es la actividad mercantil, pues Egipto era realista en lo que supone la importación de productos nubios, estando concienciado de que su importancia era máxima. Las amenazas en cierto sentido drásticas expresadas por las inscripciones son pura hipocresía, ya que, a pesar del deseado alejamiento de los nubios de la frontera, el gobierno egipcio necesitaba por diversas razones comerciales y políticas un acercamiento y contacto más fluido con los indígenas.

Las reiteradas alusiones egipcias en diversos documentos a las constantes hambrunas que jalonaban el desierto y Nubia creaban un estado de inseguridad en las áreas de control, provocando un temor generalizado a los posibles movimientos masivos de tribus hacia la frontera con la esperanza de instalarse en Egipto. Algunos de los pueblos del desierto nubio, los medyayu, fueron admitidos en el país prestando servicios al estado como mercenarios o policías del desierto, los cuales velaban por la seguridad de las caravanas y controlaba el tráfico ilícito de mercancías por esas regiones, cuyas condiciones extremas sólo podían ser soportadas por personas experimentadas y que hubiesen tenido contacto con el terreno, y los medyayu eran los más adecuados, ya que su foco de poblamiento se centra en estas zonas.

62.- Las culturas prehistóricas e históricas de Nubia:

A continuación, expondremos un breve esbozo sobre la prehistoria e historia de Nubia hasta la invasión árabe a través de una descripción puntual de sus culturas más relevantes. Se han omitido la musteriense y achelense al haber sido éstas ya objeto de atención en los epígrafes 6-8.

-Khormusiense: Descubierto en 1.968 por el Dr. A. E. Marks, de la Universidad Metodista del sur de Dallas[170], quien propuso el nombre tras haber estudiado el sitio 1.017 de Khor Musa, su yacimiento epónimo, en las cercanías de Wadi Halfa, donde se han hallado diversos restos a los cuales las dataciones del Carbono 14 les atribuyen una antigüedad máxima de unos 45.000 años, en pleno paleolítico medio, y la fecha más tardía se remontaría al paleolítico superior, hacia el 20.000 a.C.[171].

Marks distinguió diferentes características: nueve tecnológicas, cinco tipológicas y tres residenciales. Los criterios tecnológicos se basan en: -1. Una fuerte tradición de escamas levalloisienses. -2. Pocas hojas verdaderas pero un número importante de escamas laminadas. -3. Un alto porcentaje de escamas con extremos labrados en facetas. -4. Núcleos levalloisienses cuidadosamente preparados. -5. La preeminencia de los núcleos en forma oval. -6. Uso de una larga serie de materiales brutos. -7. Uso de diferentes materiales brutos para diferentes tipos de instrumentos. -8. Una larga gama de tamaños de los instrumentos. -9. La preeminencia de una tradición de láminas unifaciales, con bifaces retocados, aunque algo extraña.

Los criterios tipológicos son: -1. La industria Khormusiense está compuesta por tres tipos de instrumentos: láminas levalloisienses, buriles dentados. -2. Raspadores, aunque no común, son siempre presentados durante las principales etapas khormusienses. -3. Entre un medio y tres quintos de todos los instrumentos son láminas levalloisiense no retocadas. -4. Láminas cortadas o simplemente truncadas son atípicas. -5. Un número elevado de instrumentos no han sido encontrados en yacimientos khormusienses, incluyendo hojas dorsales o microláminas, taladros, puntas dorsales, núcleos geométricos y bifaces largos. Los criterios residenciales: Los establecimientos khormusienses son: -1. Muy grandes, cubriendo miles de metros cuadrados. -2. Todo cerrado hacia el Nilo y orientados paralelamente hacia él sobre formaciones arenosas. -3. Constan de un número alto de grupos de artefactos en hogares individuales, más bien que de continuos escombros esparcidos [172].

Así pues, se han podido exhumar miles de esqueletos de grandes herbívoros, tales como hipopótamos, gacelas, asnos; roedores y aves, así como peces [173]. En resumen, los habitantes de KhorMusa eran cazadores paleolíticos con una importante industria lítica, contemporáneos de los aterienses que por aquel entonces habitaban en Egipto, con una economía estrechamente ligada al río Nilo.

63.- El equipo de F. Wendorf ha estudiado una serie de útiles microlíticos pertenecientes a una cultura llamada Halfiense, por haber sido descubierta en las cercanías de Wadi Halfa. Las dataciones con radiocarbono la remontan al 19.500-17.500 a.C. Midant Reynes distingue cinco etapas que progresivamente reducen su producción particular de astillas:

-Primera fase: Reposo sobre el supuesto desarrollo de una producción halfiense a partir de fondos levalloisiense, pero se basa en meras hipótesis, pues ninguno de los yacimientos corresponde exactamente a esta etapa inicial.

-Segunda fase: Representada por los sitios 1.020 y 1.018, basada en núcleos y astillas halfienses.

-Tercera fase: El yacimiento 624, con núcleos con láminas de un tipo particular denominados “núcleos laminares”.

-Cuarta fase: Sitios 443 y 2.014. Las láminas se imponen en las herramientas y astillas halfienses.

-Quinta fase: Representada únicamente por el yacimiento 1.028, ve la práctica desaparición de la técnica halfiense en beneficio del microlitismo.

Marks, por su parte, enumera ocho etapas de la secuencia geológica:

1. Depósito de la formación de Dibeira-Jer hasta una elevación absoluta de 153 m., o 32 m. sobre la plataforma de inundación. En otra localidad en Khor Musa, una última parte de este depósito ha sido datado hacia el 20.750 a.C. + 280 años.
2. Erosión de la formación de Dibeira-Jer en el Wadi inferior a una elevación absoluta de 140 m. o 19 m. sobre la plataforma de inundación, con una pausa menor en 144 m.
3. Concurrente con la erosión, había un depósito de arenas de la formación de Ballana, la cual alcanza una elevación absoluta de 147 m. a lo largo del borde de la formación erosionada de Khor Musa.
4. El Nilo se retiraba lentamente, con inundaciones estacionales del Wadi. En este momento, el sitio 1.020 ocupaba parte de la inclinación superior de la orilla oeste de los aluviones. La alternancia de la humedad y la sequedad de los aluviones formó una capa que incorporó artefactos del sitio 1.029 en su interior.
5. Durante el final de la sequedad en la capa, el sitio 1.018 ocupaba una duna de arena en la orilla de la capa. En este tiempo, una corteza dura y calcárea formada debajo de la superficie de la duna, enmasillada en algunas muestras de la cultura material. Esta fase es vista como parte del final de la formación de la capa. De este modo, el sitio 1.018 es sólo ligeramente más reciente que el sitio 1.020.
6. Después de la formación de la capa dura, hubo una desviación adicional de la totalidad de la superficie y la ocupación del sitio 443 en la superficie de la capa dura calcárea sobre una duna cercana. Para que esta área hubiese sido habitable, todavía debió haber habido inundaciones ocasionales del Wadi y la vegetación, el pasto, quizás, por el agua del suelo.
7. La causa de la lenta retirada de la inundación del Wadi. En esta etapa, el sitio 2.014 fue ocupado en la orilla de la ahora inactiva capa, a una elevación absoluta de 142 m. o 20 m. sobre la plataforma de inundación. Esta etapa es vista como el estado generalmente sincrónico con la ocupación del sitio 443, pero quizás algo más tarde.
8. Posterior al final de la retirada de la sequedad en la capa, hubo un largo período, que se prolongó hasta la actualidad, de la desviación del viento que se extendió al delgado lecho de la arena sobre todas las antiguas formaciones [174].

63bis.- El complejo de Dabarosa es uno de los asentamientos microlíticos nubios más tempranos, ya que las diversas dataciones aplicadas a los restos en ella localizados lo remontan al 16.000 a.C. Su industria lítica posee notorios adelantos técnicos, y se han encontrado numerosas puntas manufacturadas en una refinada técnica levalloisiense [175].

-. Gemayense: Aproximadamente 15.500-13.000 a.C., está representada en ocho yacimientos dispuestos alrededor de un antiguo canal del Nilo. Se continúa empleando la técnica levalloisiense, a la vez que se desarrollan nuevas formas microlíticas y geométricas [176].

-. Ballana: Una importante industria microlítica de Nubia ha sido identificada cerca de Ballana, ligeramente al sur de Toshka y a cincuenta kilómetros al norte de Wadi Halfa, en la ribera oeste. Las fechas (14.000-12.000 a.C.) la incluyen en el paleolítico superior. Sus habitantes vivían en pequeños campos y se practicaban activamente la caza y la pesca [177].

-. Qadiense: En el yacimiento epónimo, Qada, dieciséis asentamientos de esta cultura, estudiados por Shiner, revelan una industria microlítica de segmentos con formas geométricas representando la silueta de un segmento de círculo o semicírculo. La forma arqueada se obtuvo por retoques abruptos. La técnica levalloisiense ya no es usada. Midant-Reynes propone como fechas de aparición y desaparición de la cultura qadiense el 14.000 y el 2.500 a.C. respectivamente. Hoffman, por su parte, admite como fecha máxima el 4.500 a.C. [178].

- . Arkiniense: Conocida a través de un único yacimiento datado alrededor del 7.740 + 180 a.C., la cultura arkiniense posee una industria microlítica alternando con las hojas y núcleos de doble plataforma. Así pues, se ha hallado un gran número de restos óseos de peces y grandes herbívoros como vacunos salvajes, gacelas, asnos e hipopótamos. El establecimiento existente consiste en un conjunto de treinta viviendas ovales de escombros, probablemente un asentamiento estacional para un pequeño grupo de personas.

- . Shamarkiense: En la Baja Nubia se han datado cerámicas de entre el 4.000 y el 4.500 a.C. pertenecientes a la industria shamarkiense, que constituye la cultura neolítica más antigua de la zona, aunque sobre esta afirmación pesa cierta duda al no haber testimonios arqueológicos que puedan mostrar la presencia de una economía agrícola y ganadera[178bis].

64. - . Mesolítico de Jartum: A partir de VII milenio a.C. se comienzan a desarrollar culturas de producción neolítica, que Arkell describió basándose en sus descubrimientos en el área de Jartum [179]. El término “mesolítico” se aplica comúnmente a la transición entre el paleolítico y el neolítico, usado en un principio para designar la paulatina retirada de los casquetes polares en Europa, pero ampliado posteriormente. Responde bien a la noción de neolitización [180].

Las gentes que habitaron la zona construyeron numerosas cabezas de arpones con una avanzada tecnología. La industria lítica está representada por los microlitos fabricados con cuarzo local. Al parecer, el mesolítico de Jartum coincide con una época especialmente lluviosa y húmeda, el Gran Húmedo Holocénico (cf. nota 112), aspecto visible en la abundante pesca que había (las numerosas cabezas de arpón así lo corroboran); y que conllevó en cierto modo un descenso de la población en la zona, ya que durante esas fechas el Sahara estaba densamente poblado y no se produjeron olas de emigración hacia el este tan elevadas como en épocas posteriores.

- . Neolítico de Jartum: En Shaheinab, descubierto por Arkell a cincuenta kilómetros al norte de Jartum, se descubrió un yacimiento perteneciente a una fase de economía de producción típicamente neolítico. Se siguen fabricando microlitos con cuarzo local, además de gubias. Se confeccionaba una cerámica pulida y decorada con impresiones superficiales de puntos. Numerosos punzones parecen indicar un incremento del trabajo de la madera, y los arpones de hueso una intensificación de la pesca. La prueba arqueológica que ha servido para clasificar esta cultura en época neolítica ha sido el hallazgo de huesos de cabras y ovejas que señalan la existencia de la domesticación, además de haber sido fechada por el radiocarbono entre el 3.500-3.100, análogamente a la cultura Gerzeense en el Alto Egipto [181].

- . La Variante de Jartum: Hay ocho yacimientos (los yacimientos 1.045, 2.006, 277, 1.022, 626, 628, DIW-5 y 1.039) en la región de la Segunda Catarata, en Wadi Halfa que están estrechamente relacionados en la cultura material con el Neolítico de Jartum descrito por Arkell (cf. supra). Esos ocho enclaves arqueológicos deberían ser descritos como una variante de Jartum en todos los aspectos. Era una cultura que importaba cuarzo y sílex egipcio con una cerámica que recuerda a la del neolítico de Jartum. Muy profusa, puede aparecer decorada con líneas punteadas o sin decoración, y en algunas ocasiones con motivos deliberados y totalmente aleatorios. Las considerables diferencias en los instrumentos líticos hacen suponer que hubo una difusión de la cerámica de Jartum a grupos individuales, posiblemente emigrantes de la Alta Nubia, que bastaría para explicar estas similitudes. Debido a la falta de restos que confirmen que hubiese existido domesticación, la arqueología no puede establecer firmemente en qué se basaba su economía, pero algunos autores [182] creen que el predominio de asentamientos pequeños a lo largo del Nilo y en el interior confirman la presencia de una economía

pastoril. Se tiene constancia de una notoria dependencia del río y de la caza. Las dataciones la sitúan en el 5.000 a.C. Por tanto, estaríamos ante una variante análoga de la cultura del neolítico de Jartum pero con una distinta ubicación, y parece ser el resultado de un grupo cuyo movimiento se centraba en los yacimientos del área anteriormente citados [183].

Expondremos una breve descripción de cada uno de los ocho yacimientos arriba enumerados:

-1.045: El área de ocupación se extiende entre 125 m. al este del río Nilo y aproximadamente 100 m. al sur de la boca del Wadi de Khor Musa. El lugar es relativamente pequeño, pero la densidad de poblamiento habría sido elevada. En contraste con los otros yacimientos de la Variante de Jartum, 1.045 posee escasas piezas con muescas, y la mayoría de éstas están en escamas.

-2.006: El sitio ocupa una colina precámbrica. Aunque no podemos conocer datos exactos sobre su economía, la pesca jugó un importante papel.

-277: La singularidad de mayor relevancia mostrada por este yacimiento es el hecho de que gracias a los restos de posibles viviendas allí emplazadas podemos estar seguros de que los componentes de la Variante de Jartum construyeron auténticas estructuras.

-1.022: El yacimiento 1.022 cubre una pequeña área, y los artefactos son bastante escasos. Por estas y otras razones se puede suponer que la ocupación tuvo una corta duración.

-626 y 628: Estos dos yacimientos se han estudiado tradicionalmente juntos, debido a las similitudes cronológicas, económicas y étnicas. Ambos sitios descansan en unos pequeños aluviones. Aun así, algunas diferencias en los instrumentos líticos sugieren ciertas divergencias en las actividades económicas de ambos sitios. Se han encontrado numerosos fragmentos de cerámica.

-DIW-5: La posición del yacimiento, a una considerable distancia del desierto, lo hace comparable a los sitios 626 y 628. Esta suficientemente cerca del río para un fácil acceso a la pesca y demás usos que a éste se quisieran dispensar.

-1.039: El yacimiento fue ocupado al menos por dos grupos distintos, y los artefactos están mezclados. Situado sobre tres concentraciones continuas de escombros, hubo una ocupación en época cristiana, y en las cercanías se edificó una iglesia. Los problemas estratigráficos debidos a las mencionadas concentraciones de instrumentos en ocasiones relacionados entre ellos dificultan la identificación de las herramientas pertenecientes a la Variante de Jartum. La breve ocupación señala el carácter seminómada de los habitantes de dicha etapa, que se desplazaban creando asentamientos temporales retornables[183bis].

65.- La cultura post-shamarkiense: Tenemos noticia de la misma gracias a dos yacimientos de la Segunda Catarata, en la rivera oeste (Dibeira 50 y Dibeira 4) que corresponden a una fase más evolucionada de la cultura shamarkiense. Los numerosos restos de sílex importado de Egipto datados aproximadamente entre el 3.300 y el 3.000 a.C. nos indican que la cultura post-shamarkiense era análoga a la Gerzeense del Alto Egipto, con la que pudo tener contactos.[184].

-. Abkiense: Cultura neolítica de la Baja Nubia, en las proximidades de la Segunda Catarata, y cuyos yacimientos se extienden a ambas orillas del Nilo, la cual constituye el último eslabón de desarrollo a partir de la cultura qadiense (cf. 60). La densidad de población era bastante elevada, en razón de la extensión de los yacimientos. La cerámica presenta similitudes recíprocas entre la variante de Jartum, en donde también se han hallado restos pertenecientes a Abka. Todo ello parece indicar una contemporaneidad entre ambas además de posibles contactos entre ellas. Su economía de producción es totalmente neolítica, en razón de los huesos de animales hallados, y la caza no parece

haber tenido la suficiente relevancia por la falta de útiles y armas encontrados durante las excavaciones[185].

66.- Grupo A: La cultura del Grupo A, en la Baja Nubia, definida por primera vez por Reisner [186] en el transcurso de sus excavaciones en el Shellal durante los años 1.907-1.908 (el yacimiento principal se encuentra en el Batn-el-Hagar- el vientre de piedras-). Constituye el desarrollo cultural más importante de la zona durante los últimos años del IV milenio a.C. en el que participaron culturas anteriores como la Abkiense y la Variante de Jartum. Las evidencias arqueológicas señalan que fue coetánea de las culturas Nagada I, II y III, desapareciendo durante el reinado de Dyer, aunque autores como Kemp la prolongan hasta la primera parte de la V dinastía [187]. Estas analogías cronológicas con las culturas predinásticas del Alto Egipto se traducen en una penetración cultural de las mismas en la Baja Nubia, hecho visible en las semejanzas de la cerámica del Amratiense y Gerzeense con la del Grupo A, aunque ésta última conserva algunas características peculiares, como la variante de boca negra de la cerámica de borde negro egipcia. Las vasijas se importaban de Egipto probablemente con productos alimenticios como queso, miel o aceite muy cotizados por los nubios [188]. Las sepulturas poseen un extraordinario refinamiento y son comparables a las que en esos momentos se construían en Egipto y la producción artística es muy rica en paletas de esquisto zoomorfas y mazas cónicas. Las tumbas nubias no difieren mucho, como hemos señalado, de las egipcias. Consisten en fosas ovaladas o rectangulares con los cuerpos dispuestos en posición fetal, sobre el lado izquierdo, con la cabeza mirando hacia el sur, envueltos en una estera y con numerosos adornos corporales. Al principio se ubicaban en el mismo poblado, pero posteriormente se comenzó a emplazarlas en las afueras, en el desierto. Todas estas concepciones funerarias son, en opinión de Midant-Reynes, clara herencia de las tradiciones nagadienses. Precisamente, gracias a las ofrendas depositadas en las tumbas para los difuntos la ciencia ha podido establecer una cronología sólida que divide la cultura del Grupo A en tres fases:

- 1). Grupo A Temprano: Contemporánea de la Nagada I y mediados del Nagada II, ocupa el sector de Wadi Kubbaniya y Dakka.
- 2). Grupo A Medio o Clásico: Esta segunda etapa coincidiría con el período Nagada III o Tardopredinástico. Su fase final correspondería con la unificación egipcia (hacia 3.100 a.C.) y los comienzos de la I dinastía.
- 3) Grupo A Final: Hacia el reinado de Hor Aha o Dyer la cultura del Grupo A desaparece inesperadamente del escenario nubio. Hasta la VI dinastía, fecha en la que la zona será ocupada por la cultura del Grupo C (cf. 67) la Baja Nubia permanecerá despoblada, facilitando la dominación egipcia.

En lo referente a su economía, puede tratarse de grupos seminómadas que poseían ciertamente animales domesticados, como señalan los restos de perros y huevos de avestruces hallados en las tumbas. En cambio, la agricultura no parece haber tenido un desarrollo tan activo en la zona como lo tuvo en esas mismas fechas en Egipto.

En cuanto a la sociedad, las tumbas nos han reportado importantes datos: la presencia de sepulturas más ricas y ornamentadas puede indicar la existencia de una elite bien definida; estaríamos ante los comienzos de la jerarquización y diferenciación de las clases sociales. El papel de intermediarios de los pobladores del Grupo A en el comercio intensivo de ébano, incienso, pieles de pantera o marfil procedentes de las regiones meridionales que eran exportados hacia Egipto les enriqueció notablemente; exportaciones éstas realizadas en caravanas de asnos, ya que la navegación no era viable a causa de la carencia de un canal en la Primera Catarata. A largo plazo, ese comercio cesó y produjo una problemática caída de la economía del Grupo A. En efecto, tras la desaparición de la cultura de Nagada y la unificación de Egipto, la política de los primeros reyes tinitas fue la de

monopolización de las materias primas y sólo comerciar a nivel local, no exterior; es decir, se abogó por la neutralización de la exportación y la importación a favor de los productos locales, en parte por miedo a la competencia nubia. Esta postura fue cambiando durante los siguientes reinados al comprender la necesidad que suponía el comercio con Nubia para todo tipo de productos.

En el aspecto antropológico, la semejanza con los habitantes del Alto Egipto era tal que autores como Emery y Kirwan los confundieron con egipcios [189]. Se organizaban, en opinión de Trigger, “en pequeños campamentos habitados por no más de media docena de familias. Cada grupo debía ocupar su propia parcela de tierra cultivable. Probablemente, sus campamentos se hallaban situados a orillas del río durante la mayor parte del año, pero se trasladaban al borde de la llanura aluvial durante el período de la inundación”. Así pues, la cifra de la población total del Grupo A ronda entre los 8.000 y los 25.000 habitantes [190]. En lo relativo a la lengua, ignoramos si se trataba de un derivado del egipcio, camita, sudanés o cusita [191].

Retomando el aspecto histórico, veamos la breve síntesis de Smith sobre la Baja Nubia, en la que distingue seis fases:

1.- Grupos seminómadas o sedentarios habitando en la Baja Nubia durante el Nagada I (Grupo A).

2.- El comercio con Egipto comenzaría entre el Nagada IIc-II-a, como queda demostrado por la cerámica y otros objetos que se han hallado en los cementerios nubios y por la cerámica egipcia hallada en tumbas egipcias y datadas en el Nagada IIa. La expansión de los asentamientos del Grupo A comenzaría a dirigirse hacia el sur, concretamente, hasta la fértil llanura de Dakka.

3.- Durante las dos fases siguientes, es decir, durante el Nagada IIb-c, el comercio tuvo un importante incremento, expandiéndose hasta el área de Sayala, seguramente debido a las posibilidades mineras de oro y las piedras preciosas de esa zona.

4.- Entre el Nagada II d y el IIIa, el Grupo A se extiende hasta las poblaciones de la segunda catarata, lo que ha venido a denominarse Grupo A Clásico. Es en esta coyuntura cuando comienzan a desarrollarse asentamientos tan importantes como Dakka, Sayala y Qustul.

5.- Durante el Nagada IIIb, se desarrollan los sistemas de jefatura, como podemos ver en algunas tumbas de Sayala (cementerio 137 y 142), que poseen ajuares muy ricos, fruto del control del comercio de intermediarios que realizarían entre el Alto Nilo y Egipto. Los egipcios ofrecerían objetos de oro (las mazas de la tumba 1 del cementerio 137 de Sayala), útiles de cobre, vasos de piedras de gran calidad, cerámica de todo tipo y comunicación oficial con los cilindros sellos.

6.- El fin del Grupo A no hay que llevarlo más allá del reinado de Dyer, de la I dinastía. Las causas habría que buscarlas en el deseo de prestigio y de objetos exóticos que tendría un Egipto recién unificado, así como una cada vez mayor amenaza de competencia por los nubios para con Egipto [192].

67.- El Neolítico tardío en Jartum: En la Alta Nubia, gracias a los descubrimientos de Arkell que avalan la existencia de una cultura posterior al neolítico de Jartum (tumbas de un tipo específico algo más tardías que aquélla) se ha podido establecer la presencia de una cultura análoga de la del Grupo A de la Baja Nubia. El yacimiento principal se encuentra en El-Kadada, región situada en la rivera oriental del Nilo a unos 200 kilómetros al norte de la capital sudanesa. Se hallaron varios cientos de tumbas pertenecientes a la neolítica de donde se exhumaron esqueletos humanos junto con los restos de animales domésticos como perros, posiblemente sacrificados para acompañar a sus dueños. Esta necrópolis ha sido dividida por razones prácticas y tipológicas en cuatro sectores (Cementerios A, B, C, D). En todas ellas se identificaron, como en casos

anteriores, gran cantidad de ofrendas y objetos (discos perforados, hachas, paletas de pigmentos, gres ferruginoso...). En lo que a la cerámica respecta, cabe destacar la gran variedad de formas que presenta su amplia producción: cubiletes, boles (vasijas de arcilla), platos circulares y elípticos, vasos hemisféricos, etc. Se repiten los motivos geométricos incisos, puntuados, lineares o hemos podido apreciar a lo largo de todas las culturas anteriores, no está presente, aspecto motivado por el factor mixtos, todos ellos rellenos por fuera con pasta blanca; decoraciones que producen en ciertas ocasiones efectos de ondulación [193]. Nuevamente se trata de una economía pastoril y en menor proporción de caza; la agricultura, como clima y un terreno inapropiado para practicarla. Los datos del radiocarbono proporcionan una antigüedad de 3.800 años a.C. para su nacimiento, y como fecha de desaparición el 3.400 a.C. Es muy probable que comerciase con las culturas de Nagada que por entonces poblaban el Alto Egipto a través del Grupo A de Nubia, que como dijimos con anterioridad (cf. 66), su papel era el de intermediario. Estas relaciones indirectas les habrían proporcionado mutuamente oro, ébano, incienso, sílex, cuarzo, etc. [194].

68.- Los Grupos B y C: El vacío demográfico existente entre la desaparición del Grupo A (I dinastía) hasta la aparición del C fue cubierto por numerosos arqueólogos como Reisner con una cultura denominada del Grupo B, representada únicamente por tumbas de muy baja calidad que constituían un argumento muy pobre en la defensa de su existencia. Tras décadas de análisis, la arqueología oficial reconoce un vacío poblacional en la Baja Nubia que se corresponde con el Reino Antiguo egipcio, debido a las causas anteriormente expresadas (cf. 66) que provocaron la caída de la cultura del Grupo A. Durante ese período oscuro en la historia de la región septentrional de Nubia, los escasos habitantes que sobrevivieron a las agresiones egipcias se refugiaron en los desiertos y oasis circundantes en un estado de vida seminómada, por lo que se ha llegado a la conclusión de que durante el transcurso de tiempo que se prolonga desde el reinado de Dyer hasta finales de la VI dinastía y principios del I Período Intermedio la población de la Baja Nubia era muy escasa y no conformaban una cultura en el sentido estricto de la definición.

La cultura del Grupo C apareció en Wawat como resultado de sucesivas oleadas de inmigrantes procedentes del Sahara y Libia, del oeste, motivados por la desecación crónica y total que se estaba sufriendo en la zona y que imposibilitaba ejercitar sus modelos de subsistencia neolíticos al carecer de vegetación y agua para el ganado y ellos mismos. La Baja Nubia constituía un tentador destino, al estar únicamente ocupada por escasas guarniciones egipcias en deterioro tras la crisis que siguió al Reino Antiguo. Su economía era totalmente sedentaria, pastores con una notoria dependencia del río. Sus principales yacimientos se sitúan en torno a Faras, Aniba y Dakka, y se han identificado culturas y prácticas de enterramiento egipcias. Su desaparición definitiva se produce durante la dinastía XVIII y la conquista egipcia de toda Nubia.

69.- Los Grupos D, W, X e Y: Tras la desaparición de la cultura del Grupo C, otros modelos de características similares entraron en escena. El Grupo D es contemporáneo del Reino Nuevo egipcio, es decir, habría coincidido con la época de apogeo del dominio egipcio en Nubia. El Grupo W representa el período de transición entre el final del Reino Nuevo y la época grecorromana. La cultura del Grupo X se desarrollaría durante el siglo VI de nuestra era y los reinos medievales cristianos, 200 años más tarde de la caída del reino de Cush por el rey de Axum, quien en el 350 d.C. saqueó Nubia y volvió glorioso a Etiopía. El Grupo Y sería el último bastión de la cultura nubia hasta la invasión árabe del 639 d.C.

Concluye Massoulard sobre Nubia: “En resumen, en el Predinástico y en el Dinástico antiguo, la Baja Nubia ha conocido, cortando el Badariense, las mismas civilizaciones

que el sur del Alto Egipto: el Amratiense primero, el Gerzeense luego, y finalmente la civilización protodinástica. En el Predinástico antiguo, la influencia egipcia no se hace sentir nada más que en la región vecina a la Primera Catarata. Más tarde se extiende progresivamente hacia el sur siguiendo el Valle del Nilo; en el Dinástico antiguo había avanzado hasta aproximadamente 150 kilómetros río arriba de Asuán” [195].

[147] Adams: “*Nubia, corridor to Africa*”, 1.977. En cuanto a la geografía de Nubia cf. Gardiner, 1.994, 29-48;Wendorf: “*The Prehistory of Nubia*”, 2 vols., 1.968.

[147bis] Cervelló, 1.996b, epígrafe 67.

[148] Véase al respecto, por ejemplo, Damiano-Appia: “*Egipto y Nubia I*”, 1.997, 18-20; Baines y Malek, 1.992, 20-21; Speke: “*Journal of the Discovery of the Source of the Nile*”, 1.863.

[149] Gardiner, 1.994, 215. Sobre el origen de los reinos de Napata y Meroe cf. Dixon: “*The Origin of the Kingdom of Kush (Napata-Meroë)*”, 1.964, 121-132.

[150] Nos referimos a las menciones de la misma en Génesis, 2, 13: “*El nombre del segundo río es Guijón; éste es el que rodea toda la tierra de Cush*”; Génesis, 10, 6.7.8.: “*Hijos de Cam: Cush, Misr (Egipto), Put y Canaán. Hijos de Cush: Sebá, Javilá, Sabtá, Ramá y Sabtecá. Hijos de Ramá: Sebá y Dedán. Cush engendró a Nemrod, que fue el primer héroe sobre la tierra*”; Salmo 68, 31: “*Vendrán príncipes de Egipto; Cush se apresurará a extender sus manos hacia Dios*”; Isaías, 11, 11: “*Aquel día el Señor volverá a alzar su mano para rescatar el resto de su pueblo, lo que quede del destierro de Asiria y de Egipto, de Patrós, de Cush, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas*”; Isaías, 18, 1: “*¡Ay de la tierra, del zumbido de alas, más allá de los ríos de Cush*”; Isaías, 66, 19: “*Les daré una señal y mandaré a algunos de sus supervivientes a los pueblos de Tarsis, Etiopía (Cush), Libia, Mosoc, Ros, Tubal y Yaván; a las islas lejanas que no han oído hablar de mí ni han visto mi gloria. Ellos publicarán mi gloria entre los pueblos*”; Jeremías, 46, 9: “*Subid, caballos, y alborotaos, carros, y salgan los valientes; los cushitas (etíopes) y los de Put que toman escudo, y los de Lud que toman y entesan arco*”; Ezequiel, 27, 10-13: “*Persas y los de Lud y Fut fueron en tu ejército tus hombres de guerra; escudos y yelmos colgaron en ti; ellos te dieron tu esplendor. Y los hijos de Arvad con tu ejército estuvieron sobre tus muros alrededor, y los gamadeos en tus torres; sus escudos colgaron sobre tus muros alrededor; ellos completaron tu hermosura. Tarsis comerciaba contigo por la abundancia de todas tus riquezas; con plata, hierro, estaño y plomo comerciaba en tus ferias. Javán, Tubal y Mesec comerciaban también contigo; con hombres y con utensilios de bronce comerciaban en tus ferias*”; Ezequiel, 30, 5: “*Cush, Fut, Lud, toda Arabia, Libia y los hijos de las tierras aliadas, caerán con ellos al filo de espada*” (Traducción de la versión Paulina, 1.993- Génesis, 10, 6.7.8. e Isaías- y Biblia de referencia Thompson, versión Reina-Valera, revisión de 1.960 –Génesis, 2, 13, Salmo 68,31, Jeremías y Ezequiel. Cf. también la Nueva Biblia de Jerusalén, 1.998). Las traducciones convencionales incluyen directamente la etimología griega Etiopía. En el texto original hebreo podemos leer kwsh, término más cercano a la raíz original egipcia. Los demás topónimos se corresponden con denominaciones clásicas de la siguiente manera: Tarsis= Tartessos, en la costa sur de la Península Ibérica; Mosoc= Frigia, en Asia Menor; Ros= zona de la costa del Mar Negro; Tubal= Cilicia, en Asia Menor; Yaván =Jonia, y más genérico los griegos; Put= Libia; Lud= Lidia, en Asia Menor; Fut=Libia; Tubal= Cilicia. Referencias de la “*Analytical concordance to the Holy Bible*”, de Robert Young, 216.

[152]1 Gardiner, 1.994, 36-37 y mapa 2.

[152] El título original egipcio era s3 nsw n k3s, “el Hijo del Rey de Kush”. Un ejemplo lo encontramos en una pintura de la tumba de Huy, en Tebas (aprx. 1.345 a.C.), quien

ostentaba este cargo, y en una de las inscripciones leemos: sw(3)d i3t n s3-nsw n k3s hwy sd3it nsw, “Se entrega al cargo de Hijo del Rey de Kush, Huy, el sello real”, acto oficiado por el jefe del Tesoro, y servía como prueba de su poder. Es probable que el cargo tuviese más importancia que el de visir, y el territorio donde ejercía sus funciones se extendía desde el-Kab hasta Napata. El primer virrey documentado es posiblemente un hijo de Ahmosis; desde ese momento el cargo fue hereditario. Aldred, 1.968, figura 47 y pp. 153-154; O’Connor, 1.997, 326-330.

[153] Emery, 1.961, fig. 22; Aldred, 1.968, fig. 20; Arkell: “Varia Sudanica”, 1.950, 28; Murnane: “The Gebel Sheikh Suleiman Monument: Epigraphic Remarks”, 1.987, 283; Cervelló, 1.996b, nota 53; Vercoutter, 1.992, 213 (de donde procede la cita); Needler: “Rock-Drawing on Gebel Sheikh Suliman (near Wadi Halfa) showing a Scorpion and Human Figures”, 1.967, 87-91; Midant-Reynes, 1.992, 211.

[154] Traducción de Gardiner, 1.991, 352-353 con ligeras modificaciones.

[155] Vandier, 1.952, 834-835.

[155bis] Smith: “The Rock inscriptions of Buhen”, 1.972, 43-61; Roccati: “*La littérature historique sous l’Ancien Empire égyptien*”, 1.982, 39, 76-77, 187-197, 208-211, 264-265.

[156] Traducción de Serrano Delgado, 1.993, 76-77 y Gardiner, 1.994, 114. El texto se encuentra reproducido en Sethe: “*Urkunden I*”, 120-131. La traducción, además de las dos obras citadas, la podemos ver en Lichtheim: “*Ancient Egyptian Literature*”, I, 1.980, 23-27; Roccati, 1.982, 200, 206 y parcialmente en Vercoutter, 1.992, 333.

[157] Serrano Delgado, 1.993, 77-78; Lichteim, 1.980, 26-27; Roccati, 1.982, 206-207.

[158] Grimal, 1.996, 93-94. Sobre los viajes de Harjuf cf., en general, Cervelló, 1.996b, epígrafe 61; Goedicke: “Harkhuf’s Travels”, 1.981, 1-20; Vercoutter: “Balat et la route de l’oasis”, en AAVV: “*l’Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*”, 2 vols., 1.982, vol. I, 284-287; 1.992, 333.

[159] Budge, 1.920, acepción armaa en la lista de nombres geográficos. Para sus habitantes, los Armu, véase el Papiro Koller, en edición de Gardiner: “*The Papyrus of Anastasi I and the Papyrus of Koller*”, 1.911, 4, 3. Sobre esta teoría cf. Priese: “‘rm und ‘zm das Land Irame. Eine Beitrag zur Topographie des Sudan im Altertum”, 1.974, 7-41 (‘rm y ‘zm. El país de Irame. Una contribución para la topografía de Sudán en la antigüedad); Zibelius: “Afrikanische Orts- und Wölkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten” (“Lugares africanos y nombres geográficos en los textos jeroglíficos y hieráticos”), 1.972, 18-81. 167. Kemp: “Del Imperio Antiguo al Segundo Período”, en Trigger, Kemp, O’Connor, Lloyd: “*Historia del Egipto antiguo*”, 1.997, 168 (ed. orig. “*Ancient Egypt: a social history*”, 1.983). En general, sobre la identificación de la tierra de Yam cf. Dixon: “The Land of Yam”, 1.958, 40-55.

[160] Gardiner, 1.994, 115.

[161] Kemp, 1.997, 159-160. Los tres primeros lugares señalados pertenecen a la Baja Nubia. El país de Punt, aunque ausente en las competencias de este capítulo, ha sido incluido porque hemos visto oportuna y necesaria su aparición, máxime cuando tratamos un tema relacionado con el comercio y los productos exóticos africanos.

[162] Emery y Kirwan: “*The excavations and survey between Wadi es-Sebua and Adindan 1.929-1.931*”, 1.935.

[163] Priotrovsky: “Dos inscripciones egipcias de la Sexta dinastía en Wai Allaki”, 1.966, 80-82.

[164] Cerny: “Graffiti at the Wadi el-‘Allaki”, 1.947, 52-57.

[165] Kemp, 1.997, 176-177; Sayed: “Discovery of the site of the 12th Dynasty Port at Wadi Gawais on the Red Sea shore”, 1.977, 138-178; Cervelló, 1.996b, epígrafe 61 (de donde procede la cita), Vercoutter: “L’image du Noir dans l’Égypte ancienne (des origines á la XXVe dynastie)”, 1.979, 21-22; 1.982; 1.988: “Le Sahara et l’Égypte

- pharaonique”, 1.988, 16-17.
- [166] Kemp, 1.997, 168-169; Phillipson, 1.985, 121.
- [167] Kemp, 1.997, 170-171. Cf. también, sobre las fortalezas defensivas egipcias en Nubia Kemp: “*El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*”, 1.996, 212-229.
- [168] El texto lo podemos encontrar en Sethe: “*Ägyptisches Lesestücke*”, 1.924, 83-84 (“Textos egipcios”); Gardiner, 1.991, 379-380 (parte de la Segunda Estela); De Buck: “*Egyptian reading book: exercises in middle Egyptian texts*” 1.970, 78 (Sólo la Primera Estela); traducciones: Serrano Delgado, 1.993, 173-174; Lichtheim, 1.980, I, 118-120 (Sólo la Segunda Estela); Gardiner, 1.994, 153 (parte de la Primera y la Segunda).
- [169] Serrano Delgado, 1.993, 176-178; Smither: “The Semnah Despatches”, 1.945, 3-10.
- [170] Marks: “The Khormusan: An Upper Pleistocene Industry in Sudanese Nubia”, en Wendorf, 1.968, vol. I, 315-391.
- [171] Hoffman, 1.984, 70-77; Midant-Reynes, 1.992, 41; Grimal, 1.996, 23.
- [172] Marks, en Wendorf, 1.968, vol I (de donde procede la cita, expuesta también por Hoffman, 1.984, 71).
- [173] Midant-Reynes, 1.992, 41.
- [174] Midant-Reynes, 1.992, 54; Marks: “The Halfan Industry”, en Wendorf, 1.968, I, 392-460 (los datos de la secuencia geológica proceden de la p. 398); Hoffman, 1.984, 82-83.
- [175] Sobre la cultura del complejo de Dabarosa cf. Hoffman, 1.984, 84.
- [176] Sobre la cultura Gemayense cf. Hoffman, 1.984, 84.
- [177] Véase al respecto de la cultura de Ballana Midant-Reynes, 1.992, 60-61; Hoffman, 1.984, 84-85.
- [178] Midant-Reynes, 1.992, 61-62; Hoffman, 1.984, 85-87; Shiner: “The Cataract Tradition”, en Wendorf, 1.968, II, 535-629.
- [178bis] Sobre las culturas arkiniese y shamarkiese cf. Hoffman, 1.984, 102; Midant-Reynes (esta autora considera la cultura arkiniese notoriamente anterior a las fechas propuestas por Hoffman, ya que para ella el arkiniese se remontaría al 10.580 + 150 a.C. y la shamarkiese alrededor del 7.700 + 120 a.C.), 1.992, 80-82.
- [179] Arkell, 1.949.
- [180] Midant-Reynes, 1.992, 92-99; Gordon-Childe, 1.985, 60-61; Leroi-Gourhan et alii: “*La Prehistoria*”, 1.987, cap. IV (especialmente pp. 77-80); Phillipson, 1.985, 102-103.
- [181] Trigger: “Los comienzos de la civilización egipcia”, en Trigger, Kemp, O’Connor, Lloyd: “*Historia del Egipto antiguo*”, cap. 1, 15-97 (ed. orig. “*Ancient Egypt. A Social History*”, 1.983), 1.997, 63; Midant-Reynes, 1.992, 124-137; Arkell: “*Shaheinab*”, 1.953; Camps, 1.974, capítulo V y lámina XV-1 (escena de cosecha); del mismo autor: “Beginnings of Pastoralism and Cultivation in North-West Africa and the Sahara. Origins of the Berbers”, 559-582, en Clark: “*Cambridge History of Africa*”, I, 1.982, 548-623; Wendorf y Schild, 1.980, 265, 278; 1.984, 96; Gautier: “Contributions to the Archaeozoology of Egypt”, 332-333, 336-337, en Wendorf y Schild, 1.980, apéndice 4, 317-343; Phillipson, 1.985, 116-119.
- [182] Trigger, 1.997, 63-64.
- [183] En general, sobre la variante de Jartum cf. Midant-Reynes, 1.992, 138-139; Trigger, 1.997, 63-64; Shiner: “The Khartoum Variant Industry”, en Wendorf, 1.968, vol II, 768-790.
- [183bis] Datos extraídos de Shiner en Wendorf, 1.968, vol. II, 768-790.
- [184] Trigger, 1.997, 62-63; Midant-Reynes, 1.992, 140.
- [185] Midant-Reynes, 1.992, 140-142; Vercoutter, 1.992, 138-139; Hoffman, 1.984, 242; Trigger, 1.997, 64; Nordström: “*Neolithic and A-Groups Sites*”, 1.972, 12-17.

- [186] Reisner: “*The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1.907-1.908*”, vol. I, 1.910.
- [187] Kemp, 1.997, 161; también Jiménez Serrano: “Las representaciones de aves y su valor simbólico en la Baja Nubia a finales del cuarto milenio a.C.”, 1.998, 3.
- [188] Trigger, 1.997, 65.
- [189] Emery y Kirwan: “*The Excavations and Survey between Wadi es-Sebua and Adindan 1.929-1.931*”, 1.935, 1. Citado también por Jiménez Serrano, 1.998, 4.
- [190] Jiménez Serrano, 1.998, 5; Shinnie: “*Ancient Nubia*”, 1.996, 46; O’Connor: “*Ancient Nubia: Egypt’s Rival in Africa*”, 1.993, 15.
- [191] Respecto a la clasificación de las lenguas africanas cf. Cervelló, 1.996b, epígrafes 179-187; Greenberg: “*Studies in African Linguistic Classification*”, 1.955; Trigger, 1.997, 27-28; Vandier, 1.952, 22-24.
- [192] Smith: “The Development of the A-Group Culture in Northern Lower Nubia”, 108-110, en Davies: “*Egypt and Africa. Nubia from Prehistory to Islam*”, 1.991. Citado también por Jiménez Serrano, 1.998, 3-4. En general, sobre el Grupo A cf. Trigger, 1.997, 64-66; Midant-Reynes, 1.992, 206-211; Hoffman, 1.984, 255; Vercoutter, 1.992, 138-139; Cervelló, 1.996b, epígrafe 95; Nordström, 1.972, 18, 19, 20-21, 23-24, 26, 27, 28-32; Williams: “*Excavations between Abu Simbel and the Sudan Frontier, Keith C. Seele Director. Part I: The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L.*”, 1.986, vol. III, 9-13; Jiménez Serrano: “*La Transición del Cuarto al Tercer Milenio en la Baja Nubia*”, 1.997, 145; Jiménez Serrano, 1.998, 3-13, en donde el autor habla de las numerosas representaciones de animales en diversos objetos procedentes del cementerio L de Qustul (cementeros excavados a principios del siglo XX por el Oriental Institute de Chicago que fueron diferenciados por letras, como L, V, W... y que se encontraban en la Baja Nubia, entre Abu Simbel y la frontera sudanesa, aproximadamente en la Segunda Catarata, en Wadi Halfa) que responden a un emblema aviforme usado por el protoestado de Qustul.
- [193] Midant-Reynes, 1.993, 214.
- [194] Sobre la cultura del neolítico tardío de Jartum cf. Midant-Reynes, 1.992, 211-216; Arkell, 1.949; Geus: “*Découvertes récentes au Soudan: la fouille d’el-Kadada*”, 1.977, 7-21; Reinold: “*Le site préhistorique d’el Kadada (Soudan central). La nécropole*”, 1.982; “*La nécropole néolithique d’El Kadada au Soudan central: les inhumations en vase*”, 1.985, 279-289; Gautier: “*La faune de l’occupation néolithique d’El Kadada (Secteurs 12-22-32) au Soudan central*”, 1.986, 59-105.
- [195] Massoulard, 1.949, 379. Al respecto de los Grupos B y C cf. Kemp, 1.997, 165-166; Hoffman, 1.984, 255. Sobre los D, W, X e Y cf. Hoffman, 1.984, 255; Enciclopedia Británica: *Macropaedia*, 28, 275-276.

EL GERZEENSE²¹⁴

129.- La transición entre el período Predinástico Antiguo y el Predinástico Reciente (Nagada I y Nagada II) conlleva numerosos cambios tradicionalmente atribuidos a influencias del sudoeste asiático. La continuidad histórica entre el Amratiense y el Gerzeense es indudable, remitiéndonos nuevamente a la estratigrafía de Hammamiya (cf. 105bis), lugar en el que aparecieron los restos superpuestos de las tres culturas predinásticas del Alto Egipto siguiendo un principio de sucesión cronológica estable. Todo ello, sumado a las dataciones del Carbono 14 (cf. 130), ha hecho posible la fijación de una secuencia altoegipcia perfectamente definida. Volviendo a los mencionados “préstamos culturales” procedentes del área de Mesopotamia (cf. 141-143), cabe destacar la tendencia de los primeros egiptólogos a situar la mayoría de los elementos innovadores producidos por la cultura Gerzeense en un ámbito oriental. Actualmente, las teorías más modernas han abandonado esta propensión, manteniéndose cautas en lo relativo a estos aspectos, únicamente dirigiendo la naturaleza de los cambios (de diversos órdenes: tecnológico, cultural, social, etc.) que, sin lugar a duda, es decir, con el respaldo de los testimonios arqueológicos, puedan ser distinguidos nítidamente como asiáticos. Se denota la sustitución de las antiguas técnicas industriales y un incremento considerable del comercio exterior a gran escala, así como la infiltración de nuevas clases étnicas. En todos sus aspectos la cultura Gerzeense alcanzó un alto grado de madurez comparable al de la civilización faraónica en los primeros tiempos.

130.- El período Gerzeense ha sido datado entre el 3.750 y el 3.450[350]. Su extensión geográfica es notablemente mayor que la de sus predecesoras. En las regiones más septentrionales los tres grandes cementerios de la región de El Fayum (Gerzah, yacimiento eponimo, Abusir el-Meleq y Harageh) y las tumbas de Minshat Abu Omar, Tell Aga y Tell Samara, en el Delta, atestiguan la profusa difusión de esta cultura en el norte. La clásica franja comprendida entre Matmar e Hierakómpolis (incluyendo Abidos, Hu, Nagada, Ballas, Gebelein...) constituye una vez más uno de los núcleos centrales. En el sur se han identificado más de una docena de puntos de contacto o avanzadillas de los establecimientos cercanos con el Grupo A Temprano de la Baja Nubia, aunque en esta zona se conservaron influencias amratienses producidas en etapas anteriores. Lo cierto es que la unidad cultural conseguida en época Gerzeense que abarcaba desde Nubia hasta el Delta es un claro precedente de la Unificación ocurrida pocos siglos después. Para Trigger el hecho de que los principales centros gerzeenses sean Hierakómpolis y Nagada está estrechamente relacionado con el carácter mítico de estas dos ciudades en época histórica, ya que la primera estaba representada por Horus y la segunda por Seth [351].

131.- Indudablemente el elemento en el que es más factible el cambio producido por las cada vez más características influencias orientales sobre la cultura Gerzeense es la cerámica. La clase *White Cross-lined* tan típica del Amratiense desaparece progresivamente en aumento de la denominada “*Decorated ware*”. Todavía continúan algunas muestras de las vasijas de borde superior negro y roja pulida. El nuevo tipo de cerámica consiste fundamentalmente en vasijas de color ocre claro pintadas con abundantes y numerosos motivos en rojo castaño. La decoración es diferente según los S.D. a los que pertenezcan los diferentes vasos. En las primeras etapas ésta se basa casi por completo en elementos no figurativos, tales como espirales, trazos sin forma definida, líneas serpenteiformes y elementos moteados que cubren la mayor parte de la superficie. Las jarras de asas onduladas (*Wavy Handled*) sufren una degeneración continuativa cuyos

²¹⁴ Extraído de *El nacimiento de la civilización egipcia* (Dauro, 2020; publicado en Amigos de la Egiptología en 2005, escrito en 1999), cap. IX.

baremos fueron utilizados por Petrie en la elaboración de su sistema de S.D. Sus evidentes semejanzas con la cerámica del Bronce I de Palestina y los niveles calcolíticos antiguos de la cultura de Jericó VII y Beth Shan XVIII nos remiten inequívocamente a contactos comerciales con estas regiones del sudoeste asiático que desembocaron en préstamos culturales factibles en los tipos cerámicos que repentinamente aparecen en el entorno estilístico egipcio. A partir del S.D. 45 los motivos adquieren un carácter naturista, ya que son las plantas, animales, hombres y embarcaciones los constituyentes de los temas decorativos; el medio fluvial es el protagonista indiscutible. Por otra parte, los vasos picudos y teriomorfos, recipientes con la forma de un animal determinado (normalmente relacionado con el ámbito acuático –hipopótamo o pez-) que puede ser atribuido a una serie de influencias exógenas. Es incierto el uso del torno de alfarero movido a mano para la elaboración de las cerámicas de arcilla y carbonato de calcio (obtenida de las colinas que bordean el Nilo). De ser así, podría haber existido un tema de producción en masa a gran escala practicada en los diferentes centros de poblamiento de la cultura Gerzeense. Las semejanzas tipológicas alcanzadas durante las fases medias y tardías y la uniformidad de los motivos estilísticos son un firme apoyo para esta teoría [352].

132.- Los motivos de los vasos D-ware han sido objeto de numerosas discusiones interpretativas. En términos generales, los distintos elementos decorativos pueden ser clasificados en tres grupos: los relacionados con el entorno geográfico y el medio fluvial (líneas y trazos que representarían las montañas y las olas y demás componentes que constituyen el medio fluvial); las embarcaciones e integrantes materiales del conjunto iconográfico; y finalmente las figuras de hombres, animales y plantas: los seres vivos. A continuación, incluiremos una descripción superficial de cada uno de los diez elementos principales que constituyen la decoración del total de las vasijas D-ware gerzeenses. Al concluir este análisis expondremos el examen de una vasija determinada seleccionada según criterios estilísticos (hemos intentado que el ejemplar escogido contenga el mayor número de motivos posibles que nos permitan completar una interpretación del conjunto iconográfico) para lo cual haremos uso de las diversas teorías expuestas (cf. 134) [353].

133.- 1°. Las espirales: Herederas de una compleja tradición cosmológica que se hunde en las raíces del sustrato cultural pan-africano, la espiral es un motivo que representa la fecundidad lunar y acuática, el equilibrio frente al desequilibrio y la expansión indefinida del universo [354].

2°. Los áloes: Plantas muy comunes en las vasijas gerzeenses que tradicionalmente y desde las investigaciones del famoso naturalista alemán Schweinfurth han sido asociadas a estas liliáceas. Con un análisis detallado de los motivos vegetales reproducidos en los recipientes de la clase D-ware se pueden apreciar perfectamente las sorprendentes semejanzas entre éstos y los áloes. Las hojas son largas y carnosas, que arrancan de la parte baja del tallo, el cual termina en una espiga de flores rojas y en ocasiones blancas, de las que se extrae un jugo resinoso y muy amargo empleado actualmente con finalidades médicas. Se expanden a ambos lados del tallo y parten de un círculo en ocasiones concéntrico. Los áloes pueden ser independientemente del lugar pequeñas plantas acaules (denominación de los vegetales cuyo tallo es tan pequeño que parece que no lo tienen) o grandes masas arbóreas. En opinión de algunos autores como Petrie, estas plantas poseen un significado de orden funerario, ya que los egipcios modernos y en general todos los orientales acostumbran a colocar un ejemplar delante de las tumbas de sus muertos; práctica resultante de la recategorización de esta planta como símbolo de eternidad debido a que no necesita mucho agua para su conservación [355].

3°. Los antílopes: Pese a que Petrie identificó los mamíferos artiodáctilos presentes profusamente en las vasijas con los gamos y Baumgartel hizo lo propio con los caprinos, nuestra interpretación (concebida tras un pormenorizado estudio zoológico) indica que

estos animales son en realidad kudúes. El gran kudú (*Tragelaphus strepsiceros*) es una especie de antílope de gran tamaño con un peso sensiblemente superior a los 300 kg. y una longitud de hasta dos metros y medio, de un pelaje pardo-rojizo o gris-azulado, siendo siempre de corto espesor. Posee una cresta dorsal y numerosos flecos que penden del mentón. Sus característicos cuernos describen una espiral abierta y pueden llegar a medir 180 cm. Es muy sociable y forma grupos de entre cuatro y diez componentes. Además de este género de kudú, existe otro de menor tamaño cuyo dato más relevante es la ausencia de barba, tal y como indica su nombre científico (*Tragelaphus imberbis*) [356].

4°. Las embarcaciones: Pueden considerarse el motivo más importante de la decoración de las cerámicas D-ware, sobre todo si esta atribución la hacemos desde un punto de vista interpretativo (aunque también si se hiciese desde aquél que tratase el ámbito de su difusión y de su abundancia) y polemista. Las balsas reproducidas en las vasijas gerzeenses han sido fabricadas con manojos de tallos de papiro atados entre sí (la forma más primitiva de construcción de naves. El término egipcio *sepy* se usó para describir dicho procedimiento). Suelen aparecer dos cabinas en la zona central de la embarcación y un número indeterminado de remos. La importancia de este medio de transporte es trascendental, teniendo en cuenta que la única forma de desplazarse a grandes distancias en un período de tiempo relativamente corto era mediante el empleo de la navegación fluvial. La estructura forma una línea bien pronunciada y su longitud total se ha estimado (mediante la multiplicación de la distancia de los espacios existentes entre un remo y otro por el número total de la embarcación, generalmente 41) en 30 metros, dimensiones que Loret juzga exageradas. Las analogías con las piraguas siamesas han sido mencionadas por diversos autores, entre ellos Vandier. A modo de ejemplo, la proa de ambos tipos de balsas termina en una elevación de constitución delgada (interpretada primeramente por Petrie como una torre vigía) que gracias a los dibujos de las vasijas gerzeenses se sabe que en realidad son plantas (áloes). Al igual que las egipcias, las asiáticas están hechas con juncos entrelazados. El estandarte situado sobre una de las dos cabinas (normalmente la de popa) es el rasgo más destacable de las embarcaciones. Insignias de clanes o provincias (nomos), siempre con una intencionalidad funeraria, a las que pertenecían los tripulantes del barco, se pueden distinguir bastantes tipos que Petrie reprodujo: 1. Silueta humana con los brazos elevados. 2. Elefante (Elefantina). 3. Halcón. 4-8. De uno a cuatro pares de cuernos ensamblados. 9-12. Áloes. 13. Flor de áloe. 14-15. Planta. 16. Sol (recategorizada con Ra). 17. Sol o cabeza de maza piriforme. 18-21. Colinas. 22-27. Diversos trazos geométricos (en zigzag la mayoría) faltos de interpretación. 28. Flechas de la diosa Neith de Sais, en el Delta. 29-30. Arpones. 30-31. Insignias del dios Min y de su lugar de procedencia, el nomo IX del Alto Egipto (Panópolis; cf. infra, 134). El halcón (representación del dios Horus, símbolo del Bajo Egipto), el arpón y las flechas de Neith son de clara procedencia septentrional [357].

133bis.- 5°. El ave zancuda: Comparativamente este animal puede ser identificado con una garceta intermedia (*Egretta intermedia*), de 40 cm. de altura y 65 de envergadura, que únicamente se diferencia de la común en que carece del largo penacho que adorna su nuca. Las características concuerdan perfectamente con las que debería poseer el ave de las iconografías, ya que habita en el Norte de África, frecuentando zonas pantanosas entre papiros y juncos [358].

6°. Los triángulos: Seriaciones de triángulos yuxtapuestos acompañados a veces de líneas onduladas. La mayoría de los investigadores coinciden en que representan las colinas circundantes al río y en general el paisaje del entorno, en el que las mencionadas líneas onduladas representarían el agua.

7°. Las líneas onduladas y otros motivos simples: Se puede afirmar que el primer motivo representa elementos geológicos del paisaje, indistintamente arena o agua. Naville y

Edgerton se muestran acordes con esta última opinión. Las líneas entrecruzadas se asemejan a elementos de cestería. Algunas vasijas están profusamente decoradas con motivos simples indeterminados, tales como semicírculos y medias lunas crecientes [359].

8°. Los árboles: En contraste con los álces, estos elementos vegetales no han sido aún identificados. Bissing habla de “mariposas”; tesis ya rechazada. Keimer, uno de sus más vivaces críticos, concluye que las investigaciones deben centrarse bajo la convicción de que el ornamento representado es una planta (así lo declara en una carta remitida al conservador francés J. Vandier, como él mismo relata). Petrie cree que se trata de un matorral, mientras que Naville y Capart proponen que sea un sicómoro, árbol del cual las ramas parten de la base del propio tronco [360].

9°. Las velas: Esta es la interpretación más certera consignada al enigmático motivo consistente en una forma rectangular en la cual los pequeños lados han sido generalmente escotados. En el centro se encuentra un poste que excede ligeramente de la base, internándose en la superficie inmediatamente inferior al motivo creando una especie de ancla que actuaría como elemento simbólico de fijación. De la parte superior salen dos líneas oblicuas. El interior del rectángulo lo componen una serie de líneas paralelas, cuya función no ha sido aún determinada. Ch. Boreux cree que el motivo en cuestión es un escudo, aunque en la actualidad las teorías más modernas han abandonado esta explicación tradicional, decantándose por las velas. Para los autores que defienden esta última hipótesis, el que estos objetos se sitúen en las inmediaciones de las embarcaciones no hace sino confirmar la tesis. Así pues, cabe destacar la presencia de un motivo indeterminado que se asemeja notablemente a una Z y a una épsilon griega del revés. Capart y Petrie coinciden en el carácter ornitológico del mismo, proponiendo ver en ellos una forma estilizada de aves volando. Para Brunner-Traut estos objetos son en realidad pieles utilizadas como trineos para barcas funerarias, tesis no aceptada por todos los autores, ya que algunos (como por ejemplo Midant-Reynes) alegan que la interpretación de Brunner-Traut se basa en costumbres funerarias faraónicas, y no es del todo evidente que se hayan practicado durante el período Predinástico [361].

10°. Las figuras humanas: Su papel en las representaciones puede considerarse como secundario. Generalmente son danzarinas y pastores dirigiendo su ganado. Las primeras, de brazos levantados, caderas exageradas y composición estilizada, se asemejan mucho a las típicas del Amratiense (cf. 125). El segundo caso tiene su más distinguible exponente en una escena en la que seis cabras (en esta ocasión se trata particularmente de caprinos y no kudúes) son conducidas por un pastor que en su mano izquierda sujeta un bastón. En la parte inferior aparecen trece triángulos que representan las montañas del entorno, y encima de cada animal hay un par de signos Z. La interpretación del conjunto es clara: un pastor guiando a su ganado por entre las montañas acompañado por numerosas aves [362].

134.- La vasija 20.304, expuesta actualmente en el Museo de Berlín, de 24 cm. de altura, será objeto, como ya hemos anunciado (cf. 132), de un detallado análisis que compendie lo sustancial de las definiciones de los diversos motivos anteriormente expuestas que nos permitan concebir un significado completo del conjunto iconográfico. De revestimiento pardusco con una capa de pintura castaño-clara apagada, la imagen alberga una escena de la vida del Valle nilótico en su más vivaz representación. En la parte superior hay cinco líneas onduladas que simbolizan el medio fluvial, el agua; las cuales son sostenidas por una serie de triángulos yuxtapuestos que constituyen las colinas circundantes al río. El grueso de la escena se desarrolla debajo de estos dos elementos geográficos. En ella, una embarcación de gran eslora, con numerosos remos y dos cabinas emplazadas en el centro. El estandarte ensamblado a la cabina de popa se corresponde con los emblemas 30-31 de

Petrie (cf. 133), en este caso el nomo IX del Alto Egipto, el del dios Min. Éste se encuentra entre las provincias de Afroditópolis y Tinis. La nomenclatura griega es Panópolis, debido a las similitudes entre la divinidad egipcia y la griega Pan. Akhmin, el nombre actual, era llamada por los antiguos como Ipu o Khent-min, en copto Khmin o Shmin y en griego Khemmis. La fauna esteparia la constituyen tres kudúes y un ave zancuda. Una danzarina completa la escena. A la derecha de la insignia provincial está presente una de las conocidas velas de difícil interpretación.

135.- El trabajo de la piedra experimenta una serie de considerables modificaciones técnicas que pueden ser perfectamente interpretadas como un hecho resultante de la infiltración de nuevos elementos exógenos que representaron una ruptura parcial con las tradiciones pasadas del Amratiense. En general, se trata de una industria de láminas en la que ocupan un alto porcentaje los buriles (entre los que cabe destacar los de borde retocado), los raspadores, las hachas talladas y aunque en menor proporción las piezas bifaciales. El refinamiento alcanzado en los diversos ejemplares se debe a una excelente combinación de las técnicas de percusión, presión y pulimiento, a lo que hay que añadir la magnífica calidad del sílex, material empleado para su fabricación. Las hojas en forma de cola de pez con base en U pertenecientes al S.D. 38 (cf. 124) son masivamente reemplazadas por otras en forma de cola de milano con base en V. Las puntas de flecha de base cóncava tan abundantes en otros períodos, como el Merimdense, se dejan de fabricar en incremento de las flechas en forma de cincel (cf. 85). En las fases finales del Gerzeense aumentó la producción de un tipo característico de cuchillos caracterizados por una extrema delgadez obtenida mediante delicados retoques paralelos aplicados a la superficie y el contorno de la pieza que le proporcionaba una llamativa forma de cimitarra (sable tradicionalmente usado en Oriente, en egipcio clásico *jepesh*, usando como determinativo el signo jeroglífico T16). Un factor importante en el desarrollo de la industria artesanal gerzeense es la apreciable y progresiva (y por adición consecuente) especialización de las tareas que por aquellos tiempos se produjo. La gran habilidad técnica demostrada por las diferentes muestras artísticas conservadas sugiere la existencia de talleres en los que operaban grupos de obreros dedicados exclusivamente a un tipo de menester industrial cuyas consecuencias son una mayor caracterización del trabajo y producción artesanales. De cada provincia, región o núcleo poblacional sería típica la fabricación de un objeto determinado, como ocurre en la actualidad (principalmente en cuestiones gastronómicas). Las implicaciones que conlleva la existencia de un sector primario en auge deben centrarse en la importancia de la conservación de un sector social amplio que se mantuviese al margen de las actividades productivas para crear la posibilidad de un comercio interno. Se han barajado diversos datos estadísticos, entre los que cabe destacar el que alude a la relación de cincuenta productores por un solo no productor. Todos estos aspectos provocaron un aumento del tráfico mercantil y un crecimiento de los centros urbanos, a los que cada vez un mayor número de habitantes acudía. A ello se ha de añadir el carácter de residencia de las antiguas elites tribales ahora convertidas en grandes familias aristócratas que establecen las ciudades como elementos de centralización administrativa y a gran nivel y centro de la unidad territorial y religiosa del proto-estado (es un hecho totalmente corriente que durante las épocas de esplendor las monarquías tiendan a centralizar al máximo los sistemas gubernamentales en su feudo tradicional. Ejemplos conocidos los podemos encontrar en el reinado de Salomón en Israel y el de Jeroboán II en Samaría, en los que se puede apreciar una intensa agrupación institucional en torno a las respectivas capitales). Así pues, las cifras demográficas de entonces experimentaron un considerable incremento. Posiblemente destacase por entonces la figura del aprendiz de un oficio que colabora con su progenitor en su dependencia [363].

135bis.- Las cabezas de maza discoidales pertenecientes al Amratiense (cf. 124) son sustituidas por un modelo piriforme (que derivaría en el jeroglífico por ella representado que sirve para escribir el fonograma *hd* “maza”, “blanco” y “destruir”) de claro origen asiático ya usado en Merimde (cf. 85), quedando relegadas las primeras a una función religiosa (S.D. 42). Los signos T1-4 ilustran la diferencia entre ambos tipos. Históricamente, esta clase de mazas simbolizan el poder del monarca, visible en la famosa Paleta de Narmer, en la que el gobernante golpea con su arma al enemigo derrotado y en los monumentales pilonos de los templos del Reino Nuevo. En la Baja Nubia se han encontrado vestigios de una costumbre similar: en la tumba de un dirigente del Grupo A (sobre esta cultura cf. 66), en el yacimiento de Sayala, se ha encontrado una maza con cabeza en forma de pera en cuyo mango figuran diez animales (elefantes, jirafas, antílopes, leopardos...). La presencia de esta obra artística indica que el individuo depositado en el enterramiento en el cual se halló pertenecía a la más alta clase social [364].

136.- Las paletas de afeitado, fabricadas en esquisto, continúan adoptando formas zoomórficas de peces, aves y otras especies animales; tradición ésta profundamente arraigada desde el Amratiense (cf. 124) y que decrece sensiblemente en favor de las más clásicas de tipo romboidal. En el período Gerzeense es frecuentemente encontrar en ambos extremos superiores dos cabezas de animales (principalmente de aves) opuestas simétricamente muy similares a las que en el período siguiente se desarrollarían de una forma muy profusa; esta forma de decoración recibe el nombre de escutiforme. Una protuberancia del cuerpo de la paleta sirve de separación entre los dos cráneos. En ocasiones esta elevación es reemplazada por un número determinado de puntas (normalmente cinco) que evocarían, en opinión de Petrie, plumas de aves (recordando que este tipo peculiar de división sólo aparece cuando las testuces opuestas pertenecen a estos animales). Según este autor y sus modelos cronológico-artísticos los motivos más detallados y refinados suelen ser los más antiguos. En este caso, la forma de idealización tan sofisticada o aparentemente tan cercana a los tiempos históricos habría sido la primera creada por la imaginación de los artesanos gerzeenses, perdurando largo tiempo en su tipología primitiva añadiendo secuencialmente clases secundarias estilizadas. Un ejemplar extraordinario y como tal cubierto de polémica es una paleta escutiforme de los tipos atestiguados anteriormente descritos, con dos cabezas de aves separadas por una protuberancia totalmente rectilínea, que tiene dos signos esculpidos en relieve en los que se ha querido ver las más pretéritas muestras de escritura egipcia conocidas, ya que representarían el jeroglífico *mn*, designación por antonomasia del dios Min (signos R22 y C8). El principio de dualidad que siempre caracterizaría a la monarquía egipcia y estaría latente en toda la historia político-religiosa del estado aparece aquí en sus primeras manifestaciones. Los peines de largas puntas sufren un gran detrimento, ya que únicamente han aparecido unos pocos ejemplares con cabeza con barba puntiaguda similar a la de las estatuillas masculinas amratienses (cf. 125) [365].

137.- Las figurillas naturalistas de marfil se convirtieron en figurillas-bloque usadas en los actos rituales y ceremonias religiosas, sustancialmente análogos a los fabricados en la Creta minoica, posible prueba de la existencia de contactos comerciales con la isla. En las fases tempranas del Gerzeense adquieren gran importancia las representaciones masculinas de hombres con barba puntiaguda y aún perduran algunos ejemplares de estatuillas femeninas con los brazos levantados semejantes a las que en épocas anteriores se hicieron tan populares. Un nuevo modelo constituido por colgantes cilíndricos con forma de hombre barbudo (ya descritos en el apartado 125) y misteriosas mujeres a las que les faltan diversos rasgos faciales aparece en esta época. De carácter excepcional es la figura de un hombre hecha en marfil de constitución delgada con un prominente estuche

fálico que no nos deja de evocar la estilizada imagen del dios Min con su pene erecto y descomunal. También se han documentado numerosas figuras femeninas en terracota cuyas primeras manifestaciones datan del Amratiense, aunque sería durante el período que compete a este capítulo cuando su producción alcanzó una notable cantidad. La única característica innovadora es la adición de vello capilar al cráneo, hasta entonces inexistente en las demás muestras artísticas. Consiste en mechones toscos y gruesos, y la realización facial es muy pobre. La terminación redondeada y curvada de los hombros sugiere la carencia de extremidades superiores. Los pechos caídos y el moldeado de las piernas en una única masa arcillosa, en la que sólo una línea precisa la separación de ambas extremidades, nos remiten a las figurillas de etapas precedentes [366].

138.- Los amuletos y las cuentas adquieren gran relevancia en el panorama ornamental. La pechina en forma de cabeza de bóvido se fabrica indistintamente en marfil, hueso y piedra [367]. La esquemática de la figura posee un perfecto dominio conceptual de la forma que se desea representar. Los ojos han sido evidentemente incrustados, y los cuernos invertidos prolongados a partir de la parte superior del cráneo se deben a cuestiones técnicas (la búsqueda de solidez, ya que si los cuernos se hubieran dispuesto de la manera convencional la estabilidad de tan pequeño ornamento sería muy poca). Las implicaciones mágicas y rituales que este amuleto conlleva se deben a su recategorización con la simbólica “vaca celeste” de las mitologías egipcia y africana (cf. 41), por lo que es comprensible su amplia difusión. Aparte de este modelo existen otros con forma de garfio, cilindro, moscas e incluso de sapo, con un orificio en el centro para poder insertar la correa de la que pendería el objeto. Así pues también se han hallado numerosas perlas hechas con los huesos de los peces consumidos, en piedra, marfil, conchas de molusco o un compuesto típico egipcio consistente en masa de sílice, arena o cuarzo triturada con una espesa envoltura de esmalte denominada “loza” [367bis].

139.- La industria de cobre adquiere gran importancia durante el período Gerzeense, generalizándose sus utensilios durante la totalidad de la prolongación temporal de esta etapa. El uso regular de este material sugiere la existencia de numerosos contactos mercantiles con las regiones mineras del Sinaí y el Desierto Oriental a través de la vía natural de Wadi Hammamat. Maadi (cf. 100) ocuparía un papel trascendental en el comercio con el exterior, especialmente con las áreas mineras claves en la obtención de cobre mencionadas, al actuar como importante enclave comercial y caravanero. Para la culminación de estas importaciones y contactos comerciales se debió emplear el asno como medio de transporte eficaz, ya que se han identificado restos óseos de este animal en el emplazamiento de Armant pertenecientes a la época que concierne. No hay pruebas concluyentes sobre la domesticación del camello, a pesar de haberse encontrado un pequeño modelo en Abusir el Meleq que parece representar este mamífero. De ser así este hecho no implica en absoluto ninguna prueba de su domesticación en fechas tan tempranas, como tampoco hay testimonios suficientes que apoyen la hipótesis tradicional que atribuye su amansamiento al Próximo Oriente asiático, ya que hay muestras de huesos en el norte de África desde el Pleistoceno. De Morgan halló en el yacimiento de Adaïma, en el Alto Egipto, dos hachas de cobre depositadas en el interior de una vasija. Dagas, cuchillos, láminas, brazaletes, puntas de lanza, arpones, anzuelos, agujas, anillos, pequeños instrumentos y ornamentos fabricados mediante el proceso de fundición acabado por martillazos, técnica tradicionalmente atribuida a un contexto histórico palestino cuyos límites aún no han sido establecidos, constituyen el grueso de la producción de cobre. Parece por lo tanto arriesgado ubicar más de lo estrictamente necesario a un ámbito extranjero. El oro y la plata comenzaron a ser trabajados en esta época. Diversos productos de lujo eran adornados con estos metales preciosos. Los objetos fabricados en este último mineral han sido calificados por Baumgartel como “más

abundantes de lo que cabría esperar”, aunque no es del todo claro que este material fuese importado como han sugerido esta y otros autores, ya que la plata parece haber sido obtenida por una aleación de oro y plata denominada “oro blanco”, procedente del Desierto Oriental, más valorado por los egipcios hasta finales del Reino Medio que el oro propiamente dicho [368].

140.- Los cuchillos “*Ripple flake*” (literalmente “cuchillos escamados”) encuentran un período de florecimiento artístico durante el Gerzeense medio y tardío. Sus dos características principales son la presencia de una serie de elevaciones en S y la alternancia de una cara cuidadosamente pulida y otra retocada por las mencionadas protuberancias superficiales. El borde habitualmente rectilíneo tiende a hacerse cóncavo. Las piezas, de notable delgadez, poseen una longitud media (de 20 a 30 cm.) y una anchura que oscila entre los 4’5 y los 6 cm. De los seis ejemplares enmangados distribuidos por diversos museos de todo el mundo (El Cairo, el University College de Londres, el Louvre, el Museo de Brooklyn o el Metropolitan de Nueva York) la obra maestra de este género es sin duda alguna el cuchillo de Gebel el Arak. Descubierto en la localidad de Gebel el Arak, en la orilla este del Nilo, cerca de Dendera, por razones estilísticas puede ser atribuido a las últimas fases del Gerzeense (aprox. 3.300 a.C.). La influencia asiática presente en los motivos decorativos de la pieza es innegable, aunque estos influjos sólo deben ser interpretados en el terreno artístico, ya que la temática de las escenas es un claro reflejo de la situación política que por entonces atravesaban los proto-estados altoegipcios sumidos en continuos conflictos militares que precedieron a la Unificación. El mango, en marfil de hipopótamo, presenta una decoración similar a la que conforma las paredes de la Tumba 100 de Hierakómpolis (cf. 150). En ambas caras aparecen imágenes de guerra. En una de las dos nueve combatientes, pertenecientes a grupos claramente distinguibles (el primero estaría compuesto por los de cabello corto y el segundo por los de cabello largo acabado en una prominente trenza o coleta), dispuestos en cuatro luchas diferentes (tres grupos de dos guerreros y uno de tres). Las armas se reducen a mazas piriformes y puñales de sílex convencionales, y su repartición es irregular. En la parte inferior de la misma cara dos asociaciones de naves contienen numerosos muertos esparcidos entre ellas. Los dos tipos de barcos representados tienen diferencias notables entre sí. Los de la primera clase son de proa y popa altos, mientras que los segundos son de quilla curva. Los de esta última categoría son los pintados en las vasijas decoradas descritas en los epígrafes anteriores y en el “lino pintado de Gebelein” (cf. 144). Los del primer grupo son conocidos gracias a los descubrimientos de Winkler en el Desierto Oriental y que este autor atribuyó a los “invasores venidos del Este” (para una crítica de las ideas de Winkler y un resumen en cuestión sobre las barcas cf. 45). Esta clase de embarcaciones poseen una enigmática circunferencia colocada sobre una especie de mástil interpretado tradicionalmente como un artefacto destinado al movimiento de izar las velas. La birreta que atraviesa diametralmente este objeto sería una polea [368bis]. En el centro de la nave hay una cabina de techo abovedado flanqueada por un mástil de enseña, la cual reposa sobre un soporte en forma de media luna creciente. En la popa se encuentra un punto de apoyo sobre el que debería descansar el remo. El cuerno de codaste situado al final de la nave contiene un emblema que simboliza la divinidad Khonsu y que reposa en otra medialuna creciente. La descripción de los barcos del registro inferior ha de ser la misma propuesta para las barcas de las vasijas decoradas (cf. 133), aunque a diferencia de estas últimas las del cuchillo de Gebel el Arak carecen de remos y el ramaje de proa es reemplazado por una cabeza de toro y no hay estandarte de la provincia, tribu o agrupación humana correspondiente.

En la cara principal aparece el, a nuestro juicio, elemento más importante y en consecuencia más característico de este cuchillo: la figura del “Señor de los animales” o

“Gilgamesh mesopotámico” (sobre él cf. 37), de claro origen asiático, análogo al hombre altivo y majestuoso representado en la Tumba 100 de Hierakómpolis que domina un león con cada mano. El bonete cónico, la vestimenta y la barba son los distintivos que lo atribuyen al contexto sumerio de finales del IV milenio a.C. Justamente debajo de esta escena aparece un gran óvalo abierto que probablemente sea un botón de suspensión, ya que según nuestros criterios de interpretación simbólicos nada está hecho siguiendo criterios de meros elementos decorativos. El resto de la imagen la componen dos perros, uno a cada lado del orificio (claramente domésticos, ya que llevan varios collares), que acompañarían a su amo (quizás el héroe entre dos leones) durante una partida de caza. Una gacela y dos íbices o cabras montesas alertadas por la posible presencia de cazadores (difícilmente distinguibles a causa de la falta de espacio), además de un fiero felino atacando a un bóvido por la espalda para evitar sus cuernos. En el extremo inferior hay otros dos animales, probablemente otro toro y un gato o perro. La importancia del cuchillo de Gebel el Arak radica, además de en los avances técnicos que representan los estilos de talla y escultura de los motivos decorativos, en la significación de las escenas esculpidas y en su aportación a la comprensión de la agitada época que precede a la Unificación política, especialmente en lo referente a las continuamente mencionadas influencias mesopotámicas. Sabido es que desde finales del Gerzeense en adelante el Alto Egipto mantuvo contactos con la Baja Mesopotamia, cuyo resultado fue la introducción de algunos elementos simbólicos y de la cultura material que, como ya hemos advertido, no es conveniente sobrevalorar, ya que motivos aparentemente extranjeros como el Gilgamesh del cuchillo se dan también en las pinturas del Sahara neolítico, y de las cinco figuraciones que del mismo hemos registrado en el Alto Egipto cuatro son más afines al estilo sahariano que al mesopotámico (a excepción del presente en el cuchillo de Gebel el Arak)[369]. Así pues, lo más probable es que se trate de un tema compartido por el sustrato cultural saharo-nilótico-mesopotámico, siempre señalando la importancia que tiene el “toque particular” que toda cultura da a los motivos extranjeros importados haciendo de ellos un elemento autóctono propio y característico.

141.- Los contactos con la Baja Mesopotamia que caracterizan notablemente la cultura Gerzeense han sido interpretados de diferentes formas, esencialmente en los aspectos relacionados con las vías de infiltración. Las rutas más comunes son las que por el Este y a través de la península del Sinaí (probablemente pasando por Maadi) llegan hasta la franja de Gaza, en Palestina, desde la que se puede acceder fácilmente al área mesopotámica. Alternativo a esta vía comercial es el camino que desde el Wadi Hammamat y cruzando el Desierto Oriental llegaría hasta la costa del Mar Rojo, para desde allí embarcarse con destino al Golfo Pérsico (privilegiada entrada a las poblaciones sumerias con las que era objeto comerciar). Desde el Norte las posibilidades son también varias. Se podría haber recorrido la costa por vía terrestre hasta alcanzar Siria, pero la falta de testimonios arqueológicos en la zona (tales como restos cerámicos, cilindros-sellos o cuentas de lapislázuli, material importado a través de esas regiones) que avalen esta hipótesis nos impide dirigirnos por esa alternativa. Por lo tanto, sólo queda como opción lógica aquella que navegando por el mar Mediterráneo llegaría hasta las costas y los puertos palestinos. Las primeras posibilidades (las “terrestres”) han sido descartadas por la ausencia de restos que sugieran la existencia de una vía de comunicación o de paso obligado por la zona, ya que, a modo de ejemplo, en Palestina, cuanto mayores son las evidencias de contactos más fluidos y continuos entre Egipto y Mesopotamia menores vestigios de influencia de esta última se encuentran en sus yacimientos. Por otra parte, una ruta directa que cruzase Arabia es, dadas las circunstancias etnológicas que nos impiden establecer que en esas fechas se hubiese domesticado el camello, inviable. La ruta marítima hasta el Golfo Pérsico antes citada no es factible, ya que la mecánica náutica

de la época no permitía construir embarcaciones lo suficientemente resistentes como para transigir varias semanas en el mar (ya que la longitud entre la costa del Mar Rojo y el golfo teniendo en cuenta los numerosos obstáculos geográficos es de aproximadamente 6.200 km.), además de la peligrosidad y el alto coste de vidas que supondría, circunstancias no favorables para cualquier tentativa de comercio. Así pues, la única ruta aceptable es la marítima a través del Mediterráneo, que parece ajustarse perfectamente a los hallazgos arqueológicos. En el territorio comprendido entre la costa siria y el curso del río Éufrates se han identificado diversos puntos comerciales del Protoliterario mesopotámico. Con ello podemos establecer los diversos enclaves de la ruta mercantil. El punto de partida se localizaría en Buto, en el Delta (cf. 103bis), en donde los restos cerámicos son atribuibles a la cultura de Amuq (procedente de la Siria septentrional) y los diversos clavos y conos de arcilla a la cultura material de Mesopotamia. Desde su privilegiado puerto los barcos partirían hacia la costa siria, para continuar por vía terrestre hasta el Creciente Fértil. En el cosmopolita Delta habría una comunidad de asiáticos que bien podría explicar el estilo oriental de algunos edificios de la ciudad de Buto. La técnica de construcción de ladrillos no es, de hecho, un préstamo que necesariamente provenga de Mesopotamia, a pesar de que es en los templos Uruk y Jemdet Nasr donde más se empleó, ya que se han atestiguado restos de ladrillos de barro en una casa rectangular datados en el Amratiense (cf. 127), anteriores, por lo tanto, a las fechas de máximo contacto entre ambas regiones. Aun así, hay suficientes pruebas estilísticas que confirman que el método usado y las construcciones a las que se aplicó son completamente autóctonos. Para concluir sobre la temática de los contactos entre Mesopotamia y Egipto cabe destacar la presencia en las fuentes mesopotámicas del tercer milenio a.C. de un país denominado “Magan” que puede ser identificado con Egipto, hipótesis sostenida por S. Kramer y apoyada por autores como E. Quintana. De ser cierta la igualdad Magan/Egipto este último habría sido un importante exportador hacia el Próximo Oriente asiático de cobre, alabastro, diorita, cañas, dátiles y ganado menor. Mesopotamia exportaba a Egipto cebada, aceites de sésamo y diversos útiles textiles [370].

142.- El origen de la escritura egipcia es un aspecto estrechamente relacionado con las postuladas influencias mesopotámicas inseparables de cualquier trabajo o intento de descripción de la cultura Gerzeense. Su repentina aparición hacia el 3.200 a.C. no se debe a una importación eventual, ya que el origen de ciertos signos es, como hemos visto principalmente en el capítulo I, mucho anterior al nacimiento de la escritura en Mesopotamia, pues la tradición del Sahara neolítico se remonta mucho más tiempo atrás. Por ello, no se puede hablar de “copia” o “difusión”, sino de préstamo: en realidad, lo que los egipcios habrían hecho es tomar de sus vecinos orientales la “*idea*” de utilizar símbolos (de su propia tradición simbólica) plasmados en algún soporte físico para recordar cantidades o representar insignias de realeza; en ningún caso los egipcios se habrían basado en el sistema cuneiforme para idear su escritura jeroglífica; habría habido un desarrollo independiente y paralelo de ambos sistemas.

La distinción entre origen y fijación de los signos (componente convencional de un sistema) usados es indispensable para comprender el proceso formativo de cualquier sistema escriturario. El que una imagen ondulada en forma de ola aparezca aisladamente como motivo decorativo en una vasija de época nagadiense no implica que se hubiese querido *escribir* la palabra o letra que representaría siglos después. Es preciso que ese símbolo aparezca *integrado* en un conjunto de signos insertados en, por ejemplo, un *serej* (fachada de los palacios reales de las primeras dinastías usado también para contener los nombres de los primeros faraones), para que nos pueda dar la idea de “significación” (asociación mental entre un signo y un concepto) y “expresión” fonográfica siguiendo

normas establecidas y repetibles. Hasta entonces no sería lógico hablar de escritura propiamente dicha [371].

La base de los jeroglíficos egipcios es, sin lugar a duda, el arte rupestre de las comunidades neolíticas del Sahara y el cuadrante africano boreal. Como señala J. Vercoutter, numerosos signos de la escritura egipcia representados por animales fueron establecidos con anterioridad al IV milenio a.C., ya que muchas de las especies constituidas como determinativos o fonogramas desaparecieron del Valle del Nilo por esas fechas debido a la cada vez más presente aridización del desierto y las consecuencias climáticas que generó para el contexto nilótico, replegándose la fauna progresivamente hacia el sur [372].

142bis.- Como pudimos detallar más detenidamente en el capítulo I, muchos motivos iconográficos del arte rupestre sahariano se establecieron más tarde como signos de la escritura jeroglífica egipcia. Es nuestro propósito citar a continuación los más significativos. Además de los numerosos aderezos, armas y clases de embarcaciones que quedaron después fijados como insignias reales o como componentes escriturarios, la figura de la serpiente cornuda evolucionó hasta convertirse en el signo I9 y el fonograma *f*. Así pues, la representación de un bóvido cornudo recostado está atestiguada en el signo E9 (bilítero *iw*). El determinativo para hombre o persona en general, A1, hombre sentado entre cuyas funciones gramaticales destacan la de pronombre sufijo de primera persona de singular, se puede apreciar en numerosas escenas de los macizos centrales del área de Fezzán. Son frecuentes en el Sahara las escenas de individuos en esta posición, apareciendo siempre en actitud dialogante, hecho del que se puede deducir que la característica y función más importante y distintiva del ser representado por el jeroglífico (el hombre) era su capacidad de lenguaje, sin duda la singularidad que más lo diferencia de los animales. El hombre en actitud orante pintado tan abundantemente en las iconografías saharianas representaría el prototipo inequívoco del signo A30. J-L. Le Quellec señala que los gestos que muestra la figura deben interpretarse como el origen del jeroglífico para *ka* (D28), que simbolizaría la energía vital impartida por la divinidad al monarca, y distribuida por este último a todo su pueblo [373]. El signo A15, un hombre caído (ideograma o determinativo en *hr* “caer”), encuentra numerosos paralelos en los rupestres saharianos que muestran un individuo dispuesto horizontalmente sobre el suelo con los brazos apoyados. A todo ello habría que añadir las ya expuestas similitudes entre diversos elementos de la temática de la imaginería artística sahariana.

143.- Una característica esencial que diferencia la escritura egipcia de la mesopotámica y que impide postular sobre posibles ideas difusionistas que sitúen el origen puntual de la escritura en el área asiática es deducible desde un punto de vista sociológico. En Egipto la escritura ha estado siempre, desde su aparición histórica, ligada estrechamente a la realeza, eje de la vida cósmica, social e institucional del estado egipcio, mientras que en Mesopotamia ésta nació con una clara función económica y funcional, más que religiosa. Un claro ejemplo es el *serej* con el nombre del rey en su interior. La Paleta de Narmer, por otra parte, vuelve a estar asociada a la monarquía. Cabe destacar también la función nominativa de los primeros documentos protohistóricos, usados para designar ciudades o países. En cuanto al momento exacto de la formación de la escritura jeroglífica, las evidencias arqueológicas nos remiten al Alto Egipto hacia el 3.250 a.C. En la región de Tinis-Abidos, en el transcurso de una serie de excavaciones efectuadas por un equipo alemán en los cementerios reales se ha exhumado la tumba de un gobernante de la llamada Dinastía 0 (cf. 147) e incluso anterior (la tumba U-j, perteneciente a la fase media del Nagada III) en la que había numerosas tablillas de hueso y marfil en las que estaban inscritos signos evidentes de la escritura jeroglífica con nombres de posibles reyes predinásticos y asociaciones de palabras que según G. Dreyer, su descubridor, indicarían

el lugar de procedencia del objeto (a modo de ejemplo, en una de las 150 tablillas horadadas para permitir su sujeción aparecía la combinación jardín/ plantación del (rey) Escorpión/ Pez/ Toro/ Elefante- animales que identifican a los reyes altoegipcios tardopredinásticos-),[374] probablemente las muestras más antiguas de escritura jeroglífica conocida hasta el momento, y, según las diversas dataciones realizadas, más antiguas que los ejemplares sumerios considerados hasta ahora como los más pretéritos de la historia de la humanidad.

144.- Entre los objetos materiales gerzeenses con valor simbólico-histórico cabe destacar una muestra textil procedente del yacimiento de Gebelein (cf. 130), conservado actualmente en el Museo Egizio de Turín, conocida como “el lino pintado de Gebelein”. Consiste en un lienzo de pequeñas dimensiones decorado con escenas de navegación cuyo estilo, tipología e interpretación nos remiten a un contexto claramente gerzeense. Las embarcaciones representadas corresponden a las del registro inferior del cuchillo de Gebel el Arak (cf. 140), es decir, a las del tipo “autóctono” egipcio que figuran en las vasijas decoradas. La imagen central de la composición es, sin duda alguna, el personaje entronizado portando un cetro. A ella se han de añadir las figuras de individuos cautivos y la roseta, elemento estrechamente relacionado con la realeza. En la parte superior izquierda se observan figuras femeninas con los brazos elevados, muy similares a las del tipo de Mamariya pertenecientes al Amratiense, cuya disposición indica actitud de danza con posibles implicaciones rituales. La temática del conjunto iconográfico parece apuntar por un conflicto bélico y la victoria final del hombre entronizado que podría ser un primitivo rey o gobernante de uno de los proto-estados formados durante el Gerzeense (cf. 135). El pequeño objeto dibujado en el extremo superior derecho probablemente se trate de una maza piriforme semejante a la esculpida en la célebre Paleta de Narmer, por lo que confirma las diversas tesis que atribuyen a las escenas de este lienzo pintado un significado vinculado a la realeza. Un continuo desfile del poder del dirigente victorioso representado ocupa el resto de la escenografía, una ilustre comitiva real presidida por las bailarinas que reciben al líder procedente de su fructuosa campaña desde la parte superior del conjunto. Por lo tanto, concluimos que el “lino pintado de Gebelein” es una valiosa muestra de la presencia en el período Gerzeense de líderes e incluso reyes que frecuentemente realizaban expediciones bélicas al frente de una gran flota cuyo resultado era la captura de prisioneros y la dominación de las comunidades circundantes; imagería de ineludible procedencia gerzeense [375].

145.- Es visible un elevado grado de urbanización en los diversos establecimientos pertenecientes a esta cultura. Numerosos autores han señalado la relación existente entre los enclaves mineros y comerciales y el emplazamiento de un núcleo importante de población en sus alrededores que permitiese una mayor centralización mercantil en torno a su figura, así como una mayor expansión económica y territorial. La ciudad de Nagada, cuyo nombre egipcio significa literalmente “la Ciudad de Oro”, estaba situada frente a su localidad gemela en la orilla oriental del Nilo que controlaba el acceso a las vías de penetración para la explotación de los abundantes recursos naturales que albergaba la región, en este caso Coptos, erigida en la desembocadura del Wadi Hammamat, cuya importancia durante épocas históricas es si cabe mayor, ya que en períodos posteriores el oro que procedía del mismo Egipto era denominado “oro del Desierto de Coptos”, para distinguirlo de aquél importado desde Nubia. Lo mismo ocurría con Hierakómpolis respecto a El Kab, su ciudad gemela en la otra orilla, detrás de la cual un wadi servía como ruta hacia las minas de oro de las que también se beneficiaba Nagada dada su relativa proximidad. El vínculo comercio/establecimiento puede ser una explicación satisfactoria a la problemática que plantea el hecho de que la zona situada entre Abidos y Asuán se hubiese convertido en el centro económico y político de Egipto durante el

Predinástico y la época faraónica. Así pues, la aparición de numerosos proto-estados en esta región (el de Nagada, Tinis-Abidos y Hierakómpolis; se habría debido a una constante competencia comercial entre las elites tribales que progresivamente fueron asentándose en un terreno concreto que convirtieron en su feudo particular al servicio de sus intereses políticos y económicos, proceso que R. Carneiro ilustró en su célebre teoría de la circunscripción social: una serie de premisas que se centran en la aparición de sociedades de jefatura por su papel como núcleos comerciales; tesis apoyada también por investigadores como K. Bard. B.J. Kemp equipara el proceso anteriormente descrito con una partida de “monopoly”, en la que al principio todos los jugadores tienen las mismas oportunidades y recursos, con los que compiten intercambiando sus distintos bienes, conllevando más tarde en un conflicto abierto al que la propia esencia del juego transforma poco a poco desde una atmósfera igualitaria inicial hasta un aventajamiento claro que hace que este ambiente no se prolongue indefinidamente y vayan surgiendo diferencias que alteren el frágil equilibrio de la partida. El juego continúa su curso hasta que uno de los participantes ha acumulado tal cantidad de bienes inmuebles y efectivos como para monopolizar el desarrollo del juego y concluya por lo tanto en una inevitable victoria [376].

146.- La ciudad de Nagada fue el centro de uno de los primeros proto-estados del valle del Nilo. Situada en la margen occidental del río, ha dado su nombre a un yacimiento conocido como “Ombos” (en egipcio Nubt), importante centro del culto a Seth. La característica principal de la localidad de Nagada es su gran extensión, que en época histórica descendió en incremento de la densidad de ocupación. Se pueden distinguir dos grandes zonas (tal y como hicieron Petrie y Quibell): la “South Town”, en el propio yacimiento de Nagada, y la “North Town”, en las inmediaciones de Ballas. El primer establecimiento contiene varias casas de ladrillo y un muro de dos metros de espesor (aunque la relación de este último con las viviendas no está clara), que Petrie excavó a finales de siglo. Las construcciones de barro pertenecerían a una clase social superior, mientras que las cabañas o las tiendas que conformarían auténticos “campamentos” desmontables serían muestras de las posesiones de los grupos sociales más bajos. Los análisis aplicados a los restos de ladrillos han otorgado una antigüedad para el yacimiento de 3.440 +70 a.C. Así pues, otras investigaciones basadas en los materiales de la superficie revelan una planificación ocupacional que iba desde el núcleo original sudoeste hasta las etapas más tardías del eje nordeste. Por su parte, la “North Town” ocupa unas cuatro hectáreas y los restos identificados la atribuyen una activa ocupación durante el Gerzeense. El cementerio predinástico, emplazado detrás del núcleo de habitación, es uno de los más grandes del período que nos compete. Por su parte, el cementerio T albergaba tumbas más lujosas y mejor construidas que habrían sido los enterramientos de la elite dirigente [377].

146bis.- En Hierakómpolis (Nekhen según la toponimia egipcia antigua) se ubicó la capital del más importante proto-reino altoegipcio, ya que su frontera se prolongaba hasta el límite meridional con la cultura del Grupo A nubio, en Elefantina. Las dimensiones son contundentes: dos kilómetros y medio sobre la llanura aluvial por cinco kilómetros de longitud hasta un wadi ya en el desierto. Gracias a los trabajos de campo de los arqueólogos británicos J.E. Quibell y F.W. Green a finales del siglo XIX se descubrió un recinto tinita en el interior del cual se emplazaba un antiguo templo predinástico. Así pues, se halló un inmenso cementerio entre cuyas tumbas cabe destacar la número 100, que será objeto de una descripción en posteriores apartados (cf. 150). En los años '70, los datos recogidos por una expedición conjunta dirigida por los estadounidenses W. Fairervis y M. Hoffman indican que el período de ocupación de tan relevante urbe comenzó hacia el 3.800 a.C. (durante el Amratiense, época en la que el núcleo del

establecimiento se centraba en la llamada localidad 29, cf. 127; así como en la 11, algo más pequeña, ya que en lugar de los 200.000 m² de la primera ésta tenía 68.400) y finalizó aproximadamente en el 3.100 a.C. (o por lo menos así lo hizo la intensidad con la que se llevó a cabo). En un principio, las viviendas se emplazaron en las tierras más alejadas del río, pero progresivamente y sobre todo en época Gerzeense esta tendencia se abandonó por el proceso contrario, ya que los habitantes se fueron desplazando hacia los terrenos más fértiles y cultivables de la localidad 34b, con una extensión de 36.400 m². Hoffman explica este cambio repentino atribuyéndolo a una degradación rápida del frágil ecosistema del desierto debida a la agricultura intensiva amratiense y la cada vez mejor visible tendencia climática hacia la aridez. El tipo de viviendas varía considerablemente según el período en el que nos hallemos. Las grandes estructuras rectangulares caracterizadas por sus singulares cimientos de piedra pertenecen al Gerzeense y se asemejan notablemente a las de época faraónica. La parte trasera muestra dos orificios de pequeño tamaño sostenidos por vigas gruesas de madera que actuarían como ventanas. Sus muros poseen una ligera convexidad. Un largo dintel de madera descansa sobre la apertura de la puerta de acceso. Las proporciones estimadas son de siete metros y medio de longitud por cinco y medio de anchura. Excepcional es por completo el modelo procedente de una tumba de Abadiya, moldeado en arcilla, y que sugiere una clase de estilo con claras influencias extranjeras. Los dos elementos que nos obligan a considerar esta hipótesis son dos personajes tallados en alto relieve con una singular cabeza aviforme. Probablemente su función no fuese sólo representativa, sino también práctica, ya que bien podrían ser una muestra perceptible del carácter defensivo del objeto [378].

147.- Por último, el proto-reino de Tinis-Abidos tuvo una gran importancia, centrada principalmente en la política de estrategias diplomáticas que llevó a cabo Nekhen para su beneficio y consolidación de su preeminencia sobre el Alto Egipto y más tarde sobre el Bajo, ya que potenciando estas urbes se destruía de forma progresiva la economía de su antigua rival, Nagada, cuyo comercio, basado como ya hemos visto en el oro, quedaba eclipsado por la creciente actividad mercantil que experimentó Abidos hacia el 3.200 a.C. Por ello, la ascensión de Tinis-Abidos fue rápida y sólida, convirtiéndose por ese vasallaje prestado a Hierakómpolis en el centro religioso de Egipto y lugar de enterramiento de los monarcas de la época. Parece ser que la secuencia de tácticas de tan relevante urbe seguía una dirección determinada cuyo objetivo era la anulación de sus posibles competidoras. Maniobras similares se efectuaron con relación a las demás localidades que componían el antiguo proto-reino de Nagada, especialmente en Dendera, enfatizando la integración de las divinidades adoradas en las mismas (como por ejemplo la diosa Hathor). Pero además de esta condición de tributario político de Nekhen cabe destacar otros muchos aspectos del territorio de Tinis-Abidos en sí. Dos cementerios se han localizado en esta última: el U, perteneciente a las últimas fases del Nagada II, en el que se enterró la elite y casta gobernante de la ciudad; y el B, que se podría enmarcar ya en un contexto dinástico inmediatamente posterior a la Unificación. Sería el continuador directo de la necrópolis U, y en él se encuentran las tumbas de reyes como Aha o Narmer. Como ya dijimos (cf. 143) en el cementerio U-j un equipo de arqueólogos alemanes dirigidos por G. Dreyer halló una tumba real atribuida a la Dinastía 0 en la que reposaba un cuerpo identificado como Escorpión I según su descubridor, el cual debe distinguirse del monarca Escorpión que nos es conocido a través de su famosa maza [379]. En conclusión, la condición de necrópolis real que ostentó Abidos durante largo tiempo y su relevancia política son fruto de una política de vasallaje hacia la gran ciudad de Hierakómpolis para acabar con la rivalidad y competitividad que presentaba Nagada [380].

148.- Los enterramientos gerzeenses son de constitución simple, con pocas innovaciones técnicas. Los materiales empleados en su construcción son los clásicos: fragmentos de

tierra, madera y pequeños bloques de barro amalgamados que conforman la estructura de las mismas. Generalmente de forma rectangular, con una profundidad que oscila entre 1'00 y 1'20 m., una techumbre de ramas cubiertas por un montón de arena actúa como tejado. La tipología de las tumbas da muestra de una amplia gama de formas y tamaños: fosas redondas, oblongas, ovaladas, tumbas de vaso (especie de cavidades de profundidad media cuya forma se asemeja a la de una vasija enterrada, con un cuello inmediatamente debajo del orificio de entrada que da paso al "cuerpo" de la supuesta vasija, que es en realidad la cámara o la dependencia en la que se encuentra el cadáver), fosas rectangulares sin forrar (es decir, carentes de la típica techumbre), tumbas con o sin ataúd... Se aprecia una progresiva estratificación social presente ya desde el Badariense (cf. 114), puesto que cada vez se encuentran individuos en tumbas mucho más ricamente decoradas y con un mayor ajuar funerario. Los cuerpos se depositan en posición fetal y sobre su costado izquierdo, en una proporción de un 78'2 % los niños y de un 72'2 % en los adultos [381]. La cabeza se sitúa en el sur mirando hacia el oeste. Los cadáveres son envueltos en estelas o paños de lino, abandonando las antiguas prácticas de recogimiento en pieles de animales: en estos aspectos es visible una progresiva modernización. En el caso de los menores, los cuerpos se almacenaban en vasijas de grandes dimensiones, generalmente invertidos. En cuanto a las ofrendas las diferencias entre las presentes en ciertas tumbas y las existentes en otras son la prueba más evidente de la gran jerarquización y elitización, etapa previa a la aparición de los grandes líderes unificadores y poseedores de un inmenso poder. Los diversos ornamentos consisten en pendientes, amuletos, brazaletes, collares de perlas talladas (en marfil, hueso, cáscara de huevo de avestruz, ágata, amatista, coral, cornalina, lapislázuli, esteatita y un sin fin de piedras semipreciosas), conchas procedentes de las grandes concentraciones y puestos de recolección del Mar Rojo (lugar en el que se desarrolló esta industria, ya atestiguada desde las primeras etapas), el Mediterráneo e incluso el propio río Nilo en la zona del Delta. Como señala Vercoutter, "el número y la variedad de estos objetos, su color y su material atestiguan el desarrollo importante de las creencias y su valor profiláctico, y en consecuencia de la magia, no sólo en la vida terrenal, sino también en la de ultra-tumba". La disposición de las ofrendas sigue reglas preestablecidas, ya que los objetos que sirven como ajuar se localizan en lugares concretos de la sepultura. En la parte norte suelen aparecer las cerámicas de complexión larga y con el distintivo borde superior negro, rellenas en la mayoría de los casos de cenizas, prueba de un desarrollado ritual funerario del que hablaremos más adelante (cf. 149). En la zona sur de la sepultura, en torno a la cabeza del difunto (que recordemos se sitúa hacia la sección meridional), las jarras de asas onduladas (*wavy handled jars*) ocupan el espacio destinado a los bienes del ocupante. Una característica común es su distanciamiento de los cuerpos, cada vez más acentuado, que es sin duda uno de los principios básicos de la estructura de la tumba egipcia. A excepción de los objetos destinados al propio difunto para su cuidado personal, tales como armas, joyas, paletas de afeitado, báculos, amuletos, etc., las restantes pertenencias son emplazadas en pequeños compartimentos anexos a la cavidad [382].

149.- Numerosos testimonios avalan la existencia de prácticas funerarias perfectamente definidas, pero cuya interpretación todavía permanece incierta [383]. En primer lugar, el hallazgo de numerosos cráneos con marcas de dientes y fracturas ha suscitado una azarosa polémica; el único dato totalmente certero es que el agente responsable de tales señales es humano e intencional. Según Petrie, este hecho sería muestra de la existencia de un arraigado canibalismo. Sin embargo, tal y como alega Hoffman, ninguno de los cuerpos parece haber sido quemado (por lo que el difunto no habría sido ingerido), lo que dejaría otras dos posibilidades: múltiples re-enterramientos o la realización de un sacrificio humano. El primero de los casos expuestos es un hábito común en muchas sociedades

africanas, en las que se llega a utilizar una misma tumba durante varias generaciones, de forma que la fuerza desprendida por cada uno de los ocupantes se sumase a la del siguiente y le beneficiase en su camino hasta la otra vida. La segunda hipótesis es una costumbre que, aunque macabra, es bastante lógica desde la óptica temporal de las comunidades neolíticas de la época. Como dice Hoffman: “Sacrificar a los esclavos o sirvientes para demostrar riqueza y poder es común en sociedades experimentando la transición de lo tribal al estado”. Como señala Pérez Largacha, “la vida en las sociedades antiguas no tenía valor alguno, en especial en aquellas capas alejadas de la realeza. (...) Esta práctica se constata cuando el Estado está en marcha, en contra de la idea de Hoffman [véase la cita anterior de este autor], aparece cuando los símbolos de poder y estatus de los reyes egipcios se manifiestan de forma clara”. El ejemplo más conocido es la necrópolis de Ur, en cuyas tumbas reales se encontraron los cuerpos de sirvientes que se suicidaron mediante la consumición de un veneno preparado especialmente para la ocasión [384]. A pesar de los argumentos explicativos presentados por Largacha, si bien se han atestiguado sacrificios en época histórica cuando el poder real estaba consolidado (teniendo en cuenta que sólo se dieron durante las primeras dinastías), es evidente que esta práctica se profesó mucho más activamente en los tiempos anteriores a la formación del Estado y cuando la organización social se basaba en patrones tribales, siendo muestra de involución y retraso. Davies también discrepa de Petrie, y propone como explicación alternativa a las misteriosas señales presentes en los cráneos encontrados en las tumbas que éstas hayan sido hechas *post-mortem*, siendo su importancia poca o nula [385].

150.- La Tumba 100 o Decorada de Hierakómpolis ha sido considerada como la sepultura pintada más antigua de todo el Valle del Nilo. La atención se centra sobre los motivos iconográficos presentes en sus paredes, ya que las escenas han planteado numerosos interrogantes de orden religioso, histórico y cultural. Para poder hacernos una idea general de su importancia se procederá a continuación a exponer un esbozo del desarrollo del descubrimiento de esta tumba y de las investigaciones que sistemáticamente se han ido llevando a cabo desde entonces, y que nos han permitido establecer diversas conclusiones generales e hipótesis de trabajo sobre la interpretación de las enigmáticas pinturas.

En el invierno de 1.897-1.898, el arqueólogo británico James Edward Quibell, asistido por F.W. Green, excavaron el Templo Cercado y otros lugares de la antigua capital de Hierakómpolis. El segundo integrante de la expedición dirigió una segunda campaña durante la temporada de 1.898-99, etapa en la cual se descubrió una llamativa sepultura rectangular compuesta por filas de ladrillos y un foso recubierto con yeso con unas coloridas y misteriosas pinturas murales. Fue su descubridor, el propio Green, quien difundió la opinión de que el enterramiento había sido saqueado dos o tres años antes. Las pinturas fueron extraídas de las paredes y transportadas hasta el Museo de El Cairo, donde todavía están expuestas. Desde finales del siglo XIX la tumba no se ha liberado la gruesa capa de arena que la cubre y que ha originado graves destrozos y fragmentaciones. Las primeras discusiones sobre tan célebre hallazgo no debatían sobre la interpretación y significado de las representaciones iconográficas en sí, sino sobre si la construcción descubierta debería ser identificada como una tumba o si únicamente se trataba de una vivienda o habitáculo subterránea, ya que no se halló cuerpo alguno en su interior. Recientes estudios han confirmado su situación en el interior de un cementerio de fácil reconocimiento, en especial gracias a los trabajos de campo efectuados por Kaiser a finales de los años '50. Todo ello sumado a las evidentes similitudes que guarda con las estructuras no sepulcrales de la misma época han llevado a la conclusión de que efectivamente la obra a la que nos referimos puede ser considerada como una tumba.

En lo concerniente a la datación de la tumba, los datos presentados por los diferentes autores difieren sustancialmente entre sí, por lo que hay numerosas dificultades para

determinar su antigüedad. Para Petrie, el monumento en cuestión pertenece al S.D. 63, es decir, al período “Semaniense” que él mismo conjeturó, que se correspondería con el comienzo del Nagada III (cf. 119), es decir, durante la denominada “Conquista dinástica” [386]. Para Reisner la tumba debería ser enmarcada en la Dinastía 0 y clasificada según los tipos de sepulturas de la Dinastía I. Brunton, argumentando la ausencia de esqueleto, pone en duda que se trate de una tumba, proponiendo ver en ella una pequeña capilla, opinión refutada por Kantor, quien además de afirmar el rol de sepultura de ésta, la define como relativa al Gerzeense final. Baumgartel se inclina, a diferencia de los anteriores, por una postura más razonable: los tiempos protodinásticos. Una postura que se aleja ligeramente de las tradicionales arriba enumeradas es la de Kaiser, que prefiere situarla en su Nagada IIc (Gerzeense medio). Los restos cerámicos no hacen sino confirmar la hipótesis de Petrie relativa al S.D. 63, ya que, contrariamente a lo que se creía antes de la publicación en 1.973 de un breve pero denso artículo de J.C. Payne [387], en el que se analizan y estudian las notas de Green, se pensaba que la cerámica depositada en la tumba poseía una cronología demasiado amplia que abarcaba casi todo el Nagada II (a-d). Gracias al mencionado estudio se abandonaron esas antiguas convicciones y prácticamente todos los autores desde entonces aceptan emplazarla en el Nagada III.

Las proporciones son concluyentes: 5’85 m. de longitud por 2’85 de anchura. Esta superficie rectangular está situada a un metro y medio de profundidad. Las paredes están hechas con ladrillos de barro, recubiertas con una capa de yeso. Hacia la mitad aproximada de la sala se alza un muro que, partiendo de la tapia norte, divide el espacio en dos habitaciones. La techumbre carece de bóveda, contrariamente a lo que opinaba Green, basándose en la presencia de un ligero entrante a la altura de las paredes.

Antes de comenzar a analizar la temática de las iconografías de la tumba con la requerida profundidad, es conveniente detenerse a estudiar los materiales y útiles encontrados por los descubridores en la propia tumba. El primer objeto identificado como parte de la colección o muestrario del célebre enterramiento fue una cabeza de maza de pedernal aserrada. Numerosas vasijas de piedra, alforjas y otros recipientes (sobre todo cerámicos) completan la composición del grupo sepulcral. Así pues, un error de registro y catalogación de las piezas enviadas por Green al Ashmolean Museum de Oxford consignó a éstas un lugar de descubrimiento diferente al que en realidad les correspondía, principalmente Abydos y Hu. Afortunadamente, y gracias al intenso trabajo de la Dr. Murray, la corrección de los errores administrativos y burocráticos que incluso habían repercutido en la elaboración de teorías y planteamientos pudo ser solventada, y uno de los resultados de tan importante investigación fue la confirmación de que algo que los expertos ya intuían, como era la procedencia real y efectiva de la propia Tumba 100 de Hierakómpolis (según las listas de Green), en lugar de otros yacimientos circundantes como alegaban las fichas de inventariado. La tabla que se expone en la figura 138 muestra los contenidos encontrados en la sepultura y el registro original de Green, con la clasificación asignada erróneamente en el museo.

[350] Hassan, 1.985; 1.988.

[351] Sobre estos yacimientos cf. Scharff: “*Das Vorgeschichte Gräberfeld von Abusir-Meleg*”, 1.926 (“El descubrimiento del cementerio de Abusir el-Meleg”); Kroeper: “Latest findings from Minshat Abu Omar”, 1.989, 217-228; Kantor, 1.965, 9; Midant-Reynes, 1.992, 178; Vercoutter, 1.992, 140-141; Vercoutter, 1.992, 150 (enumeración de todos los yacimientos de sur a norte); Trigger, 1.997, 56 (por nuestra parte la interpretación mitológica propuesta por este autor nos parece errónea, ya que los mitos son creaciones religiosas y en raras ocasiones tienen relaciones con hechos históricos. Por ello, el que los pobladores gerzeenses escogieran como lugar de habitación dos núcleos

que posteriormente en época dinástica tuvieran un importante significado cosmogónico no significa que sus fundadores hubiesen desarrollado ya ese sistema de creencias). Sobre el Grupo A en general, su extensión geográfica, prolongación cronológica y los contactos que mantuvo con las culturas del norte cf. 66.

[352] Kantor, 1.965, 7-10; Amiran y Glass: “An Archaeological-Petrographical Study of 15 W-Ware Pots in the Ashmolean Museum”, 1.979, 54-59; Gordon-Childe, 1.985, 86-87; Petrie: “*Abydos*”, 1.902, 3; Midant-Reynes, 1.992, 181-182; “Contribution a l’étude de la société prédynastique: le cas du couteau ‘Ripple-Flake’”, 1.987, 185-224; Trigger, 1.997, 53-54; Grimal, 1.996, 33; Gardiner, 1.994, 420; Ucko, 1.967; Vandier, 1.952, 330-332; Spencer, 1.993, 37-40; Baumgartel, 1.970, 488; Lucas y Harris, 1.962, 369.

[353] El análisis más detallado se encuentra en Vandier, 1.952, 334-347. Véase también Hendrickx, 1.998, 213-219; Midant-Reynes, 1.992, 181-182; Vercoutter, 1.992, 165-170; Brack y Zoller: “Die Pflanze auf der dekorierten Naqada II-Keramik: Aloe oder Wildbanane (*Ensete?*)”, 1.989, 33-53 (“La vegetación de la cerámica decorada del Nagada II: ¿Aloe o banana salvaje?”).

[354] Sobre las espirales véase nuestro epígrafe 48, en el cual expusimos las diversas teorías interpretativas a raíz del análisis interpretativo de las iconografías saharianas en las que estos elementos decorativos ocupan un privilegiado lugar y en el que podemos encontrar la bibliografía correspondiente.

[355] Vandier, 1.952, 334-336; Schweinfurth: “Ornamentik der ältesten Kultur-Epoche Aegyptens”, 1.897, 391-401 (“Ornamentos de los periodos culturales egipcios antiguos”); Petrie, 1.920, 18; Brack y Zoller, 1.989; Midant-Reynes, 1.992, 180-181.

[356] Merino, 1.994, 316 y 318; Baumgartel, 1.955, 72; Petrie, 1.920, 16; Vandier, 1.952, 336.

[357] Vandier, 1.952, 336-342; Petrie, 1.920, lámina XXIII, 5 y 19-20; Hoffman, 1.984, fig. 7; Lamy: “*Egyptian mysteries*”, 1.981, 66; Boreaux: “*Études de nautique égyptien, l’art de la navigation en Égypte depuis le début de l’époque préhistorique jusqu’a la fin de l’époque thinite*”, 1.925, 18-19; Vercoutter, 1.992, 165-169 y fig. 18; epígrafe 45 y fig. 13; Pérez Largacha, 1.993, 75-76.

[358] Vandier, 1.952, 342-343; Petrie, 1.921, lámina XXXV, 55b; El-Yakhi: “Clarifications on the Gerzean Boat Scenes”, 1.985b, 187-195.

[359] Sobre los motivos sexto y séptimo cf. Vandier, 1.952, 343-344; Petrie, 1.901, 16; 1.921, lámina XXXII.

[360] Vandier, 1.952, 344-346; Capart, 1.904, 112 y fig. 81; Petrie, 1.920, 18 (Los títulos de los trabajos de Bissing y Keimer arriba mencionados han sido extraídos de Vandier, 1.952, 345-346).

[361] Petrie, 1.921, lámina XXXIII, 41, XXXV, 59; 1.920, 21; Boreux, 1.925, 18, n.2; Vandier, 1.952, 346-347; Schweinfurth, 1.897, 399; Capart, 1.904, 115-116; Hendrickx, 1.998, 214-215; Brunner-Traut: “Drei altägyptische Totenboote und vorgeschichtliche Bestattungsgefäße (Negade II)”, 1.975, 50-51 (“Tres barcas mortuorias altoegipcias y descripción de las sepulturas (Nagada II)”); Needler: “*Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*”, 1.984, 205.; Midant-Reynes, 1.992, 181-182.

[362] Sobre las figuras humanas cf. Vandier, 1.952, 347-350; el-Yakhi: “Remarks on the Armless Human Figures Represented on Gerzean Boats”, 1.981, 77-83; Midant-Reynes, 1.992, 181-182; Vercoutter, 1.992, fig. 16.

[363] En general, sobre el material lítico gerzeense cf. Holmes, 1.989; Gordon-Childe, 1.985, 83-84; Midant-Reynes, 1.992, 183, 186-189; Trigger, 1.997, 55; Casini: “Manufatti litici Egiziani a Coda di Pesce”, 1.974, 203-228. Sobre el simbolismo del “centro” en las culturas antiguas cf. Eliade: “*El mito del eterno retorno*”, 1.998, 20-25 (M. Eliade escribe: “Paralelamente a la creencia en los arquetipos celestes de las ciudades

y de los templos, encontramos otra serie de creencias más copiosamente atestiguadas aún por documentos, y que se refieren a la investidura del prestigio del “centro” (...). El centro es, pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta”- 1.998, 20-21 y 25-).

[364] Gardiner, 1.994, 420; Gardiner, 1.991, vol II (signos jeroglíficos y significados); Vercoutter, 1.992, 161-163; Midant-Reynes, 1.992, 183-184; Firth: “*Archaeological Survey of Nubia. Report for 1.910-1.911*”, 1.927, 205-208.

[365] Petrie, 1.921, láminas LVI, 75 D, M; LVII, 76-77, 78, D, M, 80, B, E, H, L, N; 1.920, 38; 1.939, lámina XXII, 18; “*Ceremonial Slate Palettes*”, 1.953, láminas A2, 1, B5; Vandier, 1.952, 375-378; Midant-Reynes, 1.992, 183 y fig. 10, a, b, c; Spencer, 1.993, 41; Vercoutter, 1.992, 180-184 y figs. 21-22; Drioton y Vandier, 1.994, 36-37; Keimer: “Notes prises chez les Bissarin et les Nubiens d’Assouan, II partie”, 1.952, 64-77 (constataciones sobre tocados masculinos barbudos entre los nómadas del Desierto Oriental; hecho que corroboraría la tesis de Midant-Reynes según la cual este tipo de cabezas de hombres con barba puntiaguda sería la insignia de una clase dominante).

[366] Gordon-Childe, 1.985, 88-89; Petrie, 1.939, lámina XV, 1-9; Vandier, 1.952, 416ss. y figs. 280-281 y 290-291. La figurilla masculina con un estuche fálico se puede ver en Petrie, 1.939, lámina VIII, 59.

[367] Publicada por primera vez por Petrie y Quibell, 1.896, lámina LXI, 4. Cf. Midant-Reynes, 1.992, 186 y Gordon-Childe, 1.985, fig. 37, 1.

[367bis] Drioton y Vandier, 1.994, 28.

[368] Lucas y Harris, 1.962, 209; Petrie: “*Researches in Sinai*”, 1.906, 243; Trigger, 1.997, 54-55; Midant-Reynes, 1.992, 184-186; Needler: “*The Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*”, 1.984, 280; Gordon-Childe, 1.985, 82.

[368bis] Así lo ha visto Bénédite, citado por Sacristán Heras, 1.997, 22.

[369] Como ya dijimos en el apartado 37 siguiendo a Cervelló, 1.996 a, 11. En general, sobre el cuchillo de Gebel el Arak (inventario n° 11.517 del Museo del Louvre, sección egipcia) cf. Sacristán Heras: “El cuchillo de Gebel el Arak. Un testimonio de los contactos entre Mesopotamia y Egipto a mediados del cuarto milenio a. J.C.”, 1.996, 9-32; 1.997, 20-27; Midant-Reynes, 1.987, 185-224; Vandier, 1.952, 533-539; Vercoutter, 1.992, 178-179 y fig. 19; Mesnil du Buisson: “La décor Asiatique du Couteau de Gebel el-Arak”, 1.969, 63-83; Gardiner, 1.994, 428-429 y fot. XX; Trigger, 1.997, 59 y fig. 1.4; Emery, 1.961, 38-40; Edwards: “The Early Dynastic Period in Egypt”, 1.971, 42ss; Grimal, 1.996, 34; Hoffman, 1.984, 340-344; Baumgartel, 1.960, 79; Boehmer: “Gebel el-Arak und Gebel el-Tarif: Kleine fälchungen”, 1.991, 51-60 (“Gebel el Arak y Gebel el Tarif: pequeños problemas”); Kantor, 1.944, 123; 1.952; Adamson: “The possibility of sea trade Mesopotamia and Egypt during the late Pre-dynastic period”, 1.992, 175-179; Logan y Williams: “The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspect of Pharaonic Imagery before Narmer”, 1.987, 245-285; Monnet Saleh: “Interpretation Globale des Documents concernant l’Unification d’Égypte”, 1.986, 185-225.

[370] Boehmer: “Orientalische Einflüsse auf verzierten Messergriffen aus dem prädynastischen Ägypten”, 1.974, 15-40 (“Influencias orientales en los motivos decorativos de los mangos de los cuchillos del Egipto predinástico”); Frankfort: “*The birth of Civilisation in the Near East*”, 1.959, 121-137; Gilbert: “Synchronismes artistiques entre Égypte et Mesopotamie de la periode thinite a la fin de l’Ancien Empire égyptien”, 1.951, 225-236; Ward: “Relations between Egypt and Mesopotamia from prehistoric times to the end of the Middle Kingdom”, 1.964, 1-63; 121-135; “Early contacts between Egypt, Canaan and Sinai: remarks on the paper by Amnon Ben Tor”, 1.991, 11-26; Kantor, 1.965, 16; Trigger, 1.997, 58-62; Tutundzi: “Ways of relations between Upper Egypt and Mesopotamia at the end of the IIIrd millenium BC”, 1.979, 651-

659; Midant-Reynes y Braunstein Silvestre: “Le chameau en Égypte”, 1.977, 337-362; Moorey: “On tracking cultural transfers in Prehistory: the case of Egypt and lower Mesopotamia in the Fourth Millenium”, en Rowlands, Larsen, Kristiansen: “*Centre and periphery in the ancient world*”, 1.987; El-Alfi: “Means of transport in Neolithic Egypt”, en Brinks, 1.992, 339-344; Redford: “*Egypt, Canaan and Israel in ancient times*”, 1.993; Abu al Soof: “Uruk and the latter pottery in Iran, northern Syria, Anatolia and Egypt in relation to Mesopotamia”, 1.968-1.969, 22-39; Parra Ortiz, 1.998, 31-34; King: “Royal tombs in Mesopotamia and Egypt: a comparision suggested by some recent discoveries”, 1.915, 168-172 (a propósito de la autoctonización de la técnica de construcción con ladrillos importada desde Mesopotamia, cuyas diferencias entre la desarrollada independientemente en Egipto y la creada en Oriente se pueden ver, entre otras cosas, en el hecho de que las tumbas de los dirigentes predinásticos están construidas con ladrillos mientras que en el área mesopotámica -Uruk y Jemdet Nasr especialmente- los enterramientos “regios” no tienen el mismo grado de complejidad que en Egipto). Por otra parte, parece difícil que los gobernantes del Alto Egipto que recientemente habían conquistado el Norte incluyesen en la máxima muestra de su autoridad y dignidad reales, la tumba, un elemento decorativo de la cultura vencida no hacía mucho; sería como dar importancia a la cultura derrotada; cf. Parra Ortiz, 1.998, 34). Sobre el país de Magán y su identificación cf. Quintana: “Egipto en las fuentes mesopotámicas del tercer milenio a.C.”, 1.996, 33-38; Kramer: “*The Sumerians*”, 1.963, 276-284. [371] Cervelló, 1.996b, epígrafe 188; Vernus: “La naissance de l’écriture dans l’Égypte ancienne”, 1.993, 75-108; Vercoutter, 1.992, 67-72, 145 En general, sobre los precedentes de la escritura (la afirmación de que todo sistema de signos escriturarios tiene su origen en una previa tradición del arte figurativo, en el caso de Egipto el arte rupestre sahariano) cf. Gelb, 1.994, cap. 2. I. Gelb escribe: “igual que el idioma se derivó de la imitación del sonido, la escritura se desarrolló de la imitación de las formas con los objetos o seres reales. En la raíz de toda escritura se encuentra la pintura [ya que todos los grandes sistemas escriturarios fueron originariamente escrituras pictóricas- que emplea dibujos identificables como signos- representada principalmente en el arte mueble de toda cultura]” (1.994, 50-51). [372] Vercoutter: “Le Prédynastique égyptienne. Anciens et nouveaux concepts”, 1.991, 145. [373] Le Quellec, 1.993, 311 y fig.90-10, 11. Cf. también Cervelló, 1.996, fig. 18. En general, sobre los paralelos iconográficos saharianos y los signos escriturarios jeroglíficos cf. Cervelló, 1.996b, epígrafe 189; Vernus: “La naissance de l’écriture dans l’Égypte ancienne”, 1.993, 82; Baumgartel, 1.955, 48. Sobre el arte rupestre de los macizos cf. Muzzolini, 1.986. [374] Cervelló, 1.996 a, 12-13; 1.996b, 108-109; Pérez Largacha, 1.993, 289; Crawford: “*Sumer and the Sumerians*”, 1.991, 151-158; Dreyer: “Recent discoveries in the U-Cemetery at Abydos”, en Van den Brink, 1.992, 293-299; Dreyer y otros: “Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 3.4/5. Vorbericht”, 1.990, 53-90; “Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 5/6. Vorbericht”, 1.993, 23-62 (“Umm el-Qaab. Hacia un examen a tiempo de los cementerios reales”); Vernus, 1.993, 86; Ray: “The emergence of writting in Egypt”, 1.986. [375] Sobre el “lino pintado de Gebelein” cf. Aldred, 1.965, 38 y fig. 28; Pérez Largacha, 1.993, 102-104 (discrepamos con este autor en la situación cronológica que propone, ya que data la pieza en el período Amratiense, opinión que, dada la temática de la escenografía estrechamente relacionada con la realeza, cuyas muestras más factibles proceden precisamente del Gerzeense, además de los argumentos y criterios interpretativos expuestos en el desarrollo del epígrafe, no podemos compartir); Scamuzzi:

“*Egyptian art in the Egyptian Museum of Turin*”, 1.965, fig. 5.

[376] Trigger, 1.997, 60-62; Kemp, 1.996, 43-47; Pérez Largacha, 1.993, 10-18, 72-78; Carneiro: “On the relationship between size of population and complexity of social organisation”, 1.967, 234-243; “A theory of the origin of State”, 1.970, 733-738; “Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion”, 1.978, 205-223 (“Así como aumenta la densidad de la población, las tierras cultivables disminuyen, iniciándose una lucha por la tierra que tomó la forma de guerra, permaneciendo los vencidos en esa tierra al no poder ir a otra, quedando sometidos a sus vencedores”, p. 207); Carneiro y Bard: “Patterns of predynastic settlement location, social evolution and the circumscription theory”, 1.989, 15-23; Bard: “The geography of excavated predynastic sites and the rise of complex society”, 1.987. La limitación de los recursos naturales originó conflictos entre las distintas comunidades con el fin de conseguir el control de los mismos y poder hacer frente a las necesidades nutritivas de una población en progresivo aumento; la presión demográfica es por tanto un elemento clave en el surgimiento del Estado faraónico, ya que sin ella no se habrían creado los ya mencionados conflictos bélicos que dieron la victoria a una comunidad concreta que bajo su mando unificó a las restantes vencidas

[377] Sobre el yacimiento de Nagada cf. Petrie y Quibell, 1.896, 1-2 y lámina IA; Kaiser: “Bericht über eine archäologisch-geologische Felduntersuchung in Ober und Mittelägypten”, 1.961, 16 y fig. 3; Kemp, 1.996, 49 y fig. 9; Hassan, 1.989; Morgan: “*Reserches sur les origines de l’Égypte. T.I. L’age de la pierre et des metaux*”, 1.896, 87-88; “*Reserches sur les origines de l’Égypte. T.II. Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Negadah*”, 1.897, 39; Midant-Reynes, 1.992, 187-188.

[378] Sobre la ciudad de Hierakómpolis cf. Quibell: “*Hierakonpolis*”, vol. I, 1.900; Quibell y Green: “*Hierakonpolis*”, vol. II, 1.902; Hoffman: “*The Predynastic of Hierakonpolis: An Interim Report*”, 1.982; “A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Times”, 1.986, 175-187; 1.984, cap. 11; Kemp, 1.996, 51-55; “Excavations at Hierakonpolis Fort 1.905: a preliminary note”, 1.963, 24-28; Adams: “*Ancient Hierakonpolis*”, 1.974; Kaiser: “Zur vorgeschichtlichen Bedeutung von Hierakonpolis”, 1.971-1.972, 7-68 (“Hacia un análisis histórico sobre la importancia de Hierakómpolis”); Butzer: “Archaeology and geology of Egypt”, 1.960, 1.617-1.624; Pérez Largacha, 1.993, 57-62; Midant-Reynes, 1.992, 190-191; Wilson: “Buto and Hierakonpolis in the geography of Egypt”, 1.955, 209-236 (examina la importancia de la ciudad en el contexto cultural egipcio); Jiménez Serrano: “Nekhen: la eliminación de las aristocracias de Naqada y Buto durante el Predinástico y el Protodinástico”, 1.996, 3-7.

[379] El famoso rey Escorpión no sería, ya que este nombre no aparece en ningún serej y carecemos de datos arqueológicos a excepción de su famosa maza que registren su existencia, un rey alternativo o anterior a Narmer. Por ello, la mayoría de los investigadores coinciden en que el título de “Escorpión” sería algo paralelo al de “Horus” que podría haber sido concedido a Narmer y cuyo uso habría sido aislado; cf. Cervelló, 1.996 a, 14.

[380] En general, sobre el proto-reino de Tinis-Abidos cf. Petrie: “*The royal tombs of the Earliest Dynasties*”, 1.900-1.901; Amélineau: “*Les nouvelles fouilles d’Abidos*”, 1.895-98; Pérez Largacha, 1.993, 135-137; Cervelló, 1.996b, 159-160 y epígrafes 384-385; Jiménez Serrano, 1.996, 3-5.

[381] Según se desprende de los datos publicados por Vandier, 1.952, 250, cuyas tablas reproducimos a continuación:

NIÑOS

	Número de esqueletos	Dirección de la cabeza	Lado izquierdo	Lado derecho
	14	N.	11	3
	16	S.	15	1
	3	E.	1	2
	5	O.	2	3
	4	N.O.	3	1
	1	N.-E.	1	0
	2	S.-E.	2	0
	1	S.-O.	1	0
Total	46		36	10

ADULTOS

	Número de esqueletos	Dirección de la cabeza	Lado izquierdo	Lado derecho	Diversos
	99	N.	76	23	0
	16	S.	27	6	2
	3	E.	13	2	
	5	O.	4	6	
Total	4	N.-O.	9	5	

1	N.-E.	11	1	
2	S.-E.	5	2	
1	S.-O.	6	0	
46		151	45	2

El porcentaje que hemos expuesto es resultado de una simple ecuación matemática: $x=36yx=151$. Con todo ello podemos concluir que en la gran mayoría de los casos los difuntos reposan, al contrario(46: 100)(198:100) que en Merimde, sobre el lado izquierdo con una sólida rotundidad.

[382] Sobre los enterramientos gerzeenses en general cf. Petrie y Quibell, 1.896, 19ss, 79; Midant-Reynes, 1.992, 178-179; Hoffman, 1.984, cap. 7; Vercoutter, 1.992, 158-159; Vandier, 1.952, 231-260; Trigger, 1.997, 57-58.

[383]. En el epígrafe 128 hablamos más extensamente sobre el desmembramiento ritual de los cadáveres durante el Amratiense, por lo que aconsejamos se vuelva a analizar el mencionado texto.

[384] Según Sir Leonard Woolley, descubridor de las tumbas reales de Ur, los sirvientes eran obligados a beber un veneno mortal, aunque las hipótesis más recientes, postuladas por P. Moorey, hablan de enterramientos de sacerdotes y sacerdotisas relacionadas con el culto de Sin/Nannar en Ur, y en lugar de imposición, se trataría de suicidio voluntario, ya que creían que marchándose al mismo tiempo que el monarca las posibilidades de acceder a la otra vida serían mayores. En el antiguo Egipto las pruebas apuntan preferentemente por un sacrificio involuntario, sustituido en el Reino Medio por los denominados ushebtis, figuritas de diferentes tamaños que actuaban como trabajadores en el Más Allá, la función que habrían tenido los criados muertos. Cf. Woolley: “*Ur excavations. The Royal cemetery*”, 1.934; Moorey: “What do we know about the people buried in the Royal cemetery?”, 1.977, 24-40. Así pues, tenemos testimonios de la realización de prácticas parecidas en China durante la dinastía Shang(1.480-1.050 a.C.) o en el Imperio Azteca.

[385] Sobre los sacrificios humanos cf. Petrie y Quibell, 1.896, 19; Hoffman, 1.984, 115-116; Pérez Largacha, 1.993, 140-141; Reisner: “*The development of the Egyptian tomb down the accession of Cheops*”, 1.936, cap. IV; Midant-Reynes, 1.992, 179; Baumgartel, 1.960, vol. II, 93; Kurtz: “The legitimation of early inchoate states”, 1.981, 195.

[386] Teoría ideada por Petrie, 1.939, 65-67, según la cual una raza extranjera habría invadido el Valle del Nilo y habría producido una conquista dinástica que habría desembocado en la Unificación territorial. Actualmente ha sido descartada por su incompatibilidad con los testimonios arqueológicos.

[387] Payne: “Tomb 100: The Decorated Tomb at Hierakonpolis confirmed”, 1.973, 31-35. La brevedad del artículo nos permite reproducirlo (sin las notas y las ilustraciones, algunas de las cuales, como se indica en la procedencia de las ilustraciones, al final del presente libro, han sido incluidas en este espacio) por las interesantes aportaciones que recoge: “La famosa Tumba Decorada de Hierakómpolis fue descubierta y excavada por F.W. Green en 1.898-9; fue publicada como una sola tumba, las paredes pintadas al estilo de la cerámica decorada predinástica, saqueada, pero datable por sus contenidos al S.D. 63. En los años consecutivos, la tumba ha sido objeto de discusión, para, a la luz del incremento cognitivo, llegase a ser claro que el grupo de la tumba como se publicó no era

homogéneo, y fue inconsistente con su identificación como un grupo cerrado. Esta dificultad fue resuelta hace sólo diez años, cuando los objetos pertenecientes al grupo de la tumba fueron identificados en la colección del Ashmolean Museum. El grupo ya reconstruido fue encontrado típico de los bien conocidos grupos de tumbas del período Gerzeense. La reconstrucción del grupo de la tumba fue basada en un principio en la identificación del número de la tumba, 100, conclusión a la que se llegó gracias a la cabeza de lanza de piedra publicada por Green como parte de los contenidos de la Tumba Decorada. Otros objetos con el número de esta tumba, algunos también con subnúmeros acordados generalmente, pero no siempre, con la lista publicada por Green de los contenidos, caracterizan el grupo reconstituido. Los escritos de Green, conservados por su familia y recientemente presentados en la Facultad de Estudios Orientales de Cambridge, incluyen registros de las excavaciones originales de la Tumba Decorada, y fotografías obtenidas durante las excavaciones [las ilustraciones de las que hablábamos al comienzo de esta nota]. Los registros empiezan con el dibujo del plano publicado por Green, titulado “100- Tumba Libia Decorada”. Los márgenes del plano muestran mayor longitud, y en ocasiones más precisos, bosquejos de algunos de los objetos, y debajo hay notas de los detalles semejantes en contenidos y condiciones. Sumados a los registros de excavaciones, un manuscrito registra los tipos de cerámica en series de alrededor de 150 tumbas predinásticas ha sido encontrado recientemente, y no hay duda de que los enterramientos listados son aquellos de los pequeños cementerios predinásticos de Hierakópolis. La Tumba 100 es incluida; aquí la cerámica registrada sigue las colecciones del Ashmolean Museum, con sólo unas pocas variaciones en la tipología, como cabría esperar, y con tres cerámicas adicionales. La siguiente lista ofrece el grupo reconstruido como ahora aparece, incluye nuevas informaciones obtenidas de las notas y fotografías de las excavaciones de Green, y de su registro de cerámica manuscrito. Los números siguientes son los que usó Green en su publicación de la tumba. Cerámica y las vasijas de piedra, a menos que lo planteasen de otra forma, se muestran acordes con el *Nagada and Ballas* de Petrie.

A) Objetos publicados por Green, en *Hierakonpolis*, lámina 67.

1. Vasija de piedra en miniatura, forma 66. Ashmolean Museum E. 3117.

2. Vasija de piedra, forma H27. Probablemente cenizas volcánicas. Ash. Mus. E. 2786.

[...]

Obtenidas juntas, todas las nuevas fuentes de información confirman que los objetos extraídos de la colección del Ashmolean son ciertamente los contenidos originales de la Tumba Decorada, todos los que los saqueadores dejaron de los contenidos de una de las más importantes tumbas del período Gerzeense. Muchas de las tumbas del registro de la cerámica de Green han sido datadas secuencialmente (S.D.), y los datos pueden, por supuesto, revisados de buena gana. El cementerio es pequeño, pero los S.D. no están agrupados cerradamente; están eventualmente distribuidos a través de todo el período Gerzeense; ningún enterramiento necesita fechas anteriores al S.D. 37, ninguna posterior al S.D. 63. Este modelo de distribución, que sigue cerradamente lo que se notó en el cementerio T de Nagada, apoya la sugerencia de Kaiser sobre que las tumbas que rodean a la Tumba Decorada constituyen un cementerio real [1.958, 189-191]. Me gustaría agradecer al Profesor Plumley y Mr. Barry Kemp, de la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de Cambridge, por hacerme posible publicar este artículo. El hecho de que ambos manuscritos del registro de la cerámica y la colección del Ashmolean incluyen un número de objetos que fueron mencionados en los archivos de excavaciones sugiere que quizás debería recordarse cuando se interpreten documentos tempranos. Cuando, afortunadamente, los archivos de un mínimo cuidado, el trabajo

preciso ha sido preservado, no tiene porqué contener necesariamente todo lo que se encontró en un contexto dado; para esperar de otra forma puede que para interpretarlas a la luz de nuestras propias convicciones”.

LA ESCRITURA: ¿EXISTE UNA INVENCIÓN MÁS GENIAL?²¹⁵

Si preguntásemos a muchos de nuestros contemporáneos por el que ha sido el mayor descubrimiento de la historia de la humanidad, muchos mencionarían el ordenador, la imprenta o la máquina de vapor. Y no les faltaría razón: todos estos inventos, ya sean pura tecnología o teorías científicas y filosóficas, han contribuido de manera admirable a la mejora de la vida humana y nos han introducido en nuevos mundos. Pero hay algo previo a todos estos descubrimientos, algo sin lo que probablemente no se habría conseguido nada más en los siglos sucesivos; algo que, por su importancia, inaugura la historia: la escritura.

Es imposible, al menos si nos atenemos a las evidencias arqueológicas, determinar con exactitud cuándo y dónde comenzó la escritura, y menos aún quién (o quiénes) fue el responsable de una genialidad tan asombrosa. La escritura está en el origen de la civilización, y dio pie a una revolución aún más decisiva que la que supuso la aparición de la agricultura y de la ganadería. Así, en las cuatro primeras grandes civilizaciones tenemos ya testimonios del surgimiento de una nueva y trascendental herramienta.

Se suele considerar que es Sumeria, y no Egipto, la patria de la escritura. Pero el debate no está cerrado, porque, ante todo, es necesario clarificar qué se entiende por escritura y si meros pictogramas en un sistema mínimamente desarrollado son ya merecedores de esta denominación. En 1998, expertos del Instituto arqueológico alemán con sede en El Cairo y dirigidos por Günther Dreyer, anunciaron haber descubierto las primeras muestras de inscripciones jeroglíficas en el país del Nilo. En palabras del propio Dreyer, sus hallazgos no significaban situar a los egipcios por delante de los sumerios en una supuesta carrera por el “record Guinness” de la invención de la escritura, sino que más bien obligaban a replantearse la pregunta más allá de lo tradicionalmente afirmado, ya que sus descubrimientos los colocarían, por lo menos, en la misma época, hacia el 3400-3200 antes de Cristo. Sus excavaciones en las inmediaciones de Abydos, en el Alto Egipto, habrían sacado a la luz tarros y etiquetas con inscripciones más legibles que los encontrados en Mesopotamia, al representar figuras de animales, plantas y montañas de las que se podrían haber derivado nombres de futuros monarcas (como es el caso del rey Escorpión).

Ignace Gelb, de la Universidad de Chicago, en un ensayo ya clásico (*A Study of Writing*, publicado en 1952), hablaba de “precedentes de la escritura” para referirse a aquellas representaciones pictóricas que, sin llegar a constituir formalmente un sistema de signos con capacidad de expresar sonidos e ideas (es decir, la expresión de lo lingüístico), sí dio lugar a los elementos fundamentales con los que iba a contar cualquier escritura futura propiamente dicha. Entre estos “precedentes” incluyó pinturas rupestres y petroglifos, deudores de una sistemática descriptiva-representativa que se inspiraba, como más tarde las escrituras logográficas (que combinan signos puramente fonéticos con signos ideográficos, que en lugar de sonidos expresan ideas), en las formas naturales. No debemos olvidar que la independencia que en las actuales escrituras alfabéticas se ha logrado con respecto a las formas naturales es sólo fruto de un dilatado proceso que no se inició hasta, aproximadamente, el año 1900 antes de Cristo. Según una noticia aparecida

²¹⁵ Extraído de *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad* (LibrosLibres, 2007), 19-26.

en prensa, los primeros ejemplos de escritura alfabética podrían haberse producido, como otros muchos adelantos a la larga decisivos para el desarrollo de la civilización, en Egipto. Se trata de textos del 1900 antes de nuestra era, más tempranos que las muestras proto-cananeas hasta entonces tenidas como las más antiguas, hallados por John Coleman de Yale y por su esposa en Wadi el Hol, entre Tebas y Abydos. Los autores habrían sido gentes de lengua semita que vivían en Egipto, por lo que continuaría siendo cierta la afirmación de que fueron los fenicios (pueblo semita) quienes inventaron el alfabeto, pero estas muestras serían anteriores a las fechas que se suelen ofrecer como iniciales en el surgimiento de las escrituras alfabéticas. Sin duda, la simplicidad del alfabeto frente a la extrema complejidad que se alcanza en sistemas logográficos como el egipcio o el chino fue, a la larga, una razón fundamental para el triunfo casi definitivo de este modelo de escritura.

Gelb, y en esto coincidirían muchos autores, cometió errores en su búsqueda de las formas primarias de escritura. Negó a los jeroglíficos mayas el estatuto de escritura, ciertamente influenciado por el gran estudioso de las culturas mesoamericanas Sir John Eric Thompson, pero que hoy en día, tras las exhaustivas investigaciones del ruso Yuri Knorosov y de otros eruditos como Tatiana Proskouriakoff y sus avances decisivos en el desciframiento, son casi unánimemente tenidos como escrituras verdaderas. Y eso por no entrar en la polémica, todavía vigente, sobre las inscripciones de la isla de Pascua, que para Gelb habrían sido meros trazos con finalidades mágicas sin un contenido logográfico.

El mismo Gelb situó representaciones pictóricas como los “cantos de Ojibwa” u otras creaciones de nativos americanos bajo la denominación de “sistemas de identificación mnemónica”. Así, pictogramas de carácter heráldico habrían estado entre las formas primitivas que habrían evolucionado a la escritura en sentido estricto. Gelb pone el ejemplo de la pantera: si un hombre primitivo dibujaba en su escudo una pantera, al principio podría evocar la fuerza que la pantera transmitía al dueño del escudo, pero progresivamente la referencia se habría ido desplazando desde el signo en sí (la pantera) al propietario del escudo, llegando a denotar posesión, propiedad. Aunque no sea una pieza de escritura en sentido estricto, está ya en el camino que irá permitiendo una sistemática independencia del significado del signo con respecto a la forma gráfica del signo, clave en cualquier tipo de escritura.

Vemos de esta manera que la escritura representa una de las creaciones más poderosas de la inteligencia humana. Supuso un paso definitivo en la senda de racionalización y de humanización del cosmos, al representar ya una emancipación de lo mágico y de lo religioso, si bien en sus comienzos y también en su desarrollo la escritura no estuviese exenta de intencionalidades mágico-religiosas. Pero lo que está claro es que en los sistemas de escritura, también en los más rudimentarios, se consigue una relación dual entre el signo escrito y el significado de ese signo. Un ejemplo nítido es el de la escritura jeroglífica egipcia: el águila se emplea para expresar el sonido consonántico equivalente al *alef* semítico (del árabe y del hebreo), aunque gráficamente sea un águila. Sin embargo, la coexistencia en sistemas como el egipcio de signos fonéticos y signos ideográficos demuestra que sólo con el transcurso del tiempo se llegará a una escritura mucho más económica, donde la independencia entre el signo y el significado sea ya completa, y la casi totalidad de los signos aludan exclusivamente a un valor fonético y las ideas sólo se transmitan fonéticamente. En escrituras como la egipcia los signos determinativos (referentes a ideas y no a sonidos) desempeñaban un papel muy

importante, como el dibujo de un hombre para indicar que la palabra escrita fonéticamente alude a “hombre”, o un gato para señalar que la expresión fonética *miw* representa un felino. Estos signos, también presentes en el hitita o en las escrituras mesopotámicas, ayudan bastante a separar una palabra de la otra, y se podrían asemejar al “espacio” en blanco que nosotros dejamos entre una palabra y la siguiente para distinguirlas fácilmente (algo que, por cierto, no solían hacer los clásicos griegos y latinos). Además, todavía en nuestra escritura sigue habiendo excepciones, porque el signo de interrogación no contiene ningún elemento fonético, y es significativo. Pero la tendencia en la evolución de la escritura ha sido que todo acabe expresándose fonéticamente, con letras que representan sonidos y no ideas.

Entre lo que Gelb llamó sistemas logo-silábicos por combinar elementos silábico-fonéticos y elementos ideográficos figuran la escritura sumeria, el proto-elamita, el proto-índico (en el valle del Indo, en el actual Pakistán), el chino (que comenzó a desarrollarse hacia el 1300 a.C. y que se utiliza en la actualidad, lo que supone, y nadie lo niega, un enorme quebradero de cabeza para los chinos, al haber un número ingente de signos), el egipcio, el cretense (que comprende a su vez varias formas de escritura, como el Lineal A o el Lineal B, descifrado gracias a los trabajos del arquitecto inglés M. Ventris, que empleó una novedosa técnica matemática) y el hitita.

El nacimiento de la escritura estuvo relacionado con el proceso de sedentarización y, más aún, con el proceso de civilización. Tanto Sumeria como Egipto conocieron una floreciente cultura que, asentada en torno a un importante cauce fluvial (el Nilo y los ríos Tigris y Eufrates; en el caso de Harappa, el río Indo, y el Yang-Tse en China; hay excepciones, sin embargo, a esta asociación entre civilización y río: la cultura maya no se asentó junto a ningún cauce fluvial, y sin embargo, se trata de una de las primeras grandes civilizaciones americanas, aunque sea bastante posterior a las primeras grandes civilizaciones del Oriente Medio), alcanzó unas cotas de desarrollo hasta entonces desconocidas. En el caso de Egipto, un líder sureño llamado “Narmer” venció al caudillo del norte a finales del cuarto milenio antes de Cristo, “unificando” los dos reinos bajo su mandato y dando lugar, por tanto, a lo que se conoce como el Egipto dinástico. Si analizamos la *paleta de Narmer*, una de las muestras más tempranas de arte al servicio de la exaltación del poder del rey, percibimos un asombroso simbolismo que, sorprendentemente, se conjuga con una sobria pero acaso más significativa representación fonográfica: se expresan más ideas que sonidos. En efecto, en el anverso de la paleta aparecen, en su parte superior, dos signos que han sido generalmente identificados con los bilíteros (signos de dos consonantes) para *Nr* (pez) y *mr* (cincel) dentro de un *serej* (el rectángulo con los jergolíficos del nombre del monarca; es por ello que el líder representado en la paleta es conocido como “Narmer”, rey de Hierakómpolis, y asociado al “Menes” de que habla el historiador Manetón). Ambos constituirían uno de los primeros ejemplos de escritura propiamente dicha. Seguidamente podemos ver a un dirigente (y detrás de él a su porta-sandalias, la persona encargada de llevar el calzado del monarca) con una corona blanca alta (la corona del Alto Egipto), haciendo además de castigar severa o incluso mortalmente a un líder postrado y vencido que por los jergolíficos que lo acompañan podría haberse llamado “*Washi*”. El mismo Narmer aplasta a dos individuos (gentes del Delta del Nilo, del norte, físicamente semejantes al caudillo humillado por Narmer), y Horus, el dios-halcón encarnado en la persona del rey, domina al caudillo del Delta (la cabeza del hipotético Washi con seis flores de papiro, típicas de la región del Delta del Nilo).



Anverso y reverso de la Paleta de Narmer (de www.egiptologia.net)

En el reverso de la paleta, observamos al “monarca” con la corona del Bajo Egipto (que hace de él *neb tawy*, Señor de las Dos Tierras) seguido de su porta-sandalias y precedido por una especie de parada militar en la que se muestran diferentes estandartes. Habría también un gran número de cautivos, resultado de su victoria sobre el líder septentrional. En la parte inferior vemos dos fieras cuyos cuellos se enroscan, en una más que probable referencia al proceso de unificación de los dos reinos, el del Alto Egipto gobernado por Narmer y el recientemente conquistado Bajo Egipto. Y, en la base de la paleta, un toro (el que en los textos egipcios clásicos será llamado *ka nehet*, toro poderoso) simbolizando al monarca, ataca una ciudad y pisotea a su gobernador.

Haya sido o no Egipto la primera civilización en usar la escritura, le debemos a esta fascinante cultura no sólo aportaciones de orden científico y tecnológico, gracias a las cuales erigieron monumentos del tamaño y de la perfección que poseen muchos de los que todavía hoy se conservan, sino un riquísimo legado de ideas, conceptos y sendas de progreso que están en el origen de aspectos fundamentales de la historia de la humanidad. Los griegos se enorgullecían de haber aprendido mucho de los egipcios, y Egipto siempre fue un ejemplo de sabiduría en la antigüedad. No sólo la escritura, sino otras contribuciones de índole filosófica nacieron a orillas del Nilo. Entre ellas, la dimensión interior de la persona. La interioridad humana, que alcanzaría entre los griegos su máxima expresión con Sócrates y con los filósofos posteriores, estaba ya expresada, *mutatis mutandis*, en nociones genuinamente egipcias como *ba* y *ka*, que hacían referencia a un mundo interior, a una fuerza vital, a una esfera no visible pero perteneciente a lo más íntimo de la persona, que era a la vez lo que más le unía a lo divino y ultra-terreno. Por otra parte, muchas de estas ideas provienen, a su vez, de antiguos pueblos de África, lo que nos obliga a los occidentales a replantearnos el papel que han tenido otros continentes

y otros pueblos en la gestación de nuestra cultura. Sólo así reconoceremos que el progreso ha sido una maravillosa confluencia de gentes, pueblos y culturas, que tantas veces han puesto los cimientos para que las generaciones venideras construyesen los edificios del conocimiento y de la ciencia. Parafraseando a Isaac Newton, estas culturas han sido los “hombros de gigantes” sobre los que Grecia y occidente se han podido apoyar.

La escritura supuso un firme paso hacia delante en el proceso, ya irreversible, de humanización del cosmos. El ser humano fue capaz de usar los elementos que le ofrecía la naturaleza para expresar algo que excedía dicha naturaleza: las ideas, los conceptos, los números... Sin duda, el proceso fue largo y estuvo motivado por un contexto socio-económico: la progresiva sedentarización que obligó a organizar la comunidad, de modo que las tareas asignadas a cada uno formasen parte de un todo mayor (el social) que requería de herramientas propias para gestionar esa variedad de ocupaciones en el contexto de una misma comunidad. Sin los precedentes de ciudades como Jericó en Palestina, Catal-Hüyük en Turquía o Mohenjo-Daro en Pakistán, no habría sido posible que surgieran civilizaciones más amplias que en realidad agrupan a diversas ciudades bajo un gobierno común.

La necesidad de llevar un registro perdurable de las cabezas de ganado, de la producción agrícola, de los intercambios comerciales o de los eventos militares, fue decisiva en el nacimiento de la escritura. El ser humano dejaba de estar a merced del paso del tiempo para imponerse al tiempo mismo, para permanecer, mediante la plasmación objetiva de sus pensamientos, en la memoria de sus contemporáneos y de sus sucesores. El mundo de la mente, hasta entonces sólo expresable mediante la comunicación oral, pasaba a formar parte de la realidad física, espacio-temporal, del *hic et nunc* (el “aquí y ahora”), del presente y del futuro. La escritura está en la base de todos los grandes descubrimientos posteriores, y es una de las cimas de la civilización y de la humanización del cosmos. El ser humano conseguía materializar la comunicación haciendo uso de los elementos que la naturaleza le ofrecía, fijándose en las formas de las aves, de los mamíferos o de las montañas. Eso sí, con una salvedad. En la escritura hay un signo gráfico que posee un significado, pero para relacionar signo y significado se necesita un intérprete: la sintáctica (manejo de los signos), sin semántica (interpretar el significado de esos signos), no sirve de nada. Hasta el momento, dicho intérprete ha tenido que pertenecer a la especie humana para ser capaz de “descifrar” el significado de esos símbolos, las ideas que representan, al poseer un intelecto, una mente que le capacita para abstraer y conceptualizar, si bien las investigaciones en el campo de la inteligencia artificial parecen sugerir que en algún momento, quizás no muy lejano, estaremos en condiciones de crear sistemas no-humanos con posibilidades de “interpretar” no de modo mecánico, sino de ser ellos agentes activos en el proceso creativo y comunicativo. Dicha revolución (la de la inteligencia artificial) sería de consecuencias impredecibles y se situaría a la altura de la que en su momento supuso la propia escritura.

El progreso humano ha consistido, ya desde sus más tempranas etapas, en una creciente humanización y universalización: los seres humanos, además de desarrollar instrumentos que les ayudasen a resolver sus necesidades objetivas y concretas (como pudieran ser el recuento de ganado, la conservación de la memoria, la creación de métodos efectivos de comunicación que no se circunscribiesen a unas circunstancias variables...), han sabido sobreponerse a la mera necesidad del momento para crear algo que le permitiese dominar la naturaleza y el tiempo, a la par que le abrían nuevos horizontes y espacios que les situaban a las puertas de más avances. La humanidad se ha

hecho así progresiva, por cuanto cada descubrimiento, cada paso en esta trayectoria de universalizar y de ampliar, le permitía llegar a nuevos hallazgos y abrirse a nuevas realidades. La escritura integraba dos mundos: la naturaleza y la mente, el mundo exterior al ser humano y el universo interior en el que tenían cabida las ideas y los pensamientos. Gran parte del progreso de la humanidad habría sido imposible, de hecho, sin esta continua “relativización” o cuestionamiento de los opuestos, de elementos que podrían parecer, a simple vista irreconciliables e imposibles de integrar; sin esta unión progresiva que ha ido generando espacios cada vez más amplios donde la creatividad, la indeterminación y la desmesura que conviven en todo ser humano (y, en realidad, en toda la evolución, aunque alcancen un estadio elevadísimo con la aparición de la especie humana) han encontrado cauces para expresarse.

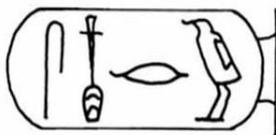
LA IV DINASTÍA EGIPCIA²¹⁶

El pináculo del Reino Antiguo resplandece con la poderosa IV dinastía. Se trata de un período de más de un siglo de duración (entre el 2630 a.C. y el 2500 a.C.). En él, Egipto coronó hitos arquitectónicos que jamás serían superados. La única de las siete maravillas del mundo antiguo que continúa en pie data precisamente de este período: la imponente Gran Pirámide de Giza. Ninguna dinastía ulterior logró –o quiso– realizar prodigios de semejante envergadura. Ni siquiera el Egipto de Tutmosis III y Ramsés II, dos de los monarcas que más contribuyeron a expandir la potencia militar egipcia por Libia, Nubia y el Próximo Oriente, fueron capaces de erigir construcciones tan monumentales como las pirámides que presiden la meseta de Giza, cumbres de la ingeniería humana que permanecerían imbatidas durante milenios, símbolos imperecederos de la fe de un pueblo en su soberano como mediador entre el cielo y la Tierra, garantía del acceso a la vida futura, que era el bien más anhelado por todo egipcio.

Después de un final probablemente convulso de la III dinastía, Egipto conseguiría una estabilidad política sin precedentes, prácticamente incólume durante más de cien años. Sin la centralización del poder en manos del monarca, en detrimento de las aspiraciones que habían albergado los gobernantes locales, sin una época particularmente propicia para la agricultura y el desarrollo económico y sin determinadas innovaciones tecnológicas es imposible comprender cómo una civilización que sólo había inventado la escritura pocos siglos antes manifestó la fuerza y el talento necesarios para llevar a cabo obras de la magnitud de la Gran Pirámide.

La edad dorada para Egipto que representa la IV dinastía comienza con Senefru. Al igual que con la dinastía predecesora, la capital se sitúa en Menfis, por lo que no es de extrañar que las grandes necrópolis de este período se emplazaran a escasos kilómetros de esta ciudad. Hay constancia de que Senefru emprendió expediciones comerciales al Líbano (en busca de los valiosos cedros) y al Sinaí (para explotar sus minas). También envió expediciones militares a Nubia.

Senefru estuvo casado con Heteferes, de quien se han encontrado hermosísimas muestras de mobiliario funerario en una tumba descubierta por el arqueólogo norteamericano George Reisner en los años '20.



El rey Senefru limitó el poder de la nobleza y concentró importantes puestos de gobierno en miembros de su familia y en parientes cercanos. Es el primer gran constructor de pirámides de caras lisas, no escalonadas, precursoras evidentes de los monumentos de Giza. Las dos más relevantes se alzan en Dashur, a unos 40 kilómetros al sur de El Cairo.

²¹⁶ Extraído de *Atlas histórico del antiguo Egipto* (Síntesis, 2017), 5.2.

La llamada “Pirámide Acodada” o “Pirámide Romboidal” constituye un intento frustrado de levantar una pirámide en sentido estricto, pues un fallo de diseño obligó a modificar la inclinación de sus lados. Por fortuna, el estado de conservación es magnífico, lo que ha permitido a los estudiosos analizar cuidadosamente la evolución de la técnica constructora de pirámides, cuyo culmen llegará con el hijo y sucesor de Senefru.

La otra gran pirámide mandada erigir por este monarca es la Pirámide Roja, situada también en Dashur. En ella encontramos la primera pirámide de caras auténticamente lisas, y aunque sus dimensiones queden eclipsadas por la altura y el volumen de las dos grandes pirámides de Giza, la gesta protagonizada por Senefru acrisola uno de los mayores hitos en la historia de la arquitectura. No olvidemos que, tras los errores cometidos por sus ingenieros en la Pirámide Romboidal, el perfeccionamiento de la técnica auspició, por vez primera en la historia de la humanidad, concluir una pirámide bañada de la simetría tan característica que preside los mejores exponentes de este tipo de edificaciones. En la actualidad, los bloques presentan un color rojizo y brillante, aunque en sus orígenes la pirámide habría estado recubierta por piedra caliza de Tura, cuyo color blanquecino hubo de imprimirle una belleza singularmente evocadora e iridiscente. El monumento alcanza los 104 metros de altura y los aproximadamente 220 metros de longitud en cada lado de la base, aunque ésta no traza un cuadrilátero perfecto. Asistimos, por tanto, a un verdadero prodigio de la arquitectura, rúbrica de que la ingeniería egipcia estaba preparada para acometer obras aún más grandiosas.

Senefru alcanzará fama de monarca justo y piadoso. Algunos soberanos del Reino Medio, en particular Amenemhat I, lo elevarán a una categoría prácticamente divina, como prototipo de faraón ecuánime y glorioso.

Jufu, el sucesor de Senefru, es el Keops de quien habla Heródoto, y casi con total seguridad era hijo de Heteferes. Durante su reinado, el poder monárquico se habría robustecido y el cargo de visir habría adquirido una mayor importancia, con una centralización casi absoluta de la toma de decisiones en el monarca y en su visir. Los cartuchos hallados en el interior de la Gran Pirámide (significativamente llamada “El horizonte luminoso de Jufu”) indican que fue el artífice e inspirador de esta obra inmortal.

El proceso de construcción de la Gran Pirámide está rodeado de toda clase de leyendas. Por ejemplo, Heródoto, cuyo testimonio transmite una imagen claramente negativa de Jufu, cuenta que el faraón llegó a prostituir a su hija a fin de obtener recursos para la construcción de su pirámide, ante el agotamiento del tesoro real y la bancarrota a la que habría conducido una obra de tal envergadura. Lo más probable es que estemos, ciertamente, ante una calumnia propalada siglos después.

Cómo pudieron elevarse los casi dos millones de bloques de piedra de entre dos y veinte toneladas de peso para completar una estructura conmovedora, dotada de 146 metros de altura (durante casi cuatro mil años resplandeció como la estructura en piedra más elevada construida por el hombre), con una pendiente de 51 grados, un volumen de más de dos millones de metros cúbicos y una longitud de 230 metros para cada equivalente lado de la base, constituye uno de los misterios más profundos de la historia de la arquitectura.

En primer lugar, es difícil comprender cómo lograron coordinarse los miles de hombres necesarios para completar la hercúlea pirámide. La fe mueve montañas, y la

confianza ciega en el monarca como representante terreno de los dioses es un factor de indudable relevancia para entender la entrega devota e incondicional de un pueblo a su soberano. Pero, más allá de esta predisposición espiritual a acatar los excelsos designios del faraón, ¿cómo se organizó exactamente el proceso constructivo? ¿Cuántos albañiles, cuántos capataces, cuántos ingenieros? ¿Quién centralizó la supervisión de esta obra ciclópea, gloriosa e inmortal, pero inevitablemente sustentada sobre cantidades inconcebibles de dolor, sufrimiento e injusticia?

En segundo lugar, los conocimientos de ingeniería y geometría requeridos para culminar una obra que goza de una perfección eximia en sus proporciones y de un admirable grado de detalle en prolijos aspectos de su estructura son absolutamente asombrosos para una construcción del siglo XXVI a.C.

Según el relato de Heródoto, fueron precisos veinte años para finalizarla. Los bloques, ya labrados, se alzaban mediante unos dispositivos de madera que permitían generar hileras escalonadas de piedra. El sabio de Halicarnaso nos legó el siguiente testimonio:

“En cuanto a la pirámide, se gastaron en su construcción veinte años: es una fábrica cuadrada de ocho pletros de largo en cada uno de sus lados, y otros tantos de altura, de piedra labrada y ajustada perfectamente, y construida de piezas tan grandes, que ninguna baja de treinta pies. La pirámide fue edificándose de modo que en ella quedasen unas gradas o poyos que algunos llaman escalas y otros altares. Hecha así desde el principio la parte inferior, iban levantándose y subiendo las piedras, ya labradas, con cierta máquina formada de maderos cortos que, alzándolas desde el suelo, las ponía en el primer orden de gradas, desde el cual con otra máquina que en él tenían prevenida las subían al segundo orden, donde las cargaban sobre otra máquina semejante, prosiguiendo así en subirlas, pues parece que cuantos eran los órdenes de gradas, tantas eran en número las máquinas, o quizá no siendo más que una fácilmente transportable, la irían mudando de grada en grada, cada vez que la descargasen de la piedra; que bueno es dar de todo diversas explicaciones. Así es que la fachada empezó a pulirse por arriba, bajando después consecutivamente, de modo que la parte inferior, que estribaba en el mismo suelo, fue la postrera en recibir la última mano. En la pirámide está notado con letras egipcias cuánto se gastó en rábanos, en cebollas y en ajos para el consumo de peones y oficiales; y me acuerdo muy bien que al leérmelo el intérprete me dijo que la cuenta ascendía a 4.600 talentos de plata. Y si esto es así, ¿a cuánto diremos que subiría el gasto de herramientas para trabajar, y de víveres y vestidos para los obreros, y más teniendo en cuenta, no sólo el tiempo mencionado que gastaron en la fábrica de tales obras, sino también aquel, y a mi entender debió ser muy largo, que emplearían así en cortar la piedra como en abrir la excavación subterránea?”

La tesis de que los bloques se transportaron en rampas, ya sea en una única rampa central o en rampas en espiral, es poco verosímil, entre otras cosas porque el esfuerzo requerido para edificar semejantes estructuras habría sido gigantesco, lo que prácticamente habría supuesto acometer una obra casi tan complicada como la de la propia pirámide. Lógicamente, la técnica no puede haber sido tan sofisticada como para desafiar la imaginación de los expertos de nuestros días, y lo más probable es que empleasen mecanismos similares a los descritos por Heródoto.

Si descartamos hipótesis extravagantes, carentes de fundamento científico sólido, que apelan a entidades no humanas, la explicación tiene que ser relativamente sencilla, pues no sólo tropezamos con el arcano inescrutable de la Gran Pirámide, sino con el problema de entender cómo, en pocas décadas, la civilización egipcia logró erigir varias pirámides de colosales dimensiones. Tan sólo el corte de los bloques de piedra extraídos de las canteras de Giza demanda una destreza inaudita; el trabajo de los canteros habría

exigido la introducción de vigorosas cuñas de madera que, humedecidas y consecuentemente hinchadas, ayudarían a quebrar la recia roca de la que se extraían los bloques de piedra.

Por desgracia, las fuentes egipcias son sumamente parcas a la hora de brindarnos testimonios sobre el transporte y la colocación de las gigantescas moles de piedra que durante casi tres mil años levantaron a lo largo y ancho del valle del Nilo, seguramente porque para ellos se tratase de una tarea tan evidente e indigna de remembranza como lo son para nosotros las técnicas de ingeniería que empleamos en la construcción de imponentes presas, túneles estremecedores y colosales rascacielos. Es legítimo suponer que una aguda mezcla de tecnología rudimentaria, vasta fuerza humana y considerables dosis de ingenio basta para explicar cómo lograron los egipcios erigir semejantes maravillas arquitectónicas.

En el Deir el-Berscha, en la mastaba que acoge la tumba de Djehutihotep, nomarca de Hermópolis Magna en tiempos del Reino Medio y coetáneo de los más insignes faraones de la XII dinastía, se encontró una interesante representación pictórica que arroja valiosa luz en torno al misterio del traslado de inmensas cantidades de piedra. Copiada por Ippolito Rosellini en 1832 (la tumba había sido descubierta en 1817), en ella observamos hileras de ciento setenta y dos hombres cuidadosamente organizados que, anudados a cuerdas, arrastran una estatua de tamaño medio sostenida sobre un trineo. El desplazamiento del coloso, cuyo peso se ha calculado en aproximadamente sesenta toneladas y cuya altura rozaría los siete metros, se ve facilitado gracias a obreros que vierten agua delante de la estatua, para así deslizar adecuadamente la estructura.

Cabe esperar que descubrimientos como los recientemente realizados por Pierre Tallet, responsable del hallazgo de papiros que ofrecen pistas sobre cómo se transportaban bloques de una a otra parte de Egipto a través del Nilo, esclarezcan uno de los enigmas más fascinantes de esta inagotable civilización.

Contra lo que a veces se sostiene, es altamente dudoso que los trabajos fueran efectuados por esclavos. Si bien es cierto que historiador de Halicarnaso menciona la presencia de esclavos en la erección de las pirámides, lo plausible es que los constructores de estos monumentos fuesen trabajadores. Las evidencias arqueológicas sugieren, por el contrario, que el propio campesinado egipcio, cuyas labores agrícolas se veían entorpecidas por la crecida del Nilo, aprovechaba estos meses para consagrarse en cuerpo y alma a su rey a cambio de un salario ciertamente exiguo, consistente, según Heródoto, en unas pocas raciones de rábanos, cebollas y ajos. Una remuneración ínfima, pero la época sobre la que hablamos, la de mediados del tercer milenio a.C., era sumamente pobre, como pobre ha sido la humanidad hasta tiempos muy recientes y extremadamente ardua ha sido la existencia del humano medio; la fortuna la acaparaban unas cuantas familias, y la gloria, el decoro y el bienestar se reservaban para los privilegiados que integraban la realeza, la nobleza y el clero, así como para los dioses, receptores de copiosas riquezas que buscaban ganar su beneplácito.

Es innegable, en cualquier caso, que en prácticamente todas las etapas de la civilización egipcia existieron esclavos, pero en su mayoría eran cautivos y prisioneros de guerra nubios, libios, sirios..., encomendados a un amo y condenados a servirle sumisamente, quizás de por vida. Cuál fue su importancia real en el desarrollo de la economía egipcia y, sobre todo, en la forja de su magnificencia arquitectónica es una

cuestión abierta, para cuya resolución será necesario rasgar el velo de nuevas fuentes documentales. En particular, aún permanece sujeto a debate el significado preciso del término egipcio "*hm*" (*hmt* en femenino), así como del colectivo *mrt*:



También son ambiguos otros sustantivos como *bak*, que hacen referencia al trabajo:



¿Hemos de traducirlo por siervo?, ¿por esclavo?, ¿por operario?, ¿por una confusa mezcla de estas tres acepciones?

Terminada hacia el año 2570 a.C., se ha sugerido que el arquitecto de este milagro de la arquitectura universal fue Hemiunu, visir emparentado con la familia real. Sin embargo, algunos autores estiman que únicamente fue un gran capataz de obras, sin alcanzar la categoría de arquitecto propiamente dicho, rol que habría recaído en el príncipe Anjaf. El hermoso revestimiento calizo que con toda seguridad recubrió la pirámide se perdió durante una serie de desafortunados sucesos, sobre todo a causa del terremoto que asoló la región en el siglo XIV. Los restos de caliza fueron utilizados por los gobernantes islámicos para embellecer la ciudad de El Cairo (en árabe القاهرة, “la victoriosa”), urbe que había sido fundada en el año 969 por los fatimíes como capital de su flamante califato chií.

El reinado de Jufu tuvo que estar enfocado casi por entero a la construcción de su pirámide, sin duda un honor excesivo para un mero hombre, aunque se considerase a sí mismo un dios viviente, el sol de Egipto, la encarnación de eternas fuerzas creadoras.

El sucesor de Jufu fue su hijo Djedefra. Para legitimarse frente a otros pretendientes, habría contraído matrimonio con, entre otras mujeres, su hermanastra Heteferes II (práctica muy habitual entre los miembros de las dinastías egipcias, donde se toleraba la vulneración del tabú del incesto en aras del mantenimiento de la dinastía). Es de destacar que su nombre incluya una referencia al dios Ra, cuya importancia no haría sino aumentar en los restantes monarcas de la IV dinastía y en otros tantos de la V. Este hecho evoca también el creciente poder de los sacerdotes de Heliópolis.

La pirámide de Djedefra, ubicada en Abu Roash, es la más septentrional de Egipto, pero se encuentra prácticamente destruida.

Djedefra fue sucedido por el también hijo de Keops Jafra (“Ra ha aparecido”: el Kefrén de los griegos), inmortalizado en una sublime estatua sedente de diorita que se conserva en el Museo Egipcio de El Cairo.

Jafra ordenó construir la segunda de las grandes pirámides de Egipto. Las dimensiones son casi tan fastuosas como las de la Gran Pirámide: 143 metros de altura, 215 metros en cada lado de la base, un ángulo de inclinación de 53 grados y un volumen de aproximadamente dos millones de metros cúbicos.

El deterioro experimentado por la Gran Pirámide, que a lo largo de cuarenta y cinco siglos ha sufrido toda clase de vicisitudes naturales e históricas, ha propiciado que, en la actualidad, la pirámide de Kefrén posea una altura superior a la del monumento erigido por su padre. Además, el piramidión, la cúspide de la pirámide, imbuida de profundas connotaciones simbólicas, preserva parte del revestimiento calizo que hubo de dotar al monumento de una brillantez y una hermosura excelsas.

A Jafra se atribuyen también otras importantes construcciones en el complejo funerario de Giza. Entre ellas destacan el Templo del Valle y, por supuesto, la Gran Esfinge de Giza, obra enigmática como ninguna, perenne icono de astucia e inteligencia que parece custodiar el recinto sagrado de Giza con celo inexpugnable desde hace milenios, y en cuyo rostro muchos han contemplado la efigie del propio monarca.

Poco conocemos sobre los avatares políticos que trenzaron el reinado de Jafra, más allá de la deslumbrante perfección que coronaron tanto la escultura egipcia como la técnica de construcción de pirámides. Los recursos dedicados a éstas y otras obras habrían sido tan desorbitados que, a partir de Jafra, ningún monarca osó emprender proyectos de semejante cariz. En lo sucesivo, una decadencia arquitectónica e incluso política parece imponerse y debilitar paulatinamente el ímpetu constructor que había aureolado a los primeros reyes de la IV dinastía.

Jafra habría sido sucedido en el trono por sus hermanastros Djedefhor y Baefra, pero los datos son sumamente confusos. No sabemos si, al menos en el primero de los casos, se trató de una corregerencia o de un escrupuloso reinado. Estaríamos, eso sí, ante gobiernos efímeros, por lo que el siguiente monarca destacable es Menkaura (“eterno como los Kas de Ra”), el Micerinos o Micerino de los griegos.

Posible hijo de Jafra, el cuadro que de él pincela Heródoto es enormemente favorable. El historiador griego lo retrata como un soberano magnánimo, quien se alejó del despotismo y la tiranía que habían practicado los grandes constructores, Jufu y Jafra.

El Museo de El Cairo conserva una de las creaciones escultóricas más eximias de la IV dinastía: la “Tríada de Micerino”, obra de casi un metro de altura en la que el monarca aparece flanqueado por la diosa Hathor, deidad nutricia del amor y de la alegría, así como por la diosa protectora del nomo de Cinópolis, ubicado en la parte septentrional del Alto Egipto.

Circundada por las pirámides de las reinas, la de Micerino palidece ante las pirámides edificadas por su padre y su abuelo: su altura es de sólo 64 metros, con una base de 104 x 106 metros, una pendiente de 51 grados y un volumen de aproximadamente un cuarto de millón de metros cúbicos.

Menkaura habría sido sucedido por su probable vástago Shepsekaf, quien, extrañamente, abandona la invocación a Ra en su nombre, práctica que continuará con Userkaf, primer monarca de la V dinastía. El reinado de Shepsekaf hubo de ser breve, y se encuentra envuelto en tinieblas. Es plausible que mantuviera algún tipo de conflicto con el clero de Ra y que privilegiara el culto al dios Ptah. Además, y a diferencia de sus antepasados, optó por retornar a la construcción de enterramientos en forma de mastaba. La suya, inmensa como mastaba pero minúscula en comparación con las pirámides de Giza, ha sido descubierta en la necrópolis de Saqqara. En cualquier caso, parece ser que, para honrar la memoria de su padre Menkaura, habría finalizado la construcción del complejo de pirámides iniciado por su antecesor en Giza.

No existe consenso entre los egiptólogos sobre quién fue el sucesor de Shepsekaf, si un oscuro monarca llamado Djedefptah o Userkaf, quien da inicio a la V dinastía.

LA MUERTE EN LA LITERATURA DE EGIPTO, MESOPOTAMIA Y CANAÁN²¹⁷

La preocupación por la muerte en *la civilización egipcia* constituye uno de los fenómenos religiosos más extraordinarios del mundo antiguo. Probablemente ninguna otra gran cultura de la época haya sentido un interés tan profundo por la muerte. La omnipresencia, en la práctica totalidad de las esferas de la vida egipcia, de la inquietud por el orbe de ultratumba no puede dejar de asombrar al estudioso contemporáneo. La muerte era, para los egipcios, una realidad vívida, de la que no cabía evasión, porque su existencia cotidiana, sus creencias más firmes, su idiosincrasia cultural... se hallaban, todas ellas, impregnadas de la honda convicción de que el individuo estaba destinado a persistir.

El optimismo egipcio ante la muerte, una excepción significativa entre las grandes civilizaciones del Creciente Fértil, no puede desligarse de las peculiares condiciones geográficas de esta bella tierra africana. El “don del Nilo”, según la famosa frase del historiador griego Heródoto, gozó siempre de unas inigualables características naturales, que lo proveían de excelentes cosechas, y protegían a Egipto de los invasores extranjeros; un oasis, en definitiva, en medio de un vasto desierto, que permitió preservar una identidad cultural estable durante milenios²¹⁸.

La antropología de los antiguos egipcios era sumamente compleja. Digamos, de manera sucinta, que para este pueblo el ser humano poseía elementos corpóreos e incorpóreos, y se encontraba animado por distintas potencias espirituales. Entre ellas destaca el *ba*, término susceptible de traducirse como “alma” o *alter ego*. Según una obra muy significativa de la literatura egipcia, el *Diálogo de un hombre con su ba*, el *ba* abandona el cuerpo del difunto cuando éste fenecce (de ahí la importancia del ritual de la apertura de la boca). Otra noción no menos relevante para la comprensión de la concepción egipcia del hombre es la de *ka*: “el *ka* puede ser la manifestación de los diferentes rasgos del carácter de la persona”²¹⁹, a modo de fuerza vital. Tras el fallecimiento, el *ka* escapa del cadáver, y un anhelo fundamental que albergaba todo egipcio era obtener la unión entre su *ba* y su *ka*, para coronar un estado denominado *aj* (categoría que suele asimilarse a la de “espíritu”), esto es, la reunificación final de todas sus energías interiores. Cuando el difunto se transformara en *aj*, en unidad integradora de lo diverso, de lo que antes subsistía separadamente, resucitaría, esto es, accedería a la vida eterna.

La imagen egipcia del ser humano y de la naturaleza es, en expresión del egiptólogo y filósofo alemán Jan Assmann, profesor emérito en la Universidad de Heidelberg, más “paradójica que conjuntiva”²²⁰. La antropología egipcia no entiende al ser humano como una unidad, sino como un agregado de factores corpóreos y anímicos. Algo similar ocurre con su visión del universo. No existe una idea nítida de “cosmos”, como un todo

²¹⁷ Extraído de *El pensamiento de la apocalíptica judía* (Trotta, 2013), 82-89.

²¹⁸ Sobre Heródoto, el “padre de la historia”, y sus viajes por el Cercano Oriente, véase E.J. Bakker – I.J.F. de Jong – H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*.

²¹⁹ O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *L’Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, 25.

²²⁰ J. Assmann, *Tod und Jenseit im Alten Ägypten*, 35.

indivisible que abarque lo telúrico y lo sideral, sino de la dicotomía fundamental entre la tierra y el cielo²²¹. Egipto, como nación, no se erige en unidad, sino en la suma de “Dos Tierras” (*tawy*), el Alto y el Bajo Egipto. El cuerpo humano tampoco es pensado como una realidad unitaria u orgánico-funcional, sino más bien como una conectividad, en la que el corazón actúa como punto neurálgico de lo somático y de lo psíquico²²².

Para los egipcios, la conquista de la vida eterna exigía del concurso de los elementos corpóreos y anímicos. Era necesario preservar el cuerpo, tarea para la cual se tomaban todas las precauciones al alcance²²³. Se cuidaba así, con excepcional esmero, el proceso de momificación, cuya pericia aumentó prodigiosamente con el paso del tiempo (por ejemplo, llegaron a extraer el cerebro a través de los orificios de la nariz sin romper el tabique nasal). El deseo vehemente de proteger el cuerpo subyace también a la obsesión por recuperar los cadáveres de quienes perecían accidentalmente o asesinados. Verse desprovisto de un organismo, del componente físico del individuo, hacía peligrar seriamente (si no anulaba por completo) todo viso de disfrute del bien por el que con mayor denuedo suspiraba la mente de un egipcio, una existencia ultraterrena dichosa: “sin el cuerpo, el muerto estaba condenado a la no-existencia, y por tanto a la perdición”²²⁴.

En el antiguo Egipto, la muerte no se concebía como un fin absoluto e irrevocable, como una especie de tránsito hacia un Sheol etéreo en el que se diluiría inexorablemente la individualidad. El óbito consistía más bien en un viaje a otro tipo de vida. El difunto se ausentaba del mundo presente no porque hubiese sucumbido irreversiblemente, sino porque pervivía, y es por ello que se hallaba capacitado para jalonar un estado de subsistencia distinto, que contrastaba con la experiencia terrena.

El ingreso en el más allá suponía una auténtica “puerta angosta”, dificultad que fomentó el surgimiento de un extenso *corpus* literario, el cual había de brindar al difunto un valioso auxilio en su arduo vagar por las sendas del más allá. Durante el Reino Antiguo, este conjunto de textos cristalizó en los *Textos de las Pirámides*, en el Reino Medio (período de notable efervescencia cultural), en los *Textos de los Sarcófagos*, y en el Reino Nuevo se condensó en *El Libro de los Muertos*, semejante a un viático surtido de las prescripciones convenientes (de hecho, se situaba junto a la momia)²²⁵. Se conocen tres grandes géneros en la literatura funeraria del antiguo Egipto: fórmulas protectoras, textos rituales (como los relativos a la ceremonia de la apertura de la boca) e invocaciones personales: “el objetivo último de toda la literatura funeraria egipcia es en consecuencia el de asegurar la reunificación del *ba* con su *ka* a fin de acceder a la nueva vida en tanto que *aj*”²²⁶.

²²¹ Esta carencia de una perspectiva sintética, unificadora de ambas esferas, se atisba también –aun en un contexto dispar– en otras culturas antiguas (como la israelita), en cuyas sagradas escrituras se insiste, constantemente, en el binomio integrado por “cielos y tierra”. Por otra parte, no podemos olvidar que filósofos griegos como Aristóteles atribuían al orbe sideral unos principios físicos distintos de los que imperaban en el mundo sublunar: diferentes leyes regían en uno y otro ámbito. La incorruptibilidad del firmamento supralunar contrastaba vívidamente, para el Estagirita, con la mutabilidad del cosmos sublunar, tal y como establece en, entre otras obras, *Acerca de la Generación y de la Corrupción*, la *Física* o el *Tratado del Cielo*.

²²² O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, 25.

²²³ *Op. cit.*, 26.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Op. cit.*, 29.

²²⁶ *Op. cit.*, 30.

La civilización egipcia logró conservar los rasgos principales de su identidad a lo largo de un dilatadísimo curso de tiempo que cubre varios milenios, fenómeno éste del todo singular en la historia de la humanidad. Pese a las circunstancias históricas tan dispares que existen entre, por ejemplo, el Reino Antiguo y el Nuevo, la civilización egipcia persistió, con una idiosincrasia bien definida, desde la unificación del Alto y Bajo Egipto a finales del cuarto milenio a.C. hasta su definitiva absorción por el Imperio Romano. Sin embargo, las concepciones religiosas, y en particular las que conciernen al más allá, experimentaron una interesante evolución.

Durante el Reino Antiguo, las ideas sobre la vida futura tenían como epicentro la figura del monarca: el afán colectivo se volcaba en propiciar el acceso del faraón a la vida eterna, pues era a través de él como los restantes hombres y mujeres penetrarían en el arcano más allá. El soberano se comportaba como una especie de mediador universal entre los dioses y el género humano, y de ahí la importancia de otorgarle la más augusta e imponente de las tumbas, aun en la forma de monumentos tan colosales como las pirámides. Con la crisis del Reino Antiguo, que desembocó en el denominado I Período Intermedio, disminuyó la fe en un orden cósmico preestablecido y custodiado por el faraón. Creció, así, la conciencia de la responsabilidad individual. Por imperfecta que resulte la analogía, un proceso similar aconteció en la historia de Israel después de la desaparición de la monarquía y, sobre todo, con la amarga (pero teológicamente fecundísima) experiencia del destierro en Babilonia²²⁷. La falta de confianza en instituciones consideradas, hasta entonces, como quintaesenciales para el pueblo favoreció, paulatinamente, la adquisición de una conciencia religiosa en la que primaba el interés por el destino de cada sujeto, cuyo horizonte no podía disolverse ya en el de la nación. En el caso de Egipto, el convulso final del Reino Antiguo marcó también el de la ideología regia, la cual reservaba en exclusiva al monarca el carácter de Osiris (dios de la resurrección y de la fertilidad). Desde ese instante, el faraón no monopolizará ya la condición de “el Osiris”, por lo que se asiste “a la democratización del más allá”²²⁸.

Los egipcios creían firmemente en un juicio *post-mortem*. El difunto sería guiado por Anubis, el dios con cabeza de chacal, ante un tribunal presidido por Osiris junto a cuarenta y dos deidades. Su corazón se ponderaría frente a la pluma de la verdad, *Maat*. Posteriormente tendría lugar la confesión ante el escriba de los dioses, Thot, en la que el compareciente negaría haber cometido determinadas acciones malas. Si cuanto pronunciaban sus labios respondía a la verdad, la balanza alcanzaría un equilibrio, una armonía; de lo contrario, el peso del corazón excedería el de la pluma de la justicia, gravoso reflejo de que la iniquidad había prevalecido en su vida terrena. Thot redactaría la sentencia final, y el difunto sería conducido ante Osiris por el dios Horus. Una sentencia favorable conllevaría, para los egipcios, el ingreso en un más allá colmado de plenitud, rebosante de dones y de felicidad; una condena, el alejamiento definitivo de una vida venturosa e ilimitada.

El problema para comprender cabalmente cómo concebían los egipcios la vida de ultratumba estriba en el desacuerdo que exhiben las diferentes teologías. La existencia

²²⁷ Este aspecto es visible, por ejemplo, en la obra de los profetas Jeremías y Ezequiel. Remitimos a J. Mol, *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*.

²²⁸ O. Mainville-D. Marguerot (eds), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, 31.

eterna se interpretaba, en la mayoría de los casos, como una resurrección espiritual²²⁹, si bien en determinadas elaboraciones teológicas se asemejaba más a una reanimación corporal. Hemos de tener en cuenta que nunca despuntaron ni una protología ni una escatología completamente sistematizadas en el seno de la religión egipcia. La existencia de diversas cosmogonías (o relatos mitológicos sobre la creación del mundo), como las de Heliópolis, Hermópolis o Menfis, ofrece una buena prueba de esta profusión de doctrinas.

La teología heliopolitana, de cadencia “espiritualista”, sostenía que el rey difunto se transfiguraría en una estrella, la cual, insertada en el cuerpo de Nut (diosa del cielo), acompañaría a Ra, el dios Sol, en su barca sideral. El motivo de la inmortalidad astral, que reaparece con nitidez en la cultura griega y en la apocalíptica judía (en Dn 12,3 se concibe como un premio para el justo), entra en consonancia con la supremacía del culto al Sol que caracteriza la teología de Heliópolis. La teología de matriz osiriana se interesa más por el destino del cuerpo. Tal y como narra un célebre mito egipcio, el dios Seth engañó letalmente a su hermano Osiris. Lo encerró en un sarcófago, y diseccionó su cuerpo en multitud de fragmentos que esparció a lo largo y ancho de Egipto. Isis, la esposa de Osiris, los buscó con desvelo y logró, finalmente, recomponerlos para así reanimar a su marido. Esta resucitación corporal de Osiris sería muy similar a la que habría de experimentar el difunto.

Como explica Klaas Spronk²³⁰, la plausibilidad de que la creencia judía en la resurrección de los muertos emergiera como resultado de un préstamo egipcio es enormemente limitada²³¹. Semejante hipótesis se enfrenta a graves incoherencias cronológicas. Cuando amanece la apocalíptica judía, en torno al siglo III a.C., la civilización egipcia se encuentra en franca decadencia cultural. Su influjo sobre los países del entorno es más bien escaso. No se explica por qué, de haberse estampado la huella de la fe egipcia en la resurrección en la esperanza pareja albergada por la apocalíptica judía, ello no acaeció con anterioridad, cuando las naciones circundantes se habrían mostrado más susceptibles de asimilar concepciones que procedieran del valle del Nilo.

Por otra parte, y más relevante aún a efectos del estudio comparativo de las religiones de la antigüedad, en Egipto el juicio de los muertos (descrito en obras como el *Libro de los Muertos*) no se relaciona con la idea de una consumación de la historia. La cosmovisión latente es radicalmente distinta. En Egipto, la historia se representa según

²²⁹ Cf. *op. cit.*, 32.

²³⁰ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 55-57.

²³¹ Ya F. Nötscher, en su obra *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben* (1926), rechazaba esta hipótesis, al igual que J. Leipoldt en *Der Tod bei Griechen und Juden* (1942). Sin embargo, en su trabajo “Überwindung und Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und reden dem Auferstehungsglauben”, U. Kellerman se inclinó por el sustrato egipcio de la fe judía en la resurrección de los muertos. Se basó, para ello, en los elementos simbólicos que rodean la exposición bíblica de esta creencia, como la identificación entre los muertos y las estrellas, presente en el antiguo Egipto y en textos veterotestamentarios (Is 26,19, Dn 12,3). Por lo demás, el influjo egipcio en la religión de Israel no sería nada extraño, porque en el Templo de Jerusalén se usaba la flor de loto (cf. I Re 6, 18.29; 32,34-35), típicamente egipcia. El interrogante se refiere, en cualquier caso, a determinar si cabe hablar de influjos puntuales (algo no siempre fácil, pues es lícito sospechar que la reiteración de ciertas simbologías sea meramente casual) de la civilización egipcia en Israel o si, por el contrario, resulta legítimo extender la impronta de esta cultura a dimensiones fundamentales de la escatología resurreccionista del II Templo, opción, esta última, que se antoja del todo implausible.

los cánones de la continuidad cíclica de la vida: el nacimiento, la muerte y la regeneración (en analogía con el Sol, que brota, fenece y resurge diariamente sobre la faz de la Tierra; fenómeno que, en clave mitológica, se interpretaba, en tiempos del Reino Nuevo, como un viaje cotidiano protagonizado por Amón-Ra), y no desde las categorías de linealidad e irreversibilidad que prevalecerán en el pensamiento profético tardío y en la literatura apocalíptica. La cultura egipcia no desarrolló una teología de la historia, sino una hermenéutica del mundo y del ser humano que gravitaba en torno a “equilibrios” entre las diferentes fuerzas cósmicas. La religión judía, en cambio, y con especial intensidad la apocalíptica, sí adquirió una conciencia profunda del desarrollo histórico y de la orientación del universo y de la humanidad hacia un *ésjaton*. La resurrección se encuadra dentro del encaminamiento de la entera realidad hacia ese *ésjaton*. Toda comparación entre doctrinas egipcias y judías ha de tomarse, por tanto, con suma cautela. La divergencia sustancial entre una perspectiva cosmológica (que subsume la historia en los ciclos naturales) y un enfoque “histórico” disuade de atribuir la esperanza apocalíptica en la resurrección final de los muertos a una impronta egipcia²³².

En el caso de *Mesopotamia*, las evidencias arqueológicas y literarias señalan que la muerte no era objeto de tanta y de tan honda inquietud como en Egipto. Si para los egipcios, sobre todo después del Reino Antiguo, en cada individuo moraba una capacidad intrínseca para conquistar la inmortalidad, en las grandes religiones mesopotámicas la victoria sobre el óbito constituía un pingüe privilegio de los dioses. La naturaleza humana, al contrario que en Egipto, no estaba destinada a participar de una vida inmortal. Los hombres habían sido creados para servir a unas deidades que, tras la revuelta de los Igigi contra los Anunnaki (relatada por el poema de *Enuma Elish*), se habían visto obligadas a disponer de súbditos abnegados, que no disputasen su supremacía²³³. La muerte podía afectar a los dioses. Ishtar, según se narra en el “Descenso de Ishtar a los infiernos”, se aventuró a penetrar en el temido infierno, pero acabó desposeída de todos sus bienes terrestres. Sólo gracias a la intervención de Ea logró ser reanimada y rescatada del inframundo.

Pese a que la temática de la muerte no inundó la religiosidad mesopotámica (como sí sucedió en Egipto), algunas de las obras clave de la literatura de esta región del Oriente Próximo constatan que esta cuestión tampoco se ausentó del todo. De hecho, la epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk, redactada en acadio, constituye un paradigma literario y religioso de la búsqueda humana de la inmortalidad. Gilgamesh se propone encontrar a Utnapishtim, quien había recibido el don de la vida eterna. Gilgamesh anhela que Utnapishtim le revele el secreto de la inmortalidad, pero lo único que obtiene es una confirmación de la inevitabilidad del óbito para el ser humano. Los dioses se han arrogado la dicha de una existencia sin término, y no se prestan a compartirla. Los muertos, eso sí, pueden reaparecer entre los vivos (*awilu*) como mortales, pero ningún destino glorioso les ha sido deparado²³⁴.

El horizonte religioso de las grandes culturas mesopotámicas se encuentra muy alejado, por tanto, de las inquietudes de la apocalíptica judía. Sin embargo, se ha propuesto un posible influjo de una civilización circundante a la israelita en la creencia

²³² Tal y como explica K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 55-57.

²³³ Véase O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, 36.

²³⁴ *Op. cit.*, 40.

del judaísmo tardío en la resurrección: el que dimana de *Ugarit*. De este pueblo nos ha llegado una extraordinaria abundancia documental, gracias al desciframiento de su escritura y al hallazgo de numerosas tablillas a lo largo del siglo XX. En Ugarit, escribe Spronk, “hay algunas indicaciones de ofrendas repetidas a los muertos”²³⁵, como por ejemplo libaciones para entregar agua a los difuntos. Sin embargo, y como señala este autor, tales testimonios no demuestran que en Ugarit se abrazase la esperanza en una vida *post-mortem*²³⁶.

En algunos textos ugaríticos (KTU 1.17:VI.23-38), parece albergarse la creencia en una vida inmortal: “Y la virgen Anat contestó: -pide vida, héroe Aqhot, pide vida y te la daré, inmortalidad y te la concederé”. La diosa Anat actúa como intermediaria entre el reino de los vivos y el de los muertos en KTU 1.161:18-19, por lo que la promesa de inmortalidad que contiene el himno que acabamos de citar se referiría, a juicio de Spronk, a cosechar su favor, para así devenir en partícipes del eterno ciclo de la vida. El texto ugarítico emplea la palabra *blmt*, “no-muerte” o “inmortalidad”.

El problema fundamental asociado a una hipotética relación entre las concepciones de ultratumba de Ugarit y la escatología del judaísmo del II Templo es nítido: al igual que en Mesopotamia, en este pueblo de la actual Siria sólo los dioses gozaban de inmortalidad, aunque se creía (doctrina común a varias religiones de la zona) que el difunto podría incorporarse al Sol poniente. Más importante aún, no existía un concepto de historia lineal encaminada hacia una consumación, hacia un cumplimiento final, como sí despuntó en la escatología zoroastriana y en los grandes textos de la apocalíptica judía. La resurrección del dios Baal consistía en una mera revivificación temporal, asociada a la celebración del festival del año nuevo. No se vinculaba, por tanto, a la historia, sino a la regeneración que acontece en la colorida esfera de la naturaleza²³⁷.

²³⁵ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 143.

²³⁶ *Op. cit.*, 149. Spronk cita los siguientes textos de Ugarit: KTU 1.17:I.25-33, I.42-52, II.1-8.16-23, referentes a la historia del rey Daniel y de su hijo Aqhat.

²³⁷ *Op. cit.*, 154.

MUERTE E HISTORIA EN EL HELENISMO Y EL ZOROASTRISMO²³⁸

Grecia ofrece otra gran cosmovisión religiosa y cultural apta para haber influido, de modo determinante, en la creencia judía en la resurrección de los muertos. Pero, en palabras de Spronk, “puede concluirse que la comparación con las concepciones griegas de la vida futura no parece muy fructífera cuando se refiere al estudio de las concepciones israelitas antiguas de la vida futura beatífica. Sólo para aquellos investigadores que asuman la existencia de un culto israelita antiguo a los muertos puede resultar interesante prestar atención al bien conocido culto griego a los héroes”²³⁹.

Lo anterior también se aplica al influjo del helenismo: las menciones de la resurrección presentes en algunos textos platónicos (por ejemplo, en *República* 10, 614bss., en la narración del mito de Er) o en las hazañas de Asclepio (reseñadas por Plinio, *Historia Natural* 7, 124) se encuentran desligadas de un marco hermenéutico que las englobe en una visión más “trascendentalista” del mundo, de la historia y de la escatología. Constituyen, por así decirlo, referencias ocasionales, por lo que su influjo sobre la mentalidad judía habría sido sumamente restringido. Ello no impediría, sin embargo, que los escritores apocalípticos hubiesen adoptado determinados elementos de la mitología griega en la formulación de sus concepciones escatológicas.

La temática de la inmortalidad astral aparece ya en autores del mundo clásico como Pitágoras, Platón (cf. *Timeo* 41d/e), Aristófanes (cf. *Pax* 832ss.) y Antípatro de Sidón (170-100 a.C.)²⁴⁰. Este último, director de una escuela de poesía griega en Tiro, escribe, en su *Anthologia Graeca* (7, 748): “benditos por siempre a los que Heracles eleva al espacioso mundo de las nubes celestes”. Tal simbolismo (análogo al del Libro de Daniel) contrasta con la idea tradicional israelita que negaba (al menos retóricamente) la posibilidad de que los espíritus de los hombres se elevasen hasta las alturas insondables, donde mora lo divino²⁴¹: “¿quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues ésa es su paga. Pero ¿quién le guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él?” (Qo 3, 21-22). En I Henoc, por el contrario, la exaltación astral del justo se afirma claramente: “os juro, justos, que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del Grande y que vuestros nombres están escritos ante la gloria del Grande. Tened esperanza, pues, antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán” (I Henoc 104, 1-2).

²³⁸ Extraído de *El pensamiento de la apocalíptica judía* (Trotta, 2013), 90-99.

²³⁹ *Op. cit.*, 61.

²⁴⁰ Un estudio sistemático de la temática de la resurrección en la cultura griega, y en especial en el contexto de las tradiciones sobre figuras religiosas y mitológicas como Asclepio, Aquiles o Memnón, puede encontrarse en el artículo de D.O. Endsjo, “Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians”, 417-436. Para Endsjo, los griegos eran capaces de aceptar la resurrección de figuras individuales, pero siempre de modo excepcional, y nunca habrían admitido la creencia en una resurrección general de los muertos al final de los tiempos.

²⁴¹ De ahí que no pocos autores consideren que Qohelet reacciona contra la incipiente concepción apocalíptica sobre la revelación y el más allá. Véase P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, 206ss.

Para Hengel, el “espacio brillante para los espíritus de los justos”, en el contexto de la descripción “geográfica” del más allá que se elabora en ciertas partes del ciclo henóquico, podría ser el resultado de la influencia de concepciones mitológicas de la Grecia clásica, latentes ya en Homero (*Odisea* 10, 515; 24,11) y en la imaginería de los campos elíseos (tan relevante para el orfismo). Pero como también sostiene este erudito, en I Henoc se confunden, con frecuencia, nociones tan dispares como las de un alma separada del cuerpo (que denota la fe en la inmortalidad del espíritu frente a la corruptibilidad de la materia) y la de una resurrección espiritual (que afirma que la *psyche* del hombre fenece, para más tarde –en el futuro escatológico– volver a la vida, gracias al omnímodo poder de Dios). Ello invita a sospechar que “las consecuencias internas de esta creencia [la resurrección de los muertos] no han sido pensadas siempre con claridad”²⁴².

De hecho, en determinadas descripciones henóquicas de la escisión de los espíritus de sus cuerpos subyace una óptica bastante cercana a la idea de trasmigración de las almas (*metempsícosis*). La proximidad entre el simbolismo de pitagóricos y órficos y el que asume I Henoc se pone de relieve en motivos puntuales, como la estrecha relación entre el período de diez mil años de arrepentimiento que postulan estos movimientos religiosos de matriz griega (semejante a lo que Platón llama la “justa expiación” en *Fedro* 248e/249a) y la duración (equivalente) del castigo decretado contra las siete estrellas por no manifestarse en el tiempo oportuno. A ello se alude en I Henoc 18,16 y 21,6: “por tanto, es del todo evidente que la sabiduría apocalíptica hasídica no sólo tomó su temática sobre el destino del hombre después de la muerte de la mitología irania o babilónica, sino que también estuvo fuertemente influenciada por las concepciones órficas griegas del más allá”²⁴³. Los mediadores entre la mitología griega y la apocalíptica habrían sido los judíos de la Diáspora, especialmente los de Egipto²⁴⁴.

En cualquier caso, nos mantenemos en el ámbito de las representaciones particulares del más allá, en cuya esfera pudieron haberse producido influjos exógenos (como en tantos otros elementos de la religión judía). Lo que se echa en falta es un marco hermenéutico global, que permita encuadrar tales huellas de préstamos culturales dentro de una interpretación de Dios, del ser humano y de la historia convergente con la que desarrolló la apocalíptica judía. La impronta más relevante habría sido el espíritu cosmopolita y universalista auspiciado por el helenismo, el cual obligaba a relativizar la pertenencia a una u otra nación y a subrayar los vínculos profundos que ligaban a todos los seres humanos.

La asunción de una perspectiva de cadencia universalista por la apocalíptica no excluye que determinados aspectos clave de su cosmovisión se importaran desde culturas circundantes, como la irania o la helena. La presencia de influjos exógenos se percibe, con suma nitidez, en la tematización apocalíptica de la historia. Así, Hengel cree que en el capítulo séptimo del Libro de Daniel se palpa la rúbrica de categorías babilónicas, iranianas, sirias y fenicias²⁴⁵. Daniel utiliza abundantemente la técnica de los *vaticinia ex*

²⁴² M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 198.

²⁴³ *Op. cit.*, 201.

²⁴⁴ Cf. *op. cit.*, 202.

²⁴⁵ *Op. cit.*, 183. Véase también J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, 79.

*eventu*²⁴⁶, ya testimoniada en la *Crónica Demótica*, escrita en Egipto en el siglo IV a.C. Por otra parte, los textos apocalípticos de tinte político (que auguran catástrofes terribles y presagian la derrota de los poderes imperantes, en un clamor de protesta estentórea entonado por quienes padecen la opresión y la injusticia) constituyen un fenómeno habitual en el mundo clásico, como se comprueba en la abundancia de oráculos antirromanos en Asia Menor²⁴⁷.

El “internacionalismo” en la comprensión de la historia ocupa un lugar privilegiado en la cultura griega²⁴⁸. La consideración de la humanidad como un único género, vinculado por un común destino, representa una faceta destacada de la cosmovisión propiciada por el helenismo. En textos helenistas afloran vestigios de la idea de una sucesión inexorable de imperios (desde la óptica del ascenso y de la caída afectan, inevitablemente, todas las potestades terrenas), como la que comparece en el capítulo undécimo del Libro de Daniel. Ello lleva a Niskamen a pensar que existen “fuentes extranjeras detrás de este capítulo, principalmente griegas, pues sólo en la historiografía griega encontramos el tipo de material recogido en Dn 11”²⁴⁹.

Sin embargo, y tal y como subraya Hengel, subsiste una diferencia fundamental entre el acercamiento apocalíptico y la filosofía preponderante en el orbe clásico: la idea de linealidad del proceso histórico. A diferencia del helenismo, para la apocalíptica la historia posee un comienzo y un término, al ser creación y consumación de Dios²⁵⁰. En no pocos textos griegos se aprecia una tentativa de periodización de la historia (un ilustre ejemplo nos lo brinda el poeta Hesíodo en *Los Trabajos y los Días* 106-201), pero esta fragmentación del proceso temporal en “etapas” bien delimitadas no responde, por lo

²⁴⁶ Algunos autores han querido ver en el texto del apocalipsis de las setenta semanas, de Dn 9, 24-27, no tanto un vaticinio a partir del evento como un auténtico oráculo de insurrección, el cual tendría efectos en acontecimientos políticos posteriores. Así, A.J. Tomasino en “Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt”, 86-111, sostiene que la profecía de las setenta semanas de Dn 9,24-27 influyó decisivamente en la revuelta judía contra Roma del 66 al 74 d.C. El texto en cuestión dice: “Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para grabar el sello a los pecados, para expiar la iniquidad, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para unguir el santo de los santos. Entiende y comprende: desde el instante en que salió la orden de volver a construir Jerusalén, hasta un Príncipe Mesías, siete semanas y sesenta y dos semanas, plaza y foso serán reconstruidos, pero en la angustia de los tiempos. Y después de las sesenta y dos semanas, será suprimido un mesías –y... no será de él-; y destruirá la ciudad y el santuario un príncipe que vendrá. Su fin será en un cataclismo y, hasta el final, la guerra y los desastres decretados. Él concertará con muchos una firme alianza durante una semana; y durante la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la oblación, y en el ala del Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador”. Tomasino propone que el oráculo al que se refiere Josefo en determinados textos, el cual habría servido como catalizador de la revuelta, es precisamente el apocalipsis de las setenta semanas de Daniel, porque este historiador afirma explícitamente que la susodicha premonición se encontraba en las sagradas escrituras de Israel. Por otra parte, Dn 9,24-27 se habría empleado en círculos escatológicos con anterioridad al año 66 (cf. *op. cit.*, 97ss.).

²⁴⁷ Véase D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, 88.

²⁴⁸ Este internacionalismo se pone de manifiesto, por ejemplo, en la ausencia de menciones a la historia preexílica en Daniel, porque su preocupación no consiste tanto en la reivindicación del pasado de su pueblo como en la integración de la historia judía en un marco más universal: “Daniel, como Heródoto, está preocupado por la historia de su nación y por su lugar entre los reinos de este mundo” (P. Niskanen, *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, 125).

²⁴⁹ *Op. cit.*, 116.

²⁵⁰ *Op. cit.*, 186.

general, a una idea lineal, asociada a una teleología que vislumbre un final trascendente, sino que sucumbe a la fatalidad de unos ciclos que se reiteran irremediabilmente.

Frente a quienes atribuyen una mayor relevancia al influjo heleno en determinados motivos literarios y teológicos de la apocalíptica, una tendencia historiográfica pujante ha optado por conferir una primacía diáfana al sello zoroastriano sobre elementos clave de la cosmovisión apocalíptica, como la periodización de la historia y la escatología. En el zoroastrismo clásico, la historia no se contempla como una realidad abocada a una despiadada serie de ciclos perpetuos, sino que se erige en un proceso lineal. La hipótesis del influjo de las religiones iránicas (entre las que destaca el zoroastrismo) en la apocalíptica del II Templo ha disfrutado de una cálida acogida, ya desde el siglo XIX, y en especial en la época de predominio de la denominada “*Religionsgeschichtliche Schule*” (“escuela de la historia de las religiones”), durante el primer tercio del siglo XX, según la cual temáticas fundamentales para la idiosincrasia de movimientos judíos del II Templo (el mesianismo, la resurrección de los muertos...) representaban un préstamo cultural de origen iraní. La existencia de motivos comunes, como los viajes siderales de visionarios (quienes por penetrar en el orbe celestial, son capaces de revelar conocimientos sobrenaturales) y el dualismo escatológico (la existencia de un destino diferente para justos –el paraíso- e impíos –el infierno), ha despertado gran interés entre los eruditos, fascinación que se remonta ya a la antigüedad clásica (los casos de Teopompo y Plutarco serían los más significativos)²⁵¹.

El zoroastrismo constituye uno de los fenómenos más sobresalientes de la creatividad religiosa de los pueblos iraníes. Difícilmente se logrará una comprensión cabal de la historia de las ideas de la humanidad sin prestar la atención requerida a este credo y a algunas de sus doctrinas capitales, revestidas de un vigor teológico que no cesa de atraer a los investigadores contemporáneos. No sería, por tanto, de extrañar que, dada su influencia sobre la dinámica religiosa del Próximo Oriente, el zoroastrismo hubiese estampado su firma característica en no pocas dimensiones de la apocalíptica judía.

Sin embargo, y tal y como advierte el estudioso sueco del zoroastrismo Anders Hultgard, profesor emérito en la Universidad de Uppsala, tras casi dos siglos de examen pormenorizado de las posibles huellas persas en el judaísmo, en los que se han escrutado, casi *ad nauseam*, las fuentes disponibles, todavía hoy se discute la datación de muchos de los documentos aducidos como testimonios de préstamos culturales zoroastrianos en la apocalíptica de Israel. En palabras de Hultgard, “del Avesta no se puede recomponer ninguna tradición apocalíptica coherente que nos haya llegado a nosotros. No es hasta la Edad Media –es decir, el período islámico temprano [tras la victoria árabe del 651 d.C.]– que encontramos descripciones completas de la cosmogonía y de la escatología que nos permiten delinear una tradición apocalíptica coherente”²⁵². La mayor parte de los textos canónicos del zoroastrismo procede de época sasánida, entre los siglos III y VII d.C., o de la etapa islámica temprana. Bien es cierto, en cualquier caso, que estos escritos suelen apelar a una tradición autoritativa llamada *den* (“religión”), *agahih* (“el conocimiento”), *zand* (“el comentario de textos sagrados”), y *abestag* (“Avesta”). De hecho, numerosos

²⁵¹ Véase A. Hultgard, “Persian Apocalypticism”, 79. Remitimos también a A. Hultgard, “Theologie im Alten Iran”, 75-91.

²⁵² A. Hultgard, “Persian Apocalypticism”, 39-40.

pasajes de índole escatológica vienen introducidos por fórmulas que aluden a una revelación legitimada, para así remitirse a tiempos antiguos.

Para la escatología cobra especial relevancia el *Bahman Yasht*, o *Zand i Wahuman Yasn*, una compilación secundaria de materiales de origen diverso y el único texto que cabe considerar un escrito apocalíptico independiente (los demás no son sino fragmentos insertados en composiciones de mayor envergadura)²⁵³. Parece justificado conjeturar que diversas creencias básicas se remontan, al menos, a época aqueménida: “la escatología, tanto individual como universal, está fuertemente integrada desde el principio en la cosmovisión irania”²⁵⁴, y “la escatología ocupa una parte muy importante de las enseñanzas de Zaratustra y en la religión persa posterior”²⁵⁵.

El zoroastrismo concibe dos entidades opuestas que copan la esfera de lo divino: Ohrmazd (en avestano “Ahura Mazda”), poseedor de la luz y del bien, y Ahreman (en avestano “Angra Mainyu”), señor de la oscuridad. En su omnisciencia, Ohrmazd conoce que el espíritu negativo lo atacará tarde o temprano, pues codicia usurpar su luz. Es por ello por lo que crea el universo, dispuesto como gigantesco campo de batalla en el que habrá de resolverse el conflicto inveterado que enfrenta a los coprincipios, el bien y el mal. Ahreman, en reacción, establece una “contra-creación” malévolamente poblada de demonios destructivos. Todo lo bueno dimana de Ohrmazd, mientras que cuanto de malo brota en la Tierra ha de atribuírsele a Ahreman. Este férreo dualismo, que impregna la mentalidad zoroastriana clásica, considera que en la historia acontece una lucha sin cuartel entre una beatífica luminosidad y una diabólica negrura. Las victorias parciales de unas u otras fuerzas están destinadas a experimentar una resolución definitiva, que sólo acaecerá al final de los tiempos. Sin embargo, Ohrmazd, en virtud de su infinita y premonitoria sabiduría, es capaz de anticipar su triunfo escatológico. Ohrmazd y Ahreman comparten la soberanía sobre el cosmos de manera únicamente temporal, porque la convivencia de dos potestades antagónicas dotadas, teóricamente, de análogo poder no detenta la última palabra sobre el porvenir del mundo: el bien coronará la cima de la historia.

Este mito divide la historia en tres períodos, cada uno de los cuales consta de tres mil años. En el primero surge la creación en estado de luz y de limpieza; en el segundo se produce una mixtura entre la luz y la oscuridad; en el tercero tiene lugar la conclusión de la historia, la resurrección de los muertos y el regreso del mundo a su pureza prístina²⁵⁶. Esta última etapa se subdivide, a su vez, en tres milenios distintos. Al final de cada uno de ellos sobrevienen grandes tribulaciones que presagian el advenimiento de un nuevo salvador. Aunque en muchos textos prevalece una visión “progresiva”, en la que se respira un viento optimista sobre el encaminamiento de la historia hacia una culminación, hacia un triunfo del bien, escritos como el *Bahman Yasht* postulan una decadencia inexorable desde la aparición de Zoroastro (la edad dorada de la humanidad), aspecto éste que

²⁵³ *Op. cit.*, 43.

²⁵⁴ *Op. cit.*, 76.

²⁵⁵ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 125.

²⁵⁶ Véase A. Hultgard, “Persian Apocalypticism”, 47. Si se incluye el estado inicial de la creación en su forma espiritual (llamado *Menga*), la historia posee doce mil años, no nueve mil, estructurados en cuatro períodos, en lugar de en tres. Sin embargo, en la tradición pahlavi, tal y como señala Hultgard, la historia empieza con la creación del mundo en su manifestación material (*getig*).

muestra interesantes paralelismos con el fatalismo preponderante en culturas como la griega y la india²⁵⁷.

El relato de la confrontación final entre el bien y el mal se inspira, en los principales textos del zoroastrismo clásico, en la convicción profunda de que Ahreman sucumbirá, heroicamente debelado, ante las fuerzas del bien. El mal se erradicará definitivamente, y “restaurará el mundo” (*frasgird* en pahlavi); fenómeno acompañado de una resurrección general de los muertos (*ristaxez* en pahlavi), la cual consistirá en la reunión de los componentes físicos de la persona dispersos por la vastedad de la naturaleza. Después de la resurrección universal, las almas de los justos se incorporarán al paraíso (*garodman* en pahlavi), mientras que los espíritus impíos acudirán al infierno (*dusox*). En determinados escritos se sostiene la posibilidad de que las almas malas sean purificadas tras la restauración (doctrina que guarda una cierta analogía con la *apocatástasis* del teólogo cristiano Orígenes de Alejandría²⁵⁸, y una estrecha similitud con el purgatorio católico), por lo que su castigo será sólo temporal, tal que el entero género humano alcanzará, finalmente, la inmortalidad por la que tantos suspiran con desvelo. Todos los hombres y mujeres comulgarán, así, con el bien divino, y esta participación de la dicha celestial durará por siempre.

Las semejanzas con la apocalíptica judía resultan insoslayables. Tanto en el zoroastrismo como en la apocalíptica de Israel existe una fragmentación de la historia en períodos, segmentación motivada por la idea de fondo de que irrumpirá una consumación escatológica de todos los tiempos. Además, en sus textos más importantes nos topamos con relatos de viajes fantásticos, protagonizados por visionarios celestes que penetran en las arcanas esferas del orbe sideral. Ambos movimientos comparten también la creencia en recompensas y penas individuales, la fe en la resurrección de los muertos y la esperanza en una renovación del mundo.

Impera un estricto dualismo escatológico tanto en el zoroastrismo como en la apocalíptica, aunque en este aspecto sea preciso notar que la segunda no equipara, en majestad y soberanía, las fuerzas del bien con las del mal. El monoteísmo teocéntrico, hondamente enraizado en el profetismo de Israel, persiste en la apocalíptica, y nunca capitula ante un dualismo extremo, que conciba la existencia de dos coprincipios, investidos de idéntico poder. Aunque muchos textos apocalípticos exhiben un agrio pesimismo con respecto a la situación actual del mundo, y conceden un papel relevante a figuras demoníacas, como Belial o Satán (en las que también resplandece el influjo persa), nunca sitúan el bien y el mal en un plano de igualdad ontológica. Para la apocalíptica, el mal es inherente al mundo, pero no ostenta la misma categoría que el bien, áureo fruto de Dios. No sobreviene una etapa de “coregencia” entre el bien y el mal en la historia de la creación: el señorío de Dios sobre el universo es absoluto e indisputable. Las diferencias entre el zoroastrismo y la apocalíptica judía alcanzan también el terreno ritual: en Persia, a diferencia de la práctica habitual en Israel, no se enterraba a los muertos, sino que los

²⁵⁷ Se conservan testimonios de este esquema de decadencia en Hesíodo (*Los Trabajos y los Días* 109-201) y en el *Mahabharata* III, 186-189 (véase S. Demetrian (ed.), *El Mahabharata: Contado según la Tradición Oral*).

²⁵⁸ Para una introducción a la teología de Orígenes y al papel que la doctrina de la apocatástasis desempeña en su pensamiento, véase H. Crouzel, *Origène*.

cadáveres quedaban expuestos al aire, donde se diluían en una inmensidad cósmica, de la que sólo serían rescatados en la resurrección final²⁵⁹.

Como Hultgard indica, para demostrar que se ha producido un influjo efectivo de una religión sobre otra deben cumplirse, al menos, dos requisitos:

- 1) La existencia de una prioridad cronológica.
- 2) La constatación de contactos significativos.

Estas dos condiciones parecen verificarse para el caso del zoroastrismo, pero es necesario señalar que subsisten dudas razonables sobre la antigüedad exacta de las fuentes iránias. Algunos autores han llegado a postular influjos helenos, judíos y gnósticos sobre los libros redactados en pahlavi²⁶⁰, si bien no resulta aventurado suponer que las creencias zoroastrianas básicas (en especial en lo relativo a la escatología) daten del siglo VI a.C. o antes. La interacción entre judaísmo y zoroastrismo vendría confirmada por el dominio persa sobre Palestina tras la conquista de Babilonia por Ciro el Grande, de la dinastía de los aqueménidas.

El problema principal de las hipótesis que atribuyen categorías clave de la cosmovisión apocalíptica sobre el mundo, el ser humano y la historia a una impronta de origen persa estriba en la escasez de evidencias documentales. No está comprobado que la religión irania se alzara como un verdadero desafío cultural para la teología de Israel. Así como el helenismo constituyó una “piedra de toque”, que obligó al judaísmo a redefinir su identidad, y cuyo impacto desembocó (en la tendencia apocalíptica) en una interpretación más universalista, menos etnocéntrica, de las genuinas tradiciones de la religiosidad israelita, no disponemos de testimonios bíblicos o intertestamentarios que apunten a una conmoción similar causada por el zoroastrismo. El Deutero-Isaías califica a Ciro II el Grande (fundador de la dinastía aqueménida) de “Mesías” (Is 45,1), pero la asignación de tan elevado epíteto al soberano persa responde a un contexto político concreto, claramente subsidiario de que fuera él quien hubiera decretado, tras su conquista de Babilonia el año 539 a.C., la liberación de las elites israelitas desterradas a esa célebre urbe²⁶¹.

Por retomar la cuestión inicial, la presencia de elementos exógenos en la apocalíptica judía es indubitable. El interrogante se refiere, empero, a su magnitud. Franz König (1905-2004), teólogo, experto en lenguas persas y estudioso de las religiones

²⁵⁹ De ello se hace eco J. D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, 158. Como ya advertía en el siglo XIX el filósofo alemán Hegel: “los parsis depositan los cuerpos de los muertos en lugares abiertos, para que les devoren las almas; pero creen que el alma se disipa en lo universal” (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, vol. II, 383).

²⁶⁰ Véase A. Hultgard, “Persian Apocalypticism”, 79. El célebre teólogo, musicólogo y activista por los derechos humanos Albert Schweitzer defiende el influjo de la concepción zoroastriana en la espera judía de un Reino futuro. Remitimos a su libro *Reich Gottes und Christentum*, 39.

²⁶¹ Sobre el significado de la aplicación del título de “Mesías” a Ciro el Grande de Persia, así como sobre su posible interpolación posterior en el texto profético, véase L.S. Fried, “Cyrus the Messiah? The historical background to Isaiah 45:1”, 373-393.

iranias, quien llegaría a cardenal-arzobispo de Viena y participaría activamente en la fundación de la *Academia Europea de las Ciencias y de las Artes*, examinó, con meticulosidad, las concepciones escatológicas del zoroastrismo, que cotejó con las veterotestamentarias²⁶². Descartó, finalmente, un influjo sustancial de esta religión irania en la creencia bíblica tardía e intertestamentaria en la vida eterna. Para ello adujo razones de carácter metodológico (las dificultades ínsitas a toda tentativa de aproximación comparativa a las religiones, por el riesgo concomitante de subestimar la especificidad de cada credo, disipado en una espiral de préstamos mutuos incapaz de valorar, adecuadamente, las particularidades de cada doctrina), temático (la fe en la pervivencia después de la muerte no es idéntica en la apocalíptica judía y en el zoroastrismo)²⁶³ y cronológico (los estudiosos cuestionan que el zoroastrismo de época aqueménida respondiera, con exactitud, a la descripción que de él nos ofrece el *Avesta*).

En cualquier caso, y como señala Russell, “por mucho que puedan variar los detalles de ambos esquemas [el zoroastriano y el judío], parece claro que la apocalíptica judía estuvo fuertemente influenciada por la concepción irania de las épocas del mundo y que la usó para desarrollar, sistematizar y universalizar la idea de unidad de la historia que ellos [los apocalípticos] habían recibido de sus predecesores proféticos en la tradición del Antiguo Testamento”²⁶⁴. Hengel, por su parte, sostiene que “la influencia exógena en la apocalíptica desde otras religiones no fue tanto en la visión total de la historia como en detalles”²⁶⁵, y Vanderkam considera que “existen, después de todo, características (...) que sitúan su enraizamiento más profundo en las tradiciones bíblicas (...). La tradición originaria del escritor probablemente inspiró su particular manera de periodizar”²⁶⁶. Santoso piensa que el papel central en la configuración de la teología de la historia y de la escatología de Daniel lo habría desempeñado el contexto histórico de persecución asociado a la crisis macabea, así como las tensiones incoadas entre los distintos grupos judíos del momento, cuyo impacto gozaría de mayor relevancia que la presencia de préstamos de culturas extranjeras²⁶⁷.

²⁶² F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, 267-285.

²⁶³ A juicio del filósofo Ernst Bloch, la naturaleza teológica de la escatología zoroastriana difiere notablemente de la apocalíptica, ya que la historia permanece ligada a una estática místico-astral que impide alumbrar una auténtica novedad en el curso de los tiempos: “el futuro no aparece aquí como abierto, como algo verdaderamente nuevo, sino delimitado por un término preciso (...). Lo que al final surge no causa la impresión de un *novum*, sino del *quantum* cumplido de una luz, ya existente de antemano, y que sólo Ahriman obstaculizaba e impedía” (*El Principio Esperanza*, vol. III, 361). Sin embargo, ¿concibe acaso la apocalíptica un *novum* auténtico en la historia, o no lo subordina todo al cumplimiento inexorable del plan decretado por Dios *ab aeterno*? Como veremos más adelante, de la óptica escatológica de la apocalíptica no se colige la afirmación de que la historia constituya el escenario de la libertad, de la novedad: todo obedece a una economía ineluctable; las acciones humanas se supeditan, misteriosamente, a la economía divina.

²⁶⁴ D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100*, 229.

²⁶⁵ M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 194.

²⁶⁶ J.C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 156. La hipótesis del enraizamiento de la apocalíptica en las tradiciones previas del profetismo hebreo responde a evidencias literarias y teológicas. Como escribe P. Hanson, “la literatura apocalíptica del segundo siglo y posterior es el resultado de un largo desarrollo que remite a tiempos preexílicos y anteriores (...). No sólo las fuentes de origen, sino también la naturaleza intrínseca de las composiciones apocalípticas tardías, sólo pueden entenderse trazando el desarrollo de varios siglos que experimentó la escatología apocalíptica, desde las raíces proféticas u otras incluso más arcaicas y nativas”. (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, 6).

²⁶⁷ A. Santoso, *Die Apokalypik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, 271ss.

EL LENGUAJE APOCALÍPTICO Y SU DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA²⁶⁸

Uno de los aspectos más sobresalientes de la apocalíptica radica en el uso de un lenguaje que, si bien comparte numerosos rasgos con tendencias anteriores en el seno del judaísmo, manifiesta unas notas características que le confieren una destacada unicidad. Ello ha suscitado gran interés en los investigadores en las últimas décadas.

Definir la naturaleza del lenguaje apocalíptico exige prestar atención a las diversas funciones que adopta en los diferentes escritos. Una de las principales no es otra que su dimensión subversiva. En el contexto histórico en que se fraguó este movimiento judío, dominado por el helenismo (que se difundía triunfalmente por el Mediterráneo oriental, y acaparaba más y más espacios en la vida cultural de Palestina), desarrollar un determinado tipo de lenguaje equivalía a disputar la hegemonía griega. El lenguaje se convertía, así, en un instrumento de afirmación de la identidad judía, con el propósito de responder al reto concitado por tan álgido momento histórico. Tres vertientes esenciales del lenguaje apocalíptico son la simbólico-mitológica (en especial la concerniente a los sueños, como desvelamientos del destino del mundo y de la historia, que se someten, inderogablemente, al poder divino), la sociológica (esto es, el lenguaje como vehículo de resistencia frente a la opresión) y la estrictamente teológica.

Los vínculos entre el lenguaje apocalíptico y lo simbólico-mitológico han sido puestos de relieve por autores como Stephen Cook, para quien “apocalíptica y mitología están interconectados de manera inextricable”²⁶⁹. La carga simbólica de los sueños en la literatura apocalíptica se orienta, fundamentalmente, hacia el futuro, aunque se refiera a eventos que, en el orden cronológico, hayan acaecido con anterioridad a la redacción del libro en cuestión. El lenguaje apocalíptico, gracias a su comunicación de sueños y de visiones que pretenden revelar lo arcano, fantástico y recóndito del mundo celestial, así como el inexorable destino de la historia, tiene como objetivo transmitir esperanza en situaciones de extrema dificultad, cuando el individuo se ve acosado sin piedad por el sufrimiento y la injusticia. Permite, por ello, edificar, performativamente, un mundo nuevo, donde se destierre la amargura y la angustia que ahora imperan.

El lenguaje de los grandes textos apocalípticos, lejos de limitarse a ofrecer una descripción (veraz o ficticia) del orbe circundante, exhorta, de modo enérgico, a actuar, por lo general a través de la asunción de un compromiso, de una praxis de resistencia frente a una serie de elementos alienantes (políticos, sociales, religiosos...)²⁷⁰. Esta orientación performativa se visualiza también en la doctrina de la resurrección de los

²⁶⁸ Extraído de *El pensamiento de la apocalíptica judía* (Trotta, 2013), 68-78.

²⁶⁹ S.L. Cook, “Mythological discourse in Ezechiel and Daniel and the rise of apocalypticism in Israel”, 85. Cook se centra en, entre otros aspectos, la figura del árbol cósmico que aparece en Ez 31 y en Dn 4, tras estudiar el rol que juega en las mitologías de las tribus indígenas de Norteamérica. Dicho árbol constituiría un paradigma de contenido mitológico en algunos escritos proféticos.

²⁷⁰ A.Y. Collins habla de “*commissive language*”, esto es, de un lenguaje destinado a generar un compromiso (*commitment*) en el receptor (A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, 144). Sobre la dimensión política del lenguaje apocalíptico, véase también D.S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise*, 82-93.

muerdos en el Libro de Daniel²⁷¹, la cual tematiza una convicción de fondo: el mundo y la historia pertenecen enteramente a Dios, y ni siquiera la muerte derrota la voluntad de vida que alberga el Señor del universo²⁷². La victoria divina acontecerá, eso sí, en el futuro, en un porvenir que obliterará las aflicciones presentes y brindará la justicia definitiva. La salvación de Dios ha comenzado ya, pero su consumación sólo tendrá lugar al final de los tiempos. Lo venidero se convierte, en la apocalíptica, en una categoría capital, sin la cual no se puede entender, cabalmente, su teología.

El carácter “constructivo” del lenguaje apocalíptico conlleva una revisión de la historia. La soberanía sobre el decurso de los siglos no le corresponde a ningún monarca de carne y hueso, por poderoso que se antoje a los ojos del presente. Las potestades de este mundo, con su profusión de reinos e imperios, de opresiones, tiranías y ambiciones insaciables, sucumbirán ante el cumplimiento ineluctable de los planes de Dios; ante un designio que el escritor apocalíptico cree conocer de antemano, por haber sido partícipe de una revelación sobrenatural que ha escrutado, para él, los arcanos siderales. Dios, no los seres humanos, ostenta la primacía sobre el universo²⁷³.

La apocalíptica revisa una historia de sufrimiento, un lóbrego escenario en el que los fieles a la Ley divina son abatidos aciagamente. Anhela insuflar una bocanada de esperanza en el alma de una audiencia falta de léxicos de consuelo, para así superar tan honda desazón. Reinterpretar la historia desde la óptica de la irrevocable victoria futura de Dios, cuya gloria se impondrá sobre las avasalladoras potestades que oscurecen el mundo, y parecen dotadas de un poder omnímodo para sojuzgar a tantos individuos y pueblos, no constituye un fenómeno motivado “simplemente por el interés en ofrecer otra mirada al pasado. El toque apocalíptico de inversión histórica tiene como objetivo exponer la estructura de poder de su tiempo, en el que el régimen helenista puede desear crear una atmósfera en la que la hegemonía griega parezca evidente (...). El presente tiene

²⁷¹ Como advierte Cook, pese a que en Daniel existe una división nítida entre los capítulos 1-6 y 7-12 (la parte que generalmente suele calificarse de “apocalíptica”), en ambas secciones aparecen los *maskilim* o sabios como actores relevantes, tal y como se comprueba en los siguientes pasajes: “algunos jóvenes, sin defecto corporal, de buen parecer, diestros en toda sabiduría, cultos e inteligentes, idóneos para servir en la corte del rey, con el fin de enseñarles las escrituras y la lengua de los caldeos” (Dn 1,4); “los doctos del pueblo instruirán a la multitud; mas sucumbirán bajo la espada y la llama, la cautividad y la expoliación, durante algún tiempo” (Dn 11,33); “entre los doctos sucumbirán algunos, para que entre ellos haya quienes sean purgados, lavados y blanqueados, hasta el tiempo del Fin, porque el tiempo fijado está aún por venir” (Dn 11,35); “los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad” (Dn 12,3). De esta manera, es posible apreciar cómo la presencia de dos partes en Daniel (una de cariz profético y otra de naturaleza apocalíptica) no supone una ruptura completa de índole terminológica y conceptual, a la vista de la importancia que en ambas desempeñan los *maskilim* en el ejercicio de una función de liderazgo sobre el pueblo. Lo cierto es que el Libro de Daniel, como un todo, no es susceptible de interpretarse exclusivamente desde los moldes de la profecía tradicional, ni siquiera desde los cánones de la teología de Ezequiel. Cook pone de relieve cómo, mientras que en Ez 31 el cedro del Líbano se usa como símbolo para describir un acontecimiento pasado (la caída de Asiria), en Dn 4 el árbol en la visión del rey de Babilonia se utiliza para predecir *ex eventu* un suceso pasado: “este desarrollo más allá de Ez 31 cumple un patrón común a la literatura apocalíptica de sueños simbólicos que forman el medio de la revelación divina sobre una crisis futura” (S.L. Cook, “Mythological discourse in Ezechiel and Daniel and the rise of apocalypticism in Israel”, 98).

²⁷² Esta primera concepción de la resurrección ha sido brillantemente resumida por Ernst Bloch en *El Principio Esperanza*: “la fe en la vida perdurable se transforma aquí en uno de los medios para disipar las dudas en la justicia de Dios y, sobre todo, la esperanza de la resurrección se convierte en una esperanza jurídico-moral” (vol. III, 229).

²⁷³ Tal y como señala J.A. Han, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, 23.

una realidad subyacente que el escritor apocalíptico quiere descubrir en un lenguaje gráfico²⁷⁴. La ardua batalla en la que se encuentra sumida la Tierra desembocará, inevitablemente, en la victoria definitiva de Dios. Gran parte de la apocalíptica concibe la historia como una gigantesca trama, cuyas numerosas vicisitudes no son sino expresión de un destino manifiesto: el triunfo del Señor del universo. En esta “visión telescópica de la historia”²⁷⁵, el sufrimiento actual anticipa la bienaventuranza venidera²⁷⁶.

Las dimensiones simbólico-mitológica, sociopolítica y teológica del lenguaje apocalíptico destellan, con particular intensidad, en el Libro de Daniel y en diversas secciones del Henoc etiópico. La imagen de Dios en Daniel posee su antítesis en la de Antíoco IV. Los atributos de Dios contrastan, perspicuamente, con las carencias más flagrantes del soberano seléucida, que lo convierten en un gobernante caduco, condenado a perecer. La dimensión sociopolítica de esta concepción de la divinidad resplandece, así pues, con nitidez: Dios excede en poder y majestad a los reyes de este vasto mundo. El Dios de Daniel incoa un desafío límpido a la supremacía de Antíoco, y “personifica” la afirmación cultural de Israel y del judaísmo frente a los insoslayables peligros que dimanaban del dominio heleno. De hecho, Stefan Beyerle llega a hablar de una “teología política” en Daniel, “en el sentido del sometimiento del soberano terreno en dependencia del soberano universal divino”²⁷⁷. Para Jin Han, “la forma final del Libro de Daniel resulta paradigmática, ya que demuestra de qué manera el lenguaje apocalíptico puede componer una historia poética desde una perspectiva que abre una vista hasta entonces desconocida”²⁷⁸.

Para la audiencia potencial del siglo II a.C., un libro como el de Daniel no podía sino evocar el curso de unos tiempos sumamente turbulentos. Su contenido rebosaba de consignas políticamente subversivas que pretendían disputar la hegemonía cultural seléucida, cuya preeminencia amenazaba con disolver (aun sin embarcarse en una confrontación directa) la religiosidad del pueblo de Israel. La apocalíptica capitaliza las funciones constructiva y performativa inherentes a todo lenguaje, las cuales le sirven como instrumento de deconstrucción de la primacía del helenismo, que combate denodadamente. Esta pugna contra la supremacía siria se canaliza, en el plano literario, mediante la gestación de un universo simbólico, hondamente ideológico, que se erige en

²⁷⁴ *Op. cit.*, 26.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Algunos autores han señalado cómo la proyección, en numerosos textos apocalípticos, de la respuesta a la problemática suscitada por el mal, que anega el mundo presente, hasta un futuro escatológico guarda una estrecha conexión con el proceso de *catharsis* que, según Aristóteles, define la tragedia clásica. El lenguaje apocalíptico contribuye a relativizar el mal presente, ya que lo inserta en una dinámica global: la de la orientación de la historia hacia una resolución escatológica, en la que las contradicciones actuales cederán el testigo a un reino de justicia y plenitud. Tal y como lo enuncia Adela Yabro Collins, “existe una cierta analogía entre la explicación de Aristóteles de la función de la tragedia griega y la función del Apocalipsis. En ambos se despiertan determinadas emociones, para después lograr la catarsis de esas emociones. La tragedia manipula las emociones de miedo y de piedad, el Apocalipsis fundamentalmente las de miedo y resentimiento (...). La proyección del conflicto a un escenario cósmico (...) es catártica en el sentido de que clarifica y objetiviza el conflicto” (A.Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, 152-153). Las palabras de A.Y. Collins, aun referidas al Apocalipsis de San Juan, parecen poder aplicarse a otros muchos escritos apocalípticos.

²⁷⁷ S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, 2005, 120: “Im Sinne des Ergebnens des irdischen Herrschers in Abhängigkeit vom göttlichen Weltenherrscher”.

²⁷⁸ J.H. Han, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, 9.

alternativa²⁷⁹ frente al helenismo, e instaura una especie de *paideia* apocalíptica que se yergue como una contra-cultura, en competición con el orden imperante²⁸⁰.

En Dn 4, Dios exhibe un control absoluto sobre el reinado de Nabucodonosor; alarde que, extrapolado a la fecha más probable de redacción del texto, tenía como paradigma no al soberano babilonio, sino a los monarcas helenistas: “Dn 4 se asemeja a los apocalipsis posteriores en su uso de la predicción política, pero carece de su característica escatología trascendente”²⁸¹, por lo que tampoco es susceptible de insertarse de pleno dentro de los escritos apocalípticos más relevantes (al menos si postulamos que un aspecto esencial de la apocalíptica estriba, justamente, en su especificidad escatológica, tal y como sugieren no pocos autores)²⁸². Parece que “el grupo de Daniel imagina cada vez más el mundo celeste y lo sobrenatural como realizado históricamente en la Tierra”²⁸³. En Dn 4 late como trasfondo el deseo de establecer un gobierno celeste en la tierra²⁸⁴.

Agus Santoso propone, como categorías fundamentales en torno a las que gravita la comprensión de Dios y de su trascendencia en el Libro de Daniel, las siguientes:

1) Dios como Señor de la eternidad, enfoque que asume una determinada perspectiva sobre el alcance de la historia, en virtud de la cual “el tiempo del mundo presente se encaminará hacia un fin, y pronto llegará el nuevo eón”²⁸⁵. La majestad del Dios que rige la eternidad contrasta, así, con el carácter caduco del reinado de Antíoco IV, epítome del gobernante mundano. Para Daniel, la soberanía de Dios es ilimitada, a diferencia de la que detenta Antíoco, y es por ello que el ser divino se muestra capaz de conceder la vida sin fin²⁸⁶: “y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los

²⁷⁹ *Op. cit.*, 29.

²⁸⁰ *Op. cit.*, 107.

²⁸¹ L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, 99.

²⁸² Tal y como hace, por ejemplo, S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypik*, 15-16, autor que habla de la existencia de “niveles escatológicos” (*Eschatologische Stufe*) como nota esencial de la apocalíptica.

²⁸³ L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, 100. Lo celeste, más que situarse como horizonte último de lo terreno, se impone en el orden mundano como expresión de la soberanía y de la trascendencia de Dios sobre la contingencia del cosmos; anticipa, así, su victoria final sobre la muerte, que posibilitará la resurrección de los muertos.

²⁸⁴ Este aspecto se corrobora en textos como los siguientes: “es la sentencia dictada por los Vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres” (Dn 4,14); “serás arrojado de entre los hombres y con las bestias del campo morarás; hierba, como los bueyes, tendrás por comida, y serás bañado por el rocío del cielo; siete tiempos pasarán por ti, hasta que reconozcas que el Altísimo domina el imperio de los hombres y que se lo da a quien le place” (Dn 4,22; cf. Dn 4,29); “y la orden de dejar el tocón y las raíces del árbol, significa que tu reino se te conservará hasta que hayas reconocido que todo poder viene del Cielo” (Dn 4,23); “¡qué grandes sus prodigios, qué poderosos sus milagros! ¡Reino eterno es su reino, su imperio, por todas las generaciones!” (Dn 3,33); “al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté los ojos al cielo, y la razón volvió a mí; entonces bendije al Altísimo, alabando y exaltando al que vive eternamente, cuyo imperio es un imperio eterno, y cuyo reino dura por todas las generaciones” (Dn 4,31).

²⁸⁵ A. Santoso, *Die Apokalypik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, 243: “Die gegenwärtige Weltzeit wird zu Ende gehen, und der neue Äon bald kommen”.

²⁸⁶ *Op. cit.*, 243-244.

cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán” (Dn 7,27).

2) Dios como Señor de la justicia, a través de cuya insobornable rectitud se manifiesta su señorío sobre el universo y la historia²⁸⁷.

3) Dios como Señor supremo, y “el poder del Dios de Daniel es el poder universal de Dios”²⁸⁸, digno de alabanza eterna, como se recoge en el cántico de Azarías en el horno ardiente: “Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de loor, y tu nombre sea glorificado eternamente” (Dn 3,26).

4) Dios como Señor del cielo, expresión de su poder absoluto sobre la creación y la historia²⁸⁹.

En el plano estrictamente teológico, no pocas doctrinas (de índole escatológica, angeleológica, pragmático-ritual...) contenidas en los escritos apocalípticos constituirían, de por sí, un desafío en toda regla a las concepciones imperantes en el judaísmo de la época, representado, en su forma oficialista, por la aristocracia sacerdotal congregada en torno al Templo de Jerusalén. Surgiera o no como desarrollo interno de la corriente sacerdotal, lo cierto es que la carga “ideológica” que se atisba en el discurso religioso²⁹⁰ de Henoc puede comprenderse como una tentativa deliberada de oposición a la teología sacerdotal del judaísmo del momento. La pujanza simbólica, sociopolítica y teológica del lenguaje apocalíptico vibra con intensidad en muchos pasajes de los libros atribuidos a este patriarca antediluviano. En nociones como la dualidad escatológica entre justos e impíos, sujetos a destinos divergentes en el más allá, o en su explicación sobre el origen del mal (la cual, más que en el incumplimiento de la Torá, sitúa sus raíces profundas en la transgresión primordial de unos ángeles caídos; atenúa, por tanto, la responsabilidad individual), el autor o los autores de estas obras disputan la autoridad teológica de la tradición sadoquita²⁹¹.

La mera sugerencia de que la revelación divina se halla mediada por visionarios que, a título personal, se arrojan un secreto comunicado desde las insondables alturas del cielo planteaba, ella sola, un reto de gran calibre para la tendencia sacerdotal. Si para el judaísmo tradicional, la revelación discurría a través de apariciones teofánicas, de intervenciones puntuales y de carácter milagroso que vertían luz sobre el presente y el destino de Israel, ese “descendimiento” de lo divino a la prosaica realidad del orbe material, esa “kénosis” inmediata, que fluía liberalmente desde el supra-mundo, cederá el testigo, paulatinamente, a la conciencia de la legitimidad de un acceso directo a los arcanos dominios del intacto cielo desde la mutable tierra. Así, la mente del profeta Ezequiel no se limita a difundir un mensaje dictado desde arriba, sino que asegura haber penetrado en la morada misma de la divinidad, en el áulico palacio en cuya gloria y majestad resplandece el coruscante trono del Señor del universo: “por encima de la

²⁸⁷ *Op. cit.*, 245.

²⁸⁸ *Op. cit.*, 246.

²⁸⁹ *Op. cit.*, 247.

²⁹⁰ La carga política del mensaje religioso se hace visible, por ejemplo, en San Pablo, en especial en su oposición al *ethos* imperial romano. Sobre este aspecto, véase J. Taubes, *La Teología Política de Pablo*.

²⁹¹ Así lo considera P. Sacchi, “The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text”, 15.

bóveda que estaba sobre sus cabezas, había algo así como una piedra de zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana. Vi luego como el fulgor del electro, algo así como un fuego que formaba una envoltura, todo alrededor, desde lo que parecía ser sus caderas para arriba; y desde lo que parecía ser sus caderas para abajo, vi algo así como fuego que producía un resplandor en torno. Semejante al arco iris que aparece en las nubes los días de lluvia: tal era este resplandor, todo en torno. Era algo como el aspecto de la forma de la gloria de Yahvé. A su vista yo caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba” (Ez 1,26-28).

Ezequiel contempla la gloria de Dios, su suprema trascendencia²⁹². La temática de lo celestial, que tanta importancia habrá de adquirir en la idiosincrasia apocalíptica, irrumpe, de este modo, con el profetismo exílico y post-exílico. No se trata ya de esperar intervenciones fortuitas y teofánicas de la divinidad en la historia de Israel, sino de proyectar la reflexión profético-teológica al hogar mismo del Señor del cosmos, al reino celestial. Dios habita más allá de todo lo concebible, allende toda caracterización en términos de objetos y acontecimientos singulares. Ninguna teofanía puede siquiera aspirar a ofrecer un hálito de su grandeza y de su sabiduría. La gloria de Dios todo lo envuelve: es el Dios de toda la humanidad. La conciencia de su grandeza y, en especial, la gradual universalización de la imagen del Señor de Israel, anticipan la acentuación apocalíptica de la soberanía divina sobre el mundo, la historia y la muerte. El poder del Dios eterno todo lo abarca²⁹³. No es de extrañar que ya en la Biblia hebrea se incluyan relatos de rescates del Sheol²⁹⁴, teóricamente el lugar más alejado de todo vislumbre de la acción salvífica de la divinidad. La presencia del Señor se convertirá en un refugio rebosante de justicia y rectitud²⁹⁵. La idea de que el gozo verdadero, que es la existencia

²⁹² Como escribe Kaiser, “Ezequiel es el profeta que sobresale en el tema de la gloria de Dios” (W.C. Kaiser, *The Majesty of God in the Old Testament*, 122). En efecto, el comienzo del libro de Ezequiel contiene la visión de la gloria de Dios (Ez 1,1-28). Sobre la teología del profetismo exílico, véase J.D. Newsome, *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*.

²⁹³ Un ejemplo paradigmático de la conciencia de la omnipotencia de Dios y de su cercanía al ser humano lo encontramos en el Salmo 73. Así, en Sal 73, 23-28 leemos: “Pero yo estaré siempre contigo: me agarraste con la mano derecha/ Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria/ ¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra/ Mi carne y mi corazón se consumen, pero la Roca de mi corazón y mi lote es Dios para siempre/ Es cierto: los que se alejan de Ti se pierden; aniquilas a todo el que reniega de Ti/ -Para mí, lo mejor es estar junto a Dios. He puesto mi refugio en el Señor, mi Dios para anunciar todas tus obras a las puertas de la hija de Sión”. A juicio de Émile Puech, se trata de un salmo de naturaleza sapiencial, con un quiasmo perfecto entre los versículos 24 y 25: “Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria. ¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra”, el cual puede representarse, esquemáticamente, de la siguiente manera:

24 a presente-(tierra)	24 b futuro-(cielo)
25 a (presente-futuro)-cielo	25 b (presente)-tierra

El Salmo expresa la esperanza, transformada en auténtica convicción, de que el vivo no cesará de estar junto a Dios, para gozar de la contemplación de su gloria: “el futuro esperado en el cielo no carece de relación con el presente sobre la tierra” (É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d’une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 56.).

²⁹⁴ Así, en II Sam 22,6, David se hallaba rodeado “por lazos del Sheol”.

²⁹⁵ En el Salmo 15 leemos: “Señor, ¿quién puede morar en tu Tienda? ¿Quién puede habitar en tu monte santo? -El que camina con integridad, el que practica la justicia, el que habla con corazón sincero, no calumnia con su lengua, no hace mal a su hermano, ni levanta infamia contra su prójimo; el que tiene por vil al réprobo y honra a los que temen al Señor; el que no se desdice aunque jure en propio daño, el que no presta a usura su dinero, ni acepta soborno contra el inocente. El que obra así no vacilará jamás”. Cf. también Ez 47,1-12; Sal 36,6-11; Sal 92, 13-16; Sal 125,1-2; Sal 134.

junto a Dios, no lo puede interrumpir la indolencia de la muerte, sino que ha de prolongarse más allá de la vida terrena, tal que el óbito no se erija en una barrera inabordable que separe por siempre al justo de Dios, supuso un punto de inflexión que presagiaba, de alguna manera, la fe apocalíptica en la resurrección de los muertos²⁹⁶.

Aflora, con frescura y maestría, una óptica teológica que, arraigada en la progresiva acentuación de la trascendencia divina que llevó a cabo el profetismo exílico, conquista, con la apocalíptica, una centralidad religiosa sin parangón. Sin la asunción de una perspectiva de universalidad (que ubica el *locus* de lo divino en una esfera de suma e inasible trascendencia, en un reino sideral cuyo brío mayestático excede toda representación humana), para asociar lo divino no ya a la contingencia de la historia, a su concurso prodigioso en determinados eventos, sino al sentido último del universo y de los tiempos, no se comprende adecuadamente el rol de la creencia en la resurrección de los muertos en la *forma mentis* de gran parte de la apocalíptica del judaísmo del II Templo²⁹⁷. En cualquier caso, esta “universalización”, esta “des-etnocentrización” del Dios de Israel, no es en absoluto uniforme. Convive (tanto en el profetismo tardío como en la apocalíptica) con elementos claramente nacionalistas²⁹⁸.

Sin embargo, autores como Andreas Bedenbender²⁹⁹ han subrayado que existen textos anteriores a Ezequiel, Zacarías y Daniel (epítomes del profetismo exílico y post-exílico) en los que lo celestial se reviste de una notable relevancia simbólico-teológica, como Is 6,5; Sal 89, 1-15; Sal 82; Jer 23, 18 o 23,22. Muy explícito es I Re 22, 19: “Dijo Miqueas: ‘Escucha la palabra de Yahvé: he visto a Yahvé sentado en un trono y todo el ejército de los cielos estaba a su lado, a derecha e izquierda’”. Sin embargo, estas referencias parecen más bien ocasionales, y no responden a una teología de fondo que reconozca la centralidad de la temática de lo celestial en la comprensión del ser divino y de su revelación a la humanidad. Los libros de Henoc no forjan un concepto que no se haya alumbrado con anterioridad, sino que dotan determinadas categorías previas de un significado tal que las convierte, en no pocos casos, en claves hermenéuticas para

²⁹⁶ La importancia de los relatos de “rescates del Sheol” para la posterior fe en la resurrección la analiza detalladamente J.D. Levenson en su obra *Resurrection and the Restoration of Israel*.

²⁹⁷ Este aspecto de la teología apocalíptica ha sido subrayado reiteradamente por W. Pannenberg en, entre otras obras, *La Revelación como Historia*, 117ss. Sobre el *locus* teológico de la resurrección en la cosmovisión apocalíptica, *vide* apéndice II.

²⁹⁸ Por otra parte, no hemos de olvidar que algunas obras de la literatura intertestamentaria (no necesariamente de naturaleza apocalíptica) que profesan fe en el juicio divino y en la vida eterna (teóricamente “paradigmas” del triunfo de una visión más trascendente de Dios sobre el mundo y la historia, ya no ceñida a la victoria “temporal” de Israel sobre los demás pueblos) continúan apegadas a una idea sumamente nacionalista de Dios y del Mesías. Es el caso de los Salmos de Salomón. Este escrito data de la primera mitad del siglo I a.C., y en él late la teología de un Mesías guerrero que liberará a Israel de la opresión político-social que ahora padece. El trasfondo histórico es, con toda probabilidad, el de la conquista romana de Judea, que culmina con la llega de Pompeyo a Jerusalén el año 63 a.C. (G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, cap. 5). Aunque H.C. Kim sitúa los Salmos de Salomón en el contexto inmediatamente posterior a la revuelta contra Antíoco IV (cf. *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*), la tesis más aceptada los retrasa hasta el siglo I a.C. (cf. R. B. Wright, *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*). La esperanza en la venida de un Mesías guerrero se habría agudizado con la invasión romana. De hecho, semejante expectativa no habría tenido tanto sentido después de la victoria contra Antíoco IV, pues el pueblo judío gozó de una relativa independencia política y religiosa bajo el reinado de los asmoneos, abortada, sin embargo, por la entrada en escena del Imperio Romano.

²⁹⁹ A. Bedenbender, “The Enochic and the Zadokite Approach to the Heavenly World”, 1.

entender, cabalmente, la cosmovisión apocalíptica, porque “la verdadera novedad del pensamiento henóquico es su estructura global”³⁰⁰.

La narración apocalíptica sobre el cosmos celestial presupone la posibilidad de comunicarse con esas arcanas esferas. Acepta, por tanto, la plausibilidad de una interacción entre el mundo terreno y el orbe de lo divino, cuya viabilidad había sido rechazada por la teología sadoquita, según la cual la relación entre Dios y su pueblo la mediaban el culto en el Templo de Jerusalén y el estricto cumplimiento de la Ley, dictada a sus ancestros en la teofanía del Sinaí. Ningún individuo, a título particular, podía atribuirse la capacidad de gozar de visiones que lo “transportaran” a las entrañas del mundo celestial, y lo capacitaran para desvelar a sus congéneres secretos primorosos, como, por ejemplo, el beatífico destino de los justos y el amargo horizonte que les aguarda a los impíos³⁰¹.

Para la teología tradicional, sólo Moisés había observado el sagrado rostro de Dios (cf. Nm 12, 6-8), pero era la propia divinidad quien había condescendido a la realidad mundana para manifestar su verdadero ser. Moisés no se había elevado hasta la morada celestial, sino que era el Señor del universo quien, rebosante de amor y de providencia hacia su pueblo, había decidido establecer una alianza inquebrantable con Israel. Sumamente elocuente es este pasaje del libro del Deuteronomio: “porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que tengas que decir: ‘¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica?’” (Dt 30, 11-12).

La apocalíptica, en cambio, se inclina por una teología del ascenso (cuyos ecos resuenan en las posteriores tematizaciones gnósticas sobre la elevación del individuo al conocimiento de lo divino)³⁰². La teología del descenso sucumbía fácilmente a la monopolización por la casta sacerdotal. Esta vulnerabilidad, ínsita a todo discurso doctrinal que constriña la comunicabilidad entre las esferas divina y humana a episodios específicos, cuya correcta interpretación la acapararían determinadas autoridades religiosas, convertía las tesis de los visionarios apocalípticos en afirmaciones de una osadía asombrosa. Como escribe Paolo Sacchi: “los autores del Libro de los Vigilantes eran del todo conscientes de que al reemplazar a Moisés por Henoc se estaba oponiendo al *establishment* político y teológico del Templo”³⁰³. Según este investigador italiano, el Libro de los Jubileos (obra clave de la literatura intertestamentaria)³⁰⁴ adopta un cierto

³⁰⁰ J.A. Han, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, 32.

³⁰¹ Véase *op. cit.*, 18.

³⁰² Sobre los fundamentos de la cosmovisión gnóstica, véase K. King, *What is Gnosticism*.

³⁰³ P. Sacchi, “The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text”, 23.

³⁰⁴ El Libro de los Jubileos constituye una reelaboración de la historia bíblica comprendida entre Gn 1 y Ex 12, y parece remontarse al siglo II a.C., ya que su presencia entre los manuscritos de Qumrán (4Q216) fija un *terminus ante quem* entre los años 125 y 100 a.C. El Documento de Damasco también incluye referencias a este libro. Véanse A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, 181; K.M. Woschitz, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, 491. Para un estudio detallado sobre la problemática de la datación, remitimos a M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*, 35ss. Frente a las hipótesis que establecen una composición dilatada en el tiempo, en la que habrían intervenido distintos redactores, J.C. Vanderkam señala que “la cronología global del libro parece unificada, aunque, comprensiblemente, errores ocasionales han permanecido en los numerosos cálculos del autor” (*The Book of Jubilees*, 18). Aunque algunos autores lo retrotraen al momento álgido de las reformas helenizadoras del sumo sacerdote Jasón, probablemente entre los años 168 y 167 a.C. (cf. J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I “The Origins of Apocalypticism in

grado de compromiso entre ambas tendencias, al aceptar la importancia de Henoc (por su papel de “vidente celestial”), al tiempo que admite la centralidad de la Torá entregada a Moisés.

El énfasis apocalíptico en las visiones celestiales quebrantaba el dogma, aun implícito, de la incomunicabilidad entre las esferas divina y humana si no era a través de la mediación de la Ley y del Templo. Toda superestructura ideológica, como la sadoquita asentada en Jerusalén, precisa del dominio de la producción cultural para perpetuar su poder. Ello la impele a repudiar todos aquellos factores potencialmente subversivos para su primacía. Tal y como señala Sacchi, los textos de la tradición sadoquita capitalizan la interacción entre lo celeste y lo terreno en la figura de Moisés³⁰⁵, la cual no goza de semejante carácter nuclear en las grandes obras de la literatura apocalíptica. Sin embargo, sería injusto olvidar que los redactores sadoquitas (que corresponderían al nivel “P”, sacerdotal, del Pentateuco) no excluyeron las referencias explícitas a los ascensos celestes de Henoc y Elías de la Biblia hebrea. Este “feliz” mantenimiento de ciertos textos por la mano sacerdotal quizás obedezca a un compromiso entre distintas corrientes del judaísmo del II Templo. La apocalíptica explotará a conciencia la mención bíblica de la entrada de Henoc en la morada celestial para sus intereses teológicos³⁰⁶.

En cualquier caso, no conviene olvidar que el vigor crítico-emancipador de la teología apocalíptica poseía límites bastante angostos. Si bien es cierto que constituía un desafío a las estructuras de poder políticas y religiosas del momento, no resulta claro el alcance de su horizonte liberador para determinados grupos sociales. Disponemos, por ejemplo, de escasa información sobre el rol ejercido por las mujeres en la apocalíptica. A pesar de que el judaísmo previo al año 70 exhibía una notable variedad ideológica, que quizás contrastase con el androcentrismo que se impondrá posteriormente, es probable que en el período del II Templo las mujeres continuasen relegadas a un papel de subordinación al varón, y pertenecieran, por así decirlo, a la periferia y no al centro de la reflexión teológica³⁰⁷.

Judaism and Christianity”, 80), parece razonable suponer que fue redactado después del 164 a.C., ya que se han identificado alusiones al Libro de los Sueños del ciclo henóquico (I Henoc 83-90), texto escrito tras el triunfo de la revuelta macabea (cf. J.C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, 21).

³⁰⁵ P. Sacchi, “The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text”, 33.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ A juicio de E. Schüssler-Fiorenza, “tanto la literatura sapiencial como la apocalíptica desarrollaron también un concepto negativo de las mujeres. Fueron la ocasión de pecado de los ángeles y de los varones, y especialmente de los sabios. Los varones intelectuales de clase media fueron, por tanto, invitados a ser precavidos y sospechosos con las mujeres. Sin embargo, el análisis feminista ha mostrado que semejante actitud de varones de clase media no es típicamente “judía”, sino que puede encontrarse en distintas épocas y en distintas sociedades. Las afirmaciones negativas de Filón y de Josefo podrían tener las mismas raíces sociológicas. Aunque desconocemos la actitud que los diferentes grupos de “revolucionarios” mostraban hacia las mujeres, según Josefo las mujeres de Jerusalén defendieron la ciudad contra el ejército romano, y los romanos consideraban que Damasco era insegura porque muchas mujeres de la ciudad se habían convertido al judaísmo. Puesto que estos grupos se ganaron el apoyo de las gentes corrientes y de los empobrecidos de las áreas rurales, su actitud hacia las mujeres podrían no haber sido tan estricta como la de otros grupos” (E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 114-115). Con todo, la escasez de datos disponibles no permite albergar una idea demasiado optimista sobre la percepción de las mujeres por los autores de los grandes textos apocalípticos.

EL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD DEL RELATO DEL ÉXODO³⁰⁸

Si nos remitimos al relato del Libro del Éxodo y tratamos de buscar testimonios arqueológicos que puedan avalar, aun remotamente, lo que contiene, estas pruebas se reducen, principalmente, a la Estela de Merneptah y al Papiro de Leiden. Estudiosos como Wellhausen o Albright (de la Universidad de Chicago) consideraron verídicos, en su esencia, los relatos de un grupo de pastores hebreos esclavizados en Egipto y sometidos a trabajos públicos en la tierra de Gosén; grupo que lograría escapar bajo el liderazgo de Moisés[35]. En las últimas décadas, los estudiosos se han dividido entre los que afirman la historicidad sustancial de los acontecimientos del Éxodo, y los que la ponen en duda[36]. Surge la cuestión, por tanto, de si realmente cabe un justo medio entre la pura historia y la pura ficción, o si es necesario esbozar una reinterpretación de los relatos del Éxodo que no presuponga la historicidad que tradicionalmente se viene atribuyéndole.

R. Albertz, catedrático de la Universidad de Münster, sostiene el carácter sustancialmente histórico de la narración bíblica. Aun aceptando el grueso de la composición, matiza enormemente los datos bíblicos. Así, por ejemplo, señala que según la perspectiva moderna sólo un pequeño grupo de lo que más tarde habría de configurar el pueblo de Israel estuvo en Egipto, y que su experiencia religiosa se extendió posteriormente a todas las tribus[37]. En opinión de Albertz, resulta verosímil que los egipcios explotaran al grupo como mano de obra para la construcción de “las ciudades granero Pitón y Ramsés” (Éx 1,11), hacia mediados del siglo XIII[38]. Además, Albertz sostiene la tesis de W. Helck de que la comunidad del éxodo estaba constituida por un grupo de prisioneros de guerra de diferente origen étnico, en lugar de un grupo meramente nomádico, como opinan S. Hermann y H. Donner[39]. En el Papiro de Leiden, Ramsés II ordena: “Provéase de grano [...] a los *cpr* que acarrean las piedras para edificar la espléndida Pylón de [...] Ramsés Miamum”[40]. El término *cpr*, de enorme importancia, ya que servirá de base para la teoría de Mendenhall y Gottwald que explica el origen de Israel como un proceso revolucionario llevado a cabo por ciertos grupos socialmente marginados, los *habiru*[41], es ambiguo. R. O. Faulkner recoge en su diccionario de egipcio medio dos nombres similares: *cprw*, que traduce por “navegantes”[42] o por “trabajadores”[43], y otro mucho más cercano a la palabra en debate: *cpr*, que Faulkner traduce por “un pueblo asiático”[44]. Sir E. A. W. Budge incluye también el término en su diccionario, que él translitera *Apriu*, y traduce por “una clase de canteros extranjeros, en un tiempo identificados con los hebreos”[45]. Encontramos menciones de los *apiru* ya durante el reinado de Amenhotep II (c. 1420 a.C.[46]), en el contexto de sus campañas en Siria (segunda y tercera). Entre los prisioneros capturados figuran 3600 *apiru*, etnia que no se puede identificar con los shosu, y que aparece en el siglo XIX a. C. en Capadocia, en el XVIII a.C. en Mari y a continuación en Hálala. Muchos los identifican con los hebreos, que se habrían integrado en las sociedades en que habitan de un modo marginal, según el relato de la *Toma de Joppe*. Sin embargo, la diversidad de lugares en que se han encontrado evidencias de su estancia dificulta la asociación a un determinado colectivo étnico que podríamos identificar con los hebreos[47]. Se ha encontrado también mención de los *apiru* en las tumbas del segundo profeta de Amón, Puiemre (TT 39) y en la del heraldo Antef (TT 155), donde aparecen como viñadores. También se habla de los *apiru*

³⁰⁸ Extraído de “El Éxodo: aspectos literarios, arqueológicos y teológicos”, *Estudios Bíblicos* vol. 62/3 (2004), 249-279.

en las campañas de Sethi I[48], descritos como bandas en las montañas que prestan apoyo a una coalición de Hamath y de Pella en su ataque a las fortalezas de Bethsan y Reheb. Sir Alan H. Gardiner prefirió equiparar los apiru a los forajidos o bandidos descritos en las cartas de Tell el Amarna[49].

El egiptólogo N. Grimal, que acepta en términos generales la historicidad del éxodo, lo reconstruye del siguiente modo. Parte de que la fecha más probable para situarlo es durante el reinado de Ramsés II. El Papiro de Leiden 348 habla, como hemos dicho anteriormente, de los apiru empleados en el transporte de piedras para un templo, referencia que también se encuentra en el Papiro Harris I. Se sabe, además, que había apiru trabajando en las canteras de piedra de Wadi Hammamat (al nordeste de Tebas), en época de Ramsés IV. Las fuentes egipcias no hablan de rebelión de los apiru, sino que parecen indicar que se trataba de una comunidad libre y comerciante con Egipto (como sugiere la situación socio-económica de su principal comunidad conocida, que es la de los artesanos del país de Madián, hoy Eilath). En las excavaciones en Eilath se ha hallado un templo local consagrado a la diosa Hathor, además de manifestaciones de cultos indígenas[50]. Esta consideración de los apiru contrasta notablemente con la de Gardiner y de otros muchos estudiosos, y nos hace preguntarnos si puede hablarse uniformemente de apiru tanto como colectivo étnico o como colectivo social, si estamos ante una vaga denominación egipcia o si se dio el caso de que ciertas comunidades apiru lograran finalmente asentarse y desarrollar una vida sedentaria. N. Grimal reconoce que ninguna fuente egipcia describe el Éxodo, aunque él lo atribuye a la poca importancia que los egipcios le habrían concedido aun en caso de haber sucedido efectivamente. La problemática Estela de Merneptah no aporta mucha claridad en la confusión. Ciertamente aparece una mención de Israel, pero muchos expertos niegan que se trate de un Estado, sino que más bien alude a un territorio concreto de Palestina o, como mucho, a un grupo reducido asentado en la zona[51]. Por otra parte, las consideraciones que establece Grimal para reconstruir el Éxodo, siguiendo a H. Caselles, no son aceptables hoy en día, cuando la conquista de Canaán es puesta en duda y, en cualquier caso, es extremadamente arriesgado proponer dataciones exactas. Además, no hay evidencias de una ciudad llamada Pitón hasta la época saíta (s. VII-VI a.C.)[52], por lo que la cita de Ex 1,11 (“Entonces, les impusieron capataces para oprimirlos con duros trabajos; y así edificaron para el faraón las ciudades de depósito, Pitom y Ramsés”), no puede tomarse de modo literal.

La inconsistencia de muchos de los datos del Éxodo permite atisbar una nueva perspectiva de abordar la discutida historicidad de los relatos. La “inmensa multitud” de que salió de Egipto era de aproximadamente 600,000 hombres, sin contar los niños; cifra a todas luces exagerada, que más bien apunta a una etapa de un mayor desarrollo político y económico de Israel, probablemente bajo el reinado de Josías. El número 40 es a todas luces simbólico[53], pues es difícil comprender cómo una multitud tan grande podría sobrevivir durante tanto tiempo en el desierto (además del resultado negativo de las excavaciones arqueológicas en la península del Sinaí, que más bien refutan la tesis de una población errante por estos territorios). Los milagros (maná, codornices, agua de la roca, etc.)[54] son más bien interpolaciones teológicas del autor posterior, cuya intención es ofrecer una visión religiosa de lo ocurrido y resaltar la importancia de la providencia divina y de la fidelidad del pueblo a su Dios. El Libro del Éxodo menciona a un monarca llamado “Ramsés”, pero la vaguedad de tal término, sin indicar ninguno de los otros nombres propios del soberano, hace sospechar que el autor bíblico reconstruyó *a posteriori* la epopeya y trató de conferirle verosimilitud al situarla en la etapa de los

ramésidas. Durante el reinado de Ramsés II, a quien se le ha considerado, generalmente, el faraón del Éxodo, se emprendió una notable serie de construcciones e complejos palaciegos en la zona del Delta, aunque Pitón no aparece como nombre de ciudad hasta la época saíta, siendo monarca Nekaó II, hijo de Psamético I. Nekaó II llevó a cabo obras en Wadi Tumulat, empleando 120,000 obreros, con la intención de construir un canal que uniese el Mediterráneo y el Mar Rojo. Emplazó la ciudad de *Per-Temu* como centro de tránsito para esta nueva vía comercial, hoy en Tell el-Maskuta, a quince kilómetros al oeste de Ismaelía[55]. Las coincidencias entre el relato del Éxodo y la situación real del Próximo Oriente antiguo no deben llevarnos a confusión: el autor bíblico conoce muy bien las tradiciones, la historia, la religión y la cultura del entorno de Israel, en especial Egipto, que había sido desde antiguo un lugar obligado de emigración para quienes buscaban un paraíso climático, ecológico y económico. Parece probable, por tanto, que el autor (o los autores) de los relatos bíblicos perteneciese a la elite social de su comunidad, o al menos dispusiese de importantes conocimientos en todos los campos del saber de su tiempo, capacitado para proyectar de alguna forma acontecimientos y circunstancias posteriores a fin de perfilar las líneas generales de los orígenes de la historia de Israel[56].

La relación entre el Éxodo y la revuelta de Jeroboam I contra Salomón y Roboam es cierta: los encuentros de Moisés con los dos monarcas son análogos a los de Jeroboam con Salomón y Roboam. Sin embargo, no podemos deducir de aquí, como hace Oblath, que el éxodo sea una alegoría en torno a los reinos de Salomón y Roboam y a la división del reino de Israel, porque muchos historiadores no estarían hoy dispuestos a aceptar la historicidad de figuras como David y Salomón, y porque tanto las pruebas arqueológicas como las literarias (la composición del Pentateuco) apuntan al siglo VII a.C. o más tarde[57].

El Papiro de Anastasi VI contiene la carta de un funcionario de frontera del tiempo de Sethi II, notificando la salida a través de los puestos fronterizos en el delta oriental de unos ciertos colectivos: “Otra comunicación para mi señor: hemos terminado de hacer pasar a las tribus shasu desde Edón hasta Tkw, a través de las fortificaciones de Merneptah, hasta los cauces de Pitón de Merneptah en Tkw, para preservar su vida y la de sus animales, gracias a la benevolencia de Faraón, el buen sol de todo el país”[58]. La conclusión más evidente que se desprende de esta carta es la estricta e intensa vigilancia a que estaba sometida la frontera del delta oriental. Por tanto, parece extraño que, de haberse producido un flujo o tránsito importante de personas (aun sin ser de las dimensiones desorbitadas que plantea el Libro del Éxodo) por ellas, no se haya preservado ni una sola documentación de semejante operación. Más aún: no hay en las fuentes egipcias, con excepción de la problemática Estela de Merneptah, una sola mención a Israel o a un gran colectivo de esclavos en la tierra de Gosén, que luego huyesen del monarca y anduviesen errantes por los desiertos del Sinaí. El Papiro de Anastasi, más que constituir una prueba a favor de la historicidad del relato bíblico, supone una objeción muy clara. Muchos elementos básicos del relato bíblico son más bien fiables, como hemos visto, e incluso puede que los israelitas perteneciesen por entonces al colectivo de los shasu, que aparecen mencionados en el Papiro de Anastasi y en las catalogaciones egipcias[59], y que de ellos tomasen el culto al dios Yahvé (aunque esto no prueba de modo determinado que los hebreos se hubiesen desligado paulatinamente de los shasu, pero no descarta que muchos de los que posteriormente se ha venido a llamar “hebreos” eran, sencillamente, shasu, y que en este caso si es posible que realizasen incursiones comerciales a Egipto o que incluso participaran en trabajos de construcción en este país). Como concluye el Prof. García López: “Los textos referentes al éxodo son esencialmente

narrativos. Una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos. En cualquier caso, debe quedar claro que su verdad no se mide por su correspondencia con el hecho verificable”[60].

Si la historicidad del Éxodo es discutida y, como todo apunta, negada, más problemática aún es la figura de Moisés. El autor bíblico conocía, ciertamente, el entorno cultural egipcio, y al llamar al líder religioso “Moisés” no hizo sino usar el verbo egipcio *msy* (“nacer”). Sin embargo, en el Antiguo Testamento se encuentran otros nombres egipcios de personajes, como Pinjás (1 Sam 1,3) cuyos padres no parece que estuvieran en Egipto. Al igual que en el Génesis se nos dice que Abraham vino de Ur, en Mesopotamia, a fin de otorgarle al Pueblo Elegido el más ilustre de los orígenes (ya que Ur fue siempre sede de cultura y de nobleza, y una de las urbes más distinguidas de la Antigüedad), el autor bíblico, en el caso de Moisés, eligió un nombre muy propio de la realeza[61] que no hacía sino dar fiabilidad a su relato. Sorprende que dada la profusión de las fuentes antiguas para reconocer a las grandes figuras religiosas y espirituales del momento, no se halle referencia alguna a Moisés fuera de la Biblia, en los pueblos y culturas del entorno de Israel[62].

Siendo los testimonios arqueológicos más bien negativos, y contando con los estudios que ofrecen la crítica literaria y hermenéutica de la Biblia (la composición del Pentateuco), la discusión en torno a la historicidad o ficción de los relatos bíblicos torna más bien debate sobre el modo en que el autor bíblico logra asimilar las formas culturales de su tiempo y relacionarlas con un glorioso y remoto pasado que él trata de reconstruir. Anulada, por tanto, la perspectiva historicista que veía en el Libro del Éxodo una fuente fiable, en lugar de cerrarse caminos a la investigación se abren nuevos horizontes, especialmente en lo relativo a la investigación crítica de los textos y del trasfondo religioso, y cobra mayor vigor si cabe la perspectiva teológica, tan necesaria en estos momentos.

Los israelitas serían un pueblo más de la población cananea (no podemos excluir la posibilidad de que, en su momento, fuesen también identificados con la generalidad de los shasu, de quienes muy probablemente habrían tomado el culto a Yahvé[63]), que, seguramente a causa del aislamiento que le supuso la emigración a las tierras altas en torno al año 1000 a.C., evolucionó de forma autónoma. En el siglo IX y en las décadas siguientes individuos significativos o pequeños grupos empezaron a experimentar una intensa y peculiar vivencia religiosa que les iría singularizando y distinguiendo del entorno cananeo. Se produciría, así, una evolución desde el politeísmo y la religión natural cananea[64] hacia una experiencia mística y profética que se irá profundizando, singularizando, extendiendo, organizando e institucionalizando a lo largo de los siglos IX, VIII y VII a.C., aunque no se puede hablar de una consolidación religiosa hasta el reinado de Josías (640-609 a.C.). La institucionalización de esta viva experiencia religiosa hizo crear un trasfondo y escenario de ficción histórico-literaria capaz de enmarcar toda la trayectoria religiosa y teológica de más de tres siglos bajo el aspecto de una trayectoria histórica auténtica[65]. Sería la Escuela Deuteronomista quien habría de dejar formulada esta tradición en la definitiva redacción de la Biblia Hebrea entre los siglos VI, V y IV a.C.[66] Hemos de pensar que este fenómeno no es ajeno a la trayectoria literaria y cultural del mundo antiguo. Ya Manetón, en su *Historia de Egipto* hace remontar los orígenes de la civilización egipcia a las dinastías de dioses, semidioses y espíritus de los muertos[67], motivos también presentes en las historias épicas mesopotámicas, como el *Poema de Gilgamesh*, o en relatos parejos en la cultura hitita. Virgilio, al escribir *La*

Eneida, reconstruye los orígenes de Roma remitiéndolos a un glorioso pasado de héroes cuyas hazañas son honrosa memoria para las generaciones venideras. Todo ello se enmarca dentro del inestimable aprecio de los antiguos por el pasado, máximamente expuesto en la filosofía platónica, que ve en los orígenes y en los tiempos pretéritos momentos extraordinarios de plenitud a partir de los cuales todo ha sido decadencia[68].

Tomando en cuenta estas y otras consideraciones, Redford, Finkelstein y Silberman han elaborado una interesante reconstrucción de los orígenes de la religión israelita, y en particular un importante estudio sobre el Éxodo en el cual nos centraremos[69]. Estos autores parten del hecho de que “la situación básica descrita en la epopeya del Éxodo –el fenómeno de unos inmigrantes que llegaban a Egipto desde Canaán y se asentaban en la región fronteriza oriental del delta- está abundantemente verificada por hallazgos arqueológicos y textos históricos”[70]. La desarrollada organización egipcia y la benevolencia de su clima y de su agricultura hacían de esta tierra un destino preferente para la emigración desde tierras menos afortunadas. Además, ya Manetón habló de la invasión de los hicsos, semitas procedentes de Sahura, en la franja de Gaza, que fueron finalmente expulsados por el monarca Ahmosis tras la toma de Avaris, en el Delta, y la conquista posterior de su ciudadela principal[71]. Muchos autores, siguiendo la afirmación bíblica de que el Templo de Salomón se construyó 480 años después del Éxodo, situaron este supuesto acontecimiento hacia el 1440 a.C., es decir, en plena XVIII dinastía en Egipto, entre los reinados de Tutmés III, Amenhotep II y Tutmés IV. Esta fecha extrema, defendida, entre otros, por Sir W.F. Petrie, difiere seriamente de muchas de las indicaciones y precisiones del relato bíblico, como los trabajos forzados para la construcción de la ciudad de Ramsés, algo inconcebible en el siglo XV a.C., cuando aún no había accedido al trono ningún monarca con este nombre. Aun desechando el valor literal de la datación bíblica (480 años antes de la construcción del Templo) e interpretándolo como una cifra simbólica, los estudiosos persisten en tomar en consideración el nombre del monarca que aparece en la Biblia, “Ramsés”, como si pudiese identificarse con algún soberano histórico. Disponemos de información por las fuentes egipcias de que en tiempos de Ramsés II se construyó Pi-Ramsés (*Pr-Rcms(w).s*: “La Casa de Ramsés”), y parece que en su construcción se emplearon trabajadores semitas. Además, por lo que sabemos de la Estela de Merneptah (sucesor de Ramsés II), en el clima de inestabilidad reinante en Palestina tras el fallecimiento de Ramsés II, estallaron numerosas insurrecciones contra la dominación egipcia, que fueron exitosamente sofocadas en las ciudades cananeas de Ascalón, Guézer, Jenó’an y en una comunidad conocida por los egipcios como “Israel”[72]. Es extraño que en la correspondencia de Tell-el-Amarna, del siglo XIV a.C., no aparezca ninguna mención de Israel, cuando en las numerosas cartas, escritas en su mayoría en babilonio (la *lingua franca* de entonces) y cananeo entre las sedes diplomáticas de las principales potencias del momento (Mittani, Hatti, Babilonia, Egipto...), se describe la situación política de la zona con notable profusión. Por otra parte, el fortalecimiento de los controles en las fronteras orientales de Egipto tras la expulsión de los hicsos y el reforzamiento de la vigilancia sobre los flujos de inmigrantes, con una pormenorizada documentación de los distintos tránsitos (como hemos podido apreciar en el Papiro de Anastasi), hace prácticamente imposible un éxodo masivo en tiempos de Ramsés II. Además, carecemos de fuentes egipcias que hablen de una posible estancia de los israelitas en el país del Nilo. La autoridad de Egipto en Canaán era firme, tras las contundentes campañas de Ramsés II y su acuerdo de paz con los hititas, y el dominio egipcio en Oriente Próximo se hallaba en la cima de su esplendor. Entre el Sinaí y Gaza se habían construido fortines con una estructura definida que protegían los tránsitos comerciales y caravaneros entre el Este y

el Valle del Nilo[73]. La Arqueología no ha encontrado indicios de caminantes errantes en el Sinaí en la época de Ramsés II, cuando se tiene constancia, por ejemplo, de prospecciones en las minas de turquesa de Serabit el Jadim ya en el Reino Antiguo, y de continuas misiones de extracción de minerales en la zona, e incluso algunas de las formas más tempranas de escrituras (las inscripciones proto-sinaíticas). Las modernas técnicas arqueológicas están capacitadas para hallar huellas de los escasísimos restos que una ocupación nomádica habría dejado. Los resultados negativos en esta línea parecen apuntar a que los relatos bíblicos no son históricos. Ni siquiera en los lugares donde la Biblia dice que el Pueblo Elegido acampó, como Cades Barne (Nm 33), donde se conserva un tell de la Edad del Hierro, no hay prueba alguna de ocupación anterior. Resultados similares hallamos en Esión Gueber o en Tel Arad. Los lugares mencionados por el Libro del Éxodo son reales, pero los acontecimientos descritos no se ajustan a los testimonios arqueológicos.

Todos estos hechos hacen concluir a Redford, Finkelstein y Silberman que, en virtud de los vínculos indiscutibles con el siglo VII a.C., muchos detalles de la narración del Libro del Éxodo pueden ajustarse preferentemente a la gran etapa de prosperidad que vivió el reino de Judá al mismo tiempo que en Egipto gobernaba la XXVI Dinastía[74]. Psamético I y su hijo Nekaó II trataron de amoldarse a los cánones del Reino Nuevo, y establecieron la capital en la ciudad de Sais, al oeste del delta. Durante su reinado se llevaron a cabo importantes obras constructivas, y se asentaron colonias comerciales griegas y muchos emigrantes de Judá[75]. El nombre de “Gosén” que da el Éxodo no es egipcio, sino semita, que según Redford deriva de Geshem, nombre dinástico de la familia real de los árabes quedaritas, que se establecieron en el Delta hacia el siglo VI a.C. Los autores han analizado también otras características que ponen de relieve el trasfondo cultural del siglo VII a.C., como muchos de los nombres egipcios mencionados en la historia de José (por ejemplo, Zafnat-Panej y Putifar), que no alcanzaron popularidad hasta la época saíta. Además, lugares como Cades Barnes sólo estuvieron ocupados en el s. VII a. C., y el reino de Edom al que alude la Biblia sólo alcanzó la condición de Estado gracias a los asirios en el siglo VII a.C[76].

Pese a todos los datos favorables que Redford, Silberman y Finkelstein aducen a favor de su hipótesis, no podemos compartir los términos generales de la conclusión: “la narración del éxodo tuvo su forma definitiva en tiempos de la XXVI Dinastía, en la segunda mitad del siglo VII y la primera del VI a.C.”[77]. Los árabes quedaritas no se convertirán en elemento dominante en el Delta hasta el s.V a. C., por lo que parece improbable que el autor bíblico, que teóricamente realizó la redacción definitiva en el s.VI, estuviese ya familiarizado con el topónimo “Gosén”. A nuestro juicio, no se puede hablar de un trasfondo histórico uniforme que hubiese influido en el escritor o en los escritores bíblicos, sino de un marco referencial más amplio, que abarcaría desde el siglo VII al V a.C. (con elementos aun anteriores que el autor conocería por tradición, como por ejemplo algunos aspectos del reinado de los ramésidas y del entorno geográfico y cultural del siglo XIII a.C.), que probablemente explicaría el ensamblaje de los documentos en sentido wellhauseniano, teniendo también en cuenta el concepto, aunque problemático, de tradición oral y de cierta acumulación gradual de algunos fragmentos e interpolaciones posteriores. No podemos tampoco olvidar que las líneas generales de la epopeya del Éxodo son anteriores, y ya están presentes en los oráculos de Amós y de Oseas, que se remontan al siglo VIII a.C. (Amós predica durante el reinado de Jeroboam II, hacia el 750 a.C., y Oseas, oriundo del Reino del Norte, es contemporáneo de Amós)[78]. Si bien sostenemos, *grosso modo*, la hipótesis de Redford, Finkelstein y

Silberman de la ahistoricidad de los relatos del Éxodo y su carácter de “epopeya nacional” (no sin olvidar la intencionalidad teológica y religiosa que cubre todo el relato), no podemos compartir su juicio de que la narración del mismo tuvo su forma definitiva en tiempos de la XXVI Dinastía, sino que, en todo caso, habría que retrasarlo al siglo V. a.C. Además, parece contradictorio que los autores, tras afirmar que la narración del éxodo tuvo su forma definitiva en la XXVI Dinastía, coincidiendo con el reinado de Josías, defiendan más tarde que “en siglos posteriores –durante el exilio en Babilonia y más tarde- se añadirían nuevos elementos al relato del Éxodo”[79]. El proceso de elaboración es mucho más amplio y diluido, y si bien muchos de los rasgos propios del relato señalan el reinado de Josías y la figura del monarca egipcio Nekaio II como dos referencias importantes, no podemos concluir que el autor o los autores se fijaran exclusivamente en ellos y en el trasfondo histórico en que se apoyan, sino que es necesario ampliar más la etapa de composición del Libro del Éxodo y abandonar la idea de un escenario histórico uniforme en la mente del escritor. Esto, además, concordaría mejor con los resultados de la investigación crítico-literaria sobre la composición del Pentateuco, que retrotrae su formulación definitiva a los siglos V y IV a.C., en el contexto de la tradición deuteronomista.

Hemos visto cómo la Arqueología, y más concretamente la Egiptología, no ofrece ningún testimonio a favor del Éxodo tal y como se encuentra narrado en la Biblia. Los resultados de las investigaciones críticas y literarias sobre la composición del Pentateuco, y las pruebas arqueológicas, indican más bien que el Éxodo fue escrito entre los siglos VII y IV a.C., reflejando el trasfondo histórico de la época, en especial el del monarca egipcio Nekaio II y del soberano judío Josías, y de etapas anteriores y posteriores del Próximo Oriente antiguo. Por tanto, no podemos tomar los relatos del Éxodo como sustancialmente históricos. Este resultado, lejos de cerrar puertas a la reflexión teológica, más bien exhorta a la profundización en la vertiente espiritual y religiosa del Libro del Éxodo y del Pentateuco en general, permitiéndonos resaltar las partes esenciales del mensaje bíblico. Es por tanto obligado esbozar una reflexión teológica a modo de conclusión.

LA CONTROVERSA SOBRE LA COMPOSICIÓN DEL PENTATEUCO³⁰⁹

Richard Simon, en su obra *Histoire critique du Vieux Testament* (1678)[2] advirtió la existencia de duplicados, cambios estilísticos y divergencias en el contenido del Antiguo Testamento; criterios que le servirán de base para establecer su crítica literaria del texto. Ya en la época ilustrada, autores como Witter y Astruc esbozaron lo que vendría a llamarse “hipótesis documentaria antigua”, identificando dos documentos, uno elohista y otro yahvista, en virtud de la convivencia de ambas denominaciones de la Divinidad en los pasajes del Pentateuco[3]. La crítica posterior se vería obligada a rechazar la atribución de la autoría del Pentateuco a Moisés. La dificultad de encontrar fuentes continuas fuera del Libro del Génesis propició el surgimiento a finales del siglo XVIII de la hipótesis de los fragmentos, debida especialmente a Geddes y a Vater. Geddes no encontraba continuidad alguna entre los distintos fragmentos del Pentateuco, y afirmaba que dos grupos independientes de recopiladores, el elohista y el yahvista, eran los artífices de su disposición actual[4]. Vater concentró sus esfuerzos en el estudio de la Ley y de los pasajes legislativos del Pentateuco, donde era prácticamente imposible encontrar fuentes continuas. Su núcleo se encontraría en el Deuteronomio, cuya composición situó en la época davídico-salomónica, aunque habría sido Josías su redescubridor y reeditor[5]. Los éxitos de la hipótesis fragmentaria son innegables en lo que se refiere a los textos legislativos, pero deja muchos puntos oscuros[6].

El fracaso de las tesis fragmentarias de explicar la unidad temática y narrativa que se percibe en muchos pasajes del Pentateuco impulsó a Kelle y a Ewald a formular, en el primer tercio del siglo XIX, la hipótesis de los complementos. Admitiendo las indudables divergencias de los textos, pero manteniendo el principio fundamental de la unidad de la trama narrativa del Pentateuco, aceptó la existencia de una fuente principal (elohista o sacerdotal), completada por la adición sucesiva de otros textos[7]. Los estudios de Wetze (1780-1849) aportaron nuevas luces sobre el problema de la datación de los documentos[8].

La nueva hipótesis documentaria, que todavía hoy suscita polémica, tiene su origen en los trabajos de Hupfeld, Graf y Wellhausen. En su libro *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, publicado en Berlín en 1853, H. Hupfeld propuso a la comunidad científica una nueva versión de la hipótesis documentaria antigua atribuida a Witter y Astruc. Su contribución más relevante a los estudios bíblicos es la de percatarse del carácter heterogéneo de la fuente elohista y desdoblarla, convencido tras pormenorizados estudios de que la utilización del nombre *Elohim* no era criterio suficiente para atribuir su redacción a un mismo autor o documento. Distingue así tres fuentes en el Génesis: *E1*, *E2* y *J*[9]. Los trabajos de Graf siguen la misma línea que Hupfeld, aunque modifica el orden y la datación de las fuentes, fechando muchos pasajes en época exílica o postexílica[10].

El autor más influyente de la nueva hipótesis documentaria (también llamada “hipótesis documentaria clásica”) es J. Wellhausen[11]. Sus principales obras son *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín,

³⁰⁹ Extraído de “El Éxodo: aspectos literarios, arqueológicos y teológicos”, *Estudios Bíblicos* vol. 62/3 (2004), 249-279.

1876-1877) y *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín, 1878). Wellhausen determinó los modos de concebir la evolución histórica de la religión de Israel sentando las bases para una comprensión del trasfondo histórico de los textos del Hexateuco y del estudio del desarrollo diacrónico de las instituciones culturales de Israel[12]. Wellhausen afirma que el Pentateuco adquirió su forma presente en una serie de etapas, de varios siglos, en las que se “ensamblaron” cuatro documentos distintos. El desarrollo esquemático de los mismos hasta confluír en una única obra habría sido el siguiente: la fuente más antigua, la yahvista (*J*), se combinó con la elohista (*E*), para formar la fuente *JE*. Un tercer documento, el Deuteronomio (*D*), fue colocado como apéndice a *JE* por un segundo redactor, y, finalmente, el documento más tardío (*P*, sacerdotal) fue combinado con *JED* por un tercer redactor, formando el Pentateuco actual[13]. La hipótesis documentaria clásica es capaz de justificar razonadamente la falta de cohesión interna del Pentateuco de forma positiva, atribuyéndola no a una acumulación casual y fortuita de textos, sino a una serie de documentos previos originalmente independientes[14]. El material existente para fundamentar la hipótesis es amplio y variado, y las principales características tenidas en cuenta por Wellhausen son las diferencias en terminología y en estilo, las repeticiones, las interpolaciones (por ejemplo, Gn 38), las contradicciones intrínsecas al texto (por ejemplo, la prohibición de Dt 12, 13-14 de ofrecer los sacrificios en distintos lugares, que contrasta con Ex 20,24), etc.[15] Wellhausen fue capaz de mostrar un vínculo firme entre la historia de la composición del Pentateuco y la historia de la religión de Israel, que es sin duda uno de los principales objetivos de los estudios bíblicos[16].

No son pocas las preguntas sin respuesta que lega Wellhausen. En particular, la rígida estructura documentaria deja poco espacio para fragmentos e interpolaciones no pertenecientes a ninguna de las cuatro fuentes principales, y es difícil distinguir el documento *E* del *J* en muchos pasajes. Por otra parte, persiste la cuestión de si fueron individuos (como pensaba el mismo Wellhausen) o escuelas de narradores (Budde, Gunkel) quienes lo escribieron. La hipótesis documentaria ha sufrido ulteriores desarrollos, pero es necesario reconocer el mérito de Wellhausen al haber construido un cuerpo sólido de materiales y de conexiones mutuas entre los documentos que, en lugar de interpretar la descohesión interna del Pentateuco de modo negativo, lo hace de modo positivo, perspectiva que nosotros consideramos más interesante, al permitir vislumbrar una determinada intencionalidad en la redacción de los distintos pasajes, en lugar de atribuirlo todo a la simple acumulación de fragmentos.

Autores como Procksch y Smend han tratado de demostrar que los cuatro documentos originarios de Wellhausen no son los más antiguos, sino que pueden identificarse fuentes anteriores[17]. Martín Noth, en cambio, aun aceptando la hipótesis wellhauseniana de los cuatro documentos, se separó de éste en lo concerniente a las relaciones mutuas entre las fuentes, y presupuso que tras el gran bloque de narraciones del Pentateuco podía descubrirse una tradición oral. El Padre R. De Vaux también defendió la hipótesis documentaria en su forma modificada, aceptando el método de combinar fuentes como un lugar común en el mundo antiguo. De este modo, se sustituye el concepto de “documento”, más rígido y estructural, por el de “tradiciones paralelas”[18]. El problema, que también se hallará presente en hipótesis más recientes, es el de determinar el modo en que las tradiciones orales vivas, que teóricamente se siguen desarrollando paralelamente a la redacción de los documentos, influyen en éstos, y cómo se puede mantener (como hace de Vaux para el documento *J*) la existencia de un único autor cuando las tradiciones orales no son susceptibles de esta atribución. El término “documento”, clave en Wellhausen, presenta el problema de ser excesivamente rígido

para el aparente dinamismo de las tradiciones religiosas y políticas de Israel. A pesar de dar solución a numerosas cuestiones, principalmente en el ámbito estilístico y filológico, es difícil mantener la idea de documentos únicos y fijos, tanto que estudiosos como Fohrer prefieren hablar de “estratos de fuentes”[19]. Sin embargo, esta modificación de la hipótesis clásica no está exenta de problemas, porque aun así sigue percibiéndose una notable unidad temática y redaccional en los pasajes que Wellhausen clasificó como pertenecientes a un mismo documento, tal que autores como Van Seters prefieren volver a Wellhausen[20]. Críticos de la hipótesis documentaria han hablado de la falta de necesidad de distinguir entre *J* y *E*, dadas las evidentes similitudes que poseen[21]. Por otra parte, la creciente “subdivisión” de los cuatro documentos originales de Wellhausen contribuye también a poner en tela de juicio los presupuestos básicos de la hipótesis documentaria, acercando las líneas metodológicas a la tesis de los fragmentos, dificultando la datación de los documentos en relación con la historia de Israel. La consideración de la elaboración gradual de los documentos no está, pues, exenta de una problemática fundamental que radica en la consecuente imposibilidad de discernir una unidad temática y narrativa en los diferentes pasajes, además de la vaguedad de expresiones como “grados” o “estratos”[22].

La hipótesis de Wellhausen concedía poca importancia a la tradición oral. Los expertos Nielsen, Carlson y Engnell[23], estudiosos de las sagas escandinavas, pensaron que el uso de la escritura era un fenómeno cultural relativamente tardío, y que por tanto era necesario postular la preeminencia de las tradiciones orales, confirmando a la investigación bíblica una mayor flexibilidad que los rígidos cánones de la hipótesis documentaria, que a su juicio difícilmente podrían comprenderse desde la mentalidad de los antiguos. Sin embargo, esta aproximación hace plantearnos si es legítimo aplicar los criterios que rigen las sagas escandinavas (por ejemplo, las leyes épicas de Olrik sobre las características estructurales generales de las sagas, que presuponen la existencia de una mentalidad común en el hombre primitivo y que, en cualquier caso, han sido deducidas a partir del estudio de las tradiciones escandinavas, distintas y lejanas a las tradiciones semíticas[24]). Consideraciones similares podrían realizarse sobre la teoría de Jolles de las formas simples (formas breves del lenguaje que surgen con naturalidad y de modo anónimo en las sociedades primitivas), que él ha puesto en relación con las sagas de Islandia[25], y en general sobre todo intento de abordar la composición del Pentateuco desde la perspectiva de la literatura oral[26]. Autores como M. Noth, que aceptaron la tesis de la tradición oral, tuvieron dificultades en justificar presupuestos suyos como el de las características comunes de las tradiciones orales de pueblos tan distintos como el escandinavo o el semita, o que las tradiciones narrativas más antiguas son breves y concisas[27]. I. Engnell, autor muy próximo a Noth en lo que se refiere a la aceptación de las tradiciones orales, criticó sin embargo los intentos de elaborar una historia de las tradiciones del Pentateuco[28].

R. Rendtorff, cuyas ideas son próximas a las de Gunkel, Von Rad y Noth, se sitúa también en la hipótesis de las sagas, aunque su uso de los métodos de crítica literaria recuerda más a Wellhausen que a Noth[29]. E. Blum rechaza los métodos histórico-tradicionales de Gunkel para explicar la composición del Pentateuco, aunque también se aleja de las tesis de Noth sobre el modo en que tales tradiciones llegaron a combinarse entre sí. Para Blum, nada sabemos de las tradiciones anteriores a la existencia de Israel como estado, y no hay razones para suponer que existió un largo período de transmisión oral previo a la formación de dichas tradiciones[30]. Autores como R. Albertz han

manifestado su inclinación hacia un enfoque, en la línea de Wellhausen, que permita integrar la visión histórico-religiosa de Israel con un enfoque teológico[31].

Es difícil establecer conclusiones sobre la composición del Pentateuco, dada la numerosa bibliografía existente y las diversas hipótesis, tendencias y líneas de investigación sugeridas en los últimos años. La hipótesis documentaria, por la influencia que ha ejercido en la investigación veterotestamentaria durante más de un siglo, presenta fundamentos que, a nuestro juicio, pueden ser aceptados en términos generales, principalmente en lo que respecta a la importancia atribuida al vínculo entre la historia religiosa de Israel y la historia política, además de su convicción de que el texto presenta una unidad temática a pesar de la falta de cohesión interna de los diversos pasajes. No se puede desestimar ciertamente la importancia de la tradición oral, aunque las propuestas originales, especialmente las que aluden a la aplicación de los criterios metodológicos y estilísticos que han orientado a los eruditos en el estudio de las sagas escandinavas, nos parecen inapropiadas para el contexto socio-cultural del pueblo hebreo. Se requiere una mayor profundización en las tradiciones orales y escritas de los pueblos semitas en general, en particular de la cultura cananea, y una mayor atención a las fuentes literarias extra-bíblicas propias de este contexto. En cuanto al Éxodo, es necesario ahondar en las evidencias históricas que poseemos, no sin olvidar las bases y los principios fundamentales aportados por las investigaciones crítico-literarias del texto en cuestión, que ofrecen interesantes luces y horizontes sobre las motivaciones del autor o de los diversos autores de las distintas fuentes documentarias, que si duda pueden iluminar a la investigación histórica, como veremos más adelante. Por otra parte, no podemos olvidar el carácter eminentemente teológico del Libro del Éxodo y del Pentateuco en general, por lo que también será necesario examinar la relación Teología/Historia, máxime a la luz de las nuevas hipótesis sobre la historicidad de este libro de la Escritura[32]. Tampoco es conveniente desterrar la crítica retórica y artística de la Biblia[33]. Hay un acuerdo sucinto entre los críticos de que el Pentateuco, como tal, no pudo haberse completado en su forma final con anterioridad al siglo VI a.C., lo que implicaría que muchos de los relatos supuestamente históricos son versiones tomadas *a posteriori* y, muy probablemente, con una clara intencionalidad política, de auto-legitimación frente a las demás comunidades presentes en la zona [34].

HISTORIA DE LA CIENCIA

EUCLIDES Y LA AXIOMÁTICA³¹⁰

Una de las obras más influyentes en la historia de las matemáticas ha sido los *Elementos* de Euclides, a cuyo compás se han educado generaciones de estudiantes durante siglos. Los grandes matemáticos del siglo XVII, como Newton y Leibniz, que hicieron aportaciones no menos significativas que las de Euclides, habían aprendido geometría con los *Elementos*, libro de texto en escuelas y universidades. Todavía hoy en los colegios se enseña la geometría de Euclides. Se cuenta que Blaise Pascal (1623-1662) había sido capaz, con tan sólo once años, de demostrar por sí mismo que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos (180 grados), y que maravillado por el talento de su hijo, su padre Étienne le permitió estudiar el libro de Euclides, cosa que antes le había prohibido hacer para que no se despistase en el aprendizaje del latín y del griego. Y, en pocos meses, Pascal llegó a dominar toda la geometría euclídea. ¿Cómo era posible? Pascal poseía una inteligencia extraordinaria, ciertamente, pero el libro de Euclides mostraba tal rigor lógico y tal armonía entre sus afirmaciones, perfectamente ligadas, que unas proposiciones llevaban a otras, unos teoremas a otros, unas demostraciones a otras. Todo estaba conectado, todo aparecía como una especie de senda levantada por Euclides para facilitar a la mente humana adentrarse en el fascinante mundo de las formas geométricas.

El rigor de sus demostraciones ha inspirado a los mejores matemáticos, a los que no ha quedado más remedio que intentar imitar y emular al genio alejandrino del siglo III antes de Cristo. Euclides sistematizó la geometría. Muchos de los teoremas que expone en su libro se conocían ya y habían sido probados por otros antes que él, pero nadie hasta Euclides había sido capaz de organizar todo el conocimiento de geometría y matemáticas alcanzado por la cultura griega con la misma coherencia y elegancia. Y es que la obra de Euclides tiene como principio unificador, como “núcleo”, el poder del razonamiento lógico, la fuerza de la evidencia. Si se aceptan los axiomas de Euclides, hay que seguirle en todo lo demás, o si no se correrá el peligro de desafiar a las leyes lógicas y de conculcar el principio de no-contradicción, igual que si se aceptan los axiomas del filósofo Spinoza en su *Ethica more geométrico demonstrata* (¡Spinoza quiso convertirse en el Euclides de la filosofía!) no cabe otra opción que estar de acuerdo con sus conclusiones, porque se establece una relación, una *consecuencia lógica* que vincula necesariamente las premisas con la conclusión. Y Kant, en su *Crítica de la razón pura*, estaba tan asombrado ante la perfección lógica de la geometría de Euclides (a la que admiraba casi tanto como a la física de Newton) que incluyó el espacio euclidiano entre las formas *a priori* de nuestra sensibilidad, es decir, como nociones “preconcebidas” que nos vienen dadas en nuestro entendimiento, sin que las tomemos de ninguna experiencia externa: “el espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas [...]. El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas”, escribe. En otras palabras: sin espacio, no podríamos representarnos los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor. El espacio es así una *condición de posibilidad* de nuestra experiencia de la realidad externa a nosotros. Y, por supuesto, la idea de espacio que tiene Kant es la del espacio tridimensional regido por los axiomas de Euclides. Hasta la teoría de la relatividad general de Albert Einstein, a comienzos del siglo XX, prácticamente nadie se había planteado una descripción del universo que no se basase en la geometría de

³¹⁰ Extraído de *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad* (LibrosLibres, 2007), 55-62.

Euclides. La física de Newton, uno de los mayores esfuerzos que jamás se han hecho para entender la naturaleza, usa la geometría de Euclides. Porque en efecto, cuando se analizan sus axiomas y sus conclusiones, parecen tan lógicas, tan claras, tan nítidas, que nadie consideraría sensato imaginarse el universo de otra manera.

No es exagerado sostener que la idea de *axioma* (“proposición tan clara y evidente que se admite sin necesidad de demostración”, como la define la Real Academia) está entre las más geniales y profundas que ha producido el genio humano. La búsqueda del conocimiento es inseparable, de uno u otro modo, de la búsqueda del orden, de la racionalidad, porque sólo así es posible comprender. Y los axiomas responden a esa convicción de que es posible encontrar unas verdades “mínimas” que están en el origen de todo lo demás. Buscar axiomas es buscar un *fundamento* que, regido por la lógica, permite relacionarlo todo con todo, como si existiese un fondo permanente sobre el que se eleva todo el edificio del conocimiento y de la racionalidad. El concepto en cuestión es tan tentador que no sólo Spinoza, sino la mayoría de los grandes filósofos y lógicos se han preguntado también por cuáles serían esas *ideas matrices*, esos fundamentos por debajo de los cuales no hay nada más, ese mínimo de los mínimos para entender la realidad y el pensamiento. Casi todas las disciplinas, ya sean de ciencias o de letras, se enseñan partiendo de unos principios y llegando a unos resultados que se pueden explicar desde esos principios. Aunque se incorporen datos experimentales, esos datos se integran en un cuerpo más amplio y se enmarcan en el cuadro descrito por esos principios. El ideal de exposición ordenada, coherente y didáctica es justamente el de formular unos principios fuertes que guíen el resto del discurso.

Pero la historia de las matemáticas ha demostrado que Euclides había encontrado sólo *una* de las geometrías posibles. Partiendo de sus axiomas, es verdad que la fuerza de la lógica lleva a aceptar los teoremas de Euclides como proposiciones verdaderas. Sin embargo, ¿quién dice que hay que partir de los mismos axiomas que Euclides? Esto empezaron a preguntárselo los matemáticos en el siglo XVIII.

¿Cuáles son los axiomas de Euclides? Fue Proclo, un filósofo neoplatónico del siglo V que decía que donde hay un número hay belleza, quien llamó “axiomas” a lo que en los *Elementos* de Euclides eran cinco postulados. A juicio de Aristóteles (que había vivido en el siglo IV antes de Cristo), la veracidad de los postulados no había que probarla porque se contrastaría al examinar los resultados que se derivaban de ellos. Esto debió de pensar Euclides. En el libro I de los *Elementos* ofrece las nociones preliminares de la geometría, definiendo, por ejemplo, un punto como “lo que no tiene partes” o una línea como “una longitud sin anchura”. Y a continuación introduce los axiomas propiamente dichos. Son los siguientes:

- 1) Se puede trazar una línea recta desde cualquier punto a cualquier otro.
- 2) Se puede prolongar continuamente en línea recta una recta dada.
- 3) Se puede trazar un círculo con cualquier centro y distancia
- 4) Todos los ángulos rectos son iguales entre sí.
- 5) Si tenemos una recta y un punto que no está en la recta, sólo se puede trazar una recta que pase por el punto y nunca interceda con la recta dada.

¿Nada más? ¡En efecto! No hace falta ningún otro axioma. Desde estos cinco,

Euclides construye toda su geometría. Con ellos se puede demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, o un sinnúmero de teoremas geométricos que millones de escolares han estado estudiando durante siglos en los colegios. No hace falta nada más,

sólo ingenio y destreza matemática para sacar las conclusiones oportunas desde esos axiomas. Es la genialidad de Euclides, es la genialidad del rigor lógico, es la maravilla de las formas geométricas y matemáticas.

Y son axiomas en sentido estricto, porque ¿hay algo más evidente a simple vista que sostener que se puede prolongar continuamente en línea recta una recta dada? Es casi el “colmo” de la lógica y de la sensatez. Es tan obvio que justamente por eso Euclides lo toma como un axioma. No se puede demostrar, porque demostrar implica llegar a una conclusión partiendo de una premisa anterior, pero ¿qué premisa más básica puede haber que afirmar que se una recta siempre puede prolongarse? Además, no se puede confundir axioma con definición: en un axioma se afirma o se niega algo, pero se emite un juicio; una definición simplemente describe un concepto, pero no nos dice cómo se tiene que trabajar con ese concepto o qué consecuencias se van a extraer de ese concepto.

Sin embargo, si analizamos más despacio los cinco axiomas, nos damos cuenta de que los cuatro primeros son bastante evidentes y no parecen presentar ningún problema en especial, pero al llegar al quinto (conocido como el *axioma de las paralelas*) las cosas cambian. Resulta algo más farragoso, complicado, difícil de expresar y de entender. Es más complejo que los anteriores, como si estuviese más rebuscado. ¿No se podría, de hecho, deducir de los anteriores cuatro axiomas, de manera que no fuese un axioma auténtico sino una proposición derivada?

Eso es lo que debió pensar un jesuita del siglo XVIII, Girolamo Saccheri (1667-1733). Saccheri quería demostrar que era posible deducir el quinto postulado de los cuatro anteriores, y en su libro *Euclides ab omni naevo vindicatus* (un curioso título que podría traducirse “Euclides, libre de toda mancha”), admitió por un momento que el axioma no fuese cierto y que se tuviese que elaborar toda la geometría desde los cuatro primeros axiomas. ¿Qué pasaría? ¿Qué surgiría una geometría distinta a la de Euclides, y por tanto distinta de la que nuestros sentidos parecen sugerir! Pero Saccheri no podía aceptarlo. Contravenía tanto la experiencia que lo rechazó. Saccheri, en realidad, había mostrado que Euclides estaba “libre de toda mancha”, porque Euclides no se había equivocado: el quinto postulado es un axioma con pleno derecho, ya que o se supone como verdadero, o salen otras geometrías que desafían al sentido común. No era una proposición que se podía deducir sin más de los otros cuatro axiomas, sino un axioma con categoría propia.

Se había abierto una caja de Pandora cargada de diferentes geometrías posibles. Desde el momento en que se rechazase el axioma de las paralelas o al menos se ponga en tela de juicio, prácticamente todo era posible. Así, a comienzos del siglo XIX el ruso Nikolai Lobachevsky (1792-1856) y el húngaro János Bolyai (1802-1860) desarrollaron la *geometría hiperbólica*. Bolyai, cuyo trabajo no se difundió hasta décadas después del de Lobachevsky, llegó a obsesionarse tanto por el quinto postulado de Euclides que su padre le pidió que dejase el tema en aras de su salud y felicidad. Hoy, los historiadores reconocen el mérito de Bolyai como uno de los creadores de las geometrías no-euclídeas. Por si fuera poco, la mayor mente matemática de aquel tiempo, el alemán *Carl Friedrich Gauss* (1777-1855), cuyas contribuciones a la matemática y a la física son tantas que difícilmente podríamos resumirlas en unas breves líneas, había llegado a conclusiones similares a las de Bolyai y Lobachevsky de manera independiente, aunque no las había publicado. Con el trabajo de un discípulo de Gauss, *Bernhard Riemann* (1826-1866), otro de los grandes genios de la matemática del XIX, se realizaron algunas aportaciones definitivas al estudio de las geometrías no-euclídeas, sin las cuales Einstein no habría podido formular su teoría de la relatividad general.

El axioma de Euclides resulta evidente en un espacio *plano*: por mucho que prolonguemos las dos líneas rectas, si son paralelas nunca se tocarán. El plano se puede extender al infinito y por tanto, en una geometría de espacios planos como es la de Euclides las paralelas nunca se cortarán. Pero, ¿ocurriría lo mismo en un espacio *curvo*? En absoluto. En un espacio curvo las paralelas sí se llegan a cortar, por ejemplo en la superficie de una esfera. La geometría de Euclides es sólo un *caso límite* para un espacio con curvatura cero, que es justamente un plano, al igual que la física de Newton es un caso particular (aunque válido para la escala en la que solemos movernos) de teorías más generales (la relatividad de Einstein o la mecánica cuántica). El genio humano no se rinde ante las evidencias. Va siempre más allá, englobando, ampliando y profundizando.

Y si no se cumple el quinto postulado de Euclides en un espacio curvo, tampoco se cumplirán muchas de las conclusiones que había deducido el alejandrino, como que la suma de los ángulos de cualquier triángulo siempre sea igual a dos ángulos rectos (180 grados).

Simplificando mucho, hay dos grandes geometrías no-euclídeas. La *geometría hiperbólica* niega, por supuesto, el axioma de las paralelas, y a diferencia de la geometría de Euclides, aquí no hay una única línea que pase por un punto y que nunca se corte con otra línea dada. Hay al menos dos líneas que podrán pasar por encima de ese punto sin llegar nunca a cortarse con la línea recta inicial externa al punto. En la *geometría elíptica* (a la que Riemann hizo enormes aportaciones) pasa lo contrario. No existe ninguna línea que, pasando por ese punto, pueda prolongarse indefinidamente sin nunca tocar a la recta inicial, por lo que, en sentido estricto, no existen las líneas paralelas: siempre acabarán convergiendo, como en la superficie de una esfera (y la Tierra es, al fin y al cabo, una esfera achatada por los polos). La suma de los ángulos de un triángulo es, en la geometría elíptica, siempre mayor que 180 grados.

Euclides había creado una construcción admirable por su rigor lógico capaz de formular toda la geometría, aunque siglos más tarde los matemáticos descubrieran que la de Euclides no era, ni de lejos, la única geometría posible. En cualquier caso, hay una pregunta que seguía sin respuesta: ¿es posible reducir la matemática a lógica? ¿Es la matemática, en el fondo, una mera derivación de la lógica? Los axiomas de Euclides parecían ir en esa línea: la matemática no sería más que la correcta deducción de proposiciones y teoremas a partir de un conjunto mínimo de postulados iniciales.

A comienzos del siglo XX, un matemático alemán, David Hilbert (célebre, entre otras cosas, por haber retado en 1900 a los matemáticos de la época con una lista de problemas no resueltos, los “problemas del milenio”), abanderó la teoría luego conocida como *formalismo* y que sostenía que la matemática podía reducirse a un conjunto finito de axiomas. Para ello hizo uso de la *teoría de conjuntos*, una poderosa herramienta lógico-matemática que trata con agrupaciones de objetos. Claro que se trataba de una teoría de conjuntos bastante desarrollada: la teoría axiomática de conjuntos, que contaba con una serie de axiomas que especificaban determinadas propiedades de los conjuntos. Las versiones más rudimentarias de la teoría de conjuntos habían llevado a contradicciones insolubles como la famosa *paradoja del barbero*, propuesta por uno de los grandes lógicos del siglo XX y premio Nobel de literatura, el británico Bertrand Russell (1872-1970). La paradoja dice así: en una ciudad sólo hay un barbero, y todo hombre en la ciudad tiene la costumbre de afeitarse. Unos se afeitan ellos mismos, mientras que otros acuden al barbero. El barbero sólo afeitará a todos aquellos hombres que no se afeiten a sí mismos. Pero si el barbero tiene el coraje de preguntarse si debe afeitarse a sí mismo o no, se encontrará en un callejón sin salida. Porque si el barbero no se afeita a sí mismo,

como el barbero afeita a todo el que no se afeita a sí mismo, debería ir al barbero y por tanto afeitarse a sí mismo. Y por otra parte, si se afeita a sí mismo, entonces no tiene por qué ir al barbero, porque el barbero sólo afeita a los que no se afeitan a sí mismos. ¡Oh dilema! ¿Qué hará el pobre barbero? Algún crítico sutil ha sugerido que el barbero sea una mujer, pero claro está que si decimos que el barbero sólo puede ser un varón el problema lógico persiste.

Una vez reformulada la teoría de conjuntos para eludir esa y otras muchas paradojas, muchos pensaron, como Hilbert, que podían encontrarse unos axiomas que contuvieran la “semilla” de toda la matemática y así fundamentar esta disciplina en la lógica. Hasta que apareció en la escena de la lógica y de la matemática del siglo XX un hombre llamado *Kurt Gödel*.

Gödel nació el 28 de abril de 1906 en la ciudad de Brno, en Moravia (actual República Checa), la misma donde el monje Gregor Mendel había llevado a cabo sus famosos experimentos con guisantes a mediados del siglo XIX. De pequeño se le conocía como *Herr Warum*, “señor por qué”, al estar constantemente preguntando el porqué de todas las cosas. Gödel fue siempre un estudiante brillantísimo, y a los 18 años fue a estudiar física y matemáticas en la Universidad de Viena, donde trabó amistad con algunos de los representantes principales del Círculo de Viena, participando en muchas de sus reuniones. Se doctoró en 1929 con una tesis sobre lógica matemática.

Hilbert y su escuela creían que, dado un conjunto de axiomas en un determinado sistema formal, era posible derivar, partiendo de esos axiomas, todas las proposiciones verdaderas que se podían encontrar en ese sistema. ¿Era posible identificar ese conjunto mínimo de axiomas? Un jovencísimo Gödel demostró que no era posible al publicar, en 1931, uno de los resultados más importantes de la historia de la lógica: el *teorema de incompletitud de Gödel*.

Gödel se imaginó una proposición según la cual ella (la proposición) no pudiese probarse en ningún sistema formal. Aparentemente sencillo: una proposición que en su contenido afirmase que no podía ser demostrada. Si se pudiera probar, sería falsa, porque la proposición sostenía que no podía ser probada de ninguna manera. Pero una proposición demostrable es siempre verdadera: si es verdadera, siempre habrá un modo, da igual lo complicado que sea, de probarla. Pero en este caso ocurre lo contrario: tenemos una proposición verdadera que establece que no se puede demostrar. Y esa proposición es perfectamente legítima dentro del sistema formal, y dice que es verdadero que ella no se puede probar dentro de un sistema formal. Luego siempre va a ser posible dar con al menos una proposición verdadera pero no demostrable (ni refutable). Como sucede con tantas grandes ideas y descubrimientos, el núcleo es más sencillo de lo que podría parecer (sobre todo cuando entran en juego nociones lógicas como las de “incompletitud” o “sistema formal” que, de primeras, es comprensible que “asusten” al no iniciado), aunque para llegar a semejante sencillez el genio (en este caso Gödel) haya tenido que sortear muchísimos obstáculos y barreras. Pero al final del túnel encontró una luz, y esa luz ha cambiado nuestra visión de la lógica y de la matemática.

Así, el teorema de incompletitud de Gödel nos dice que si un sistema es consistente (es decir, no incluye contradicciones), no puede ser completo (al menos habrá una proposición dentro del sistema verdadera pero indemostrable), y que la consistencia de los axiomas no puede demostrarse dentro del propio sistema. No existe, en consecuencia, un conjunto de axiomas válido para formalizar toda la matemática.

El teorema de Gödel acabó, por así decirlo, con el sueño, albergado de una u otra manera desde Euclides, de reducir la matemática a lógica. Pero más aún, el teorema de Gödel pone serias limitaciones a los intentos de buscar *teorías del todo* y modelos omnicomprendidos de la realidad. En su conferencia “Gödel and the end of physics”, el famoso físico británico Stephen Hawking (1942-...) sostiene: “algunas personas se mostrarán decepcionadas si no existe una teoría última que pueda formularse como un conjunto finito de principios. Yo pertenecía a ese grupo, pero he cambiado de opinión. Ahora me alegro de que nuestra búsqueda de entendimiento nunca llegue a un término, y de que siempre tengamos el desafío de un nuevo descubrimiento. Sin ello, nos paralizaríamos”.

En definitiva, más humano que el responder es el preguntar, porque toda respuesta abre a una nueva pregunta. Y si hay algo que se acerque al infinito en el universo o en la historia, es la capacidad humana de preguntar.

UN LIBRO QUE HIZO ÉPOCA³¹¹

La Historia es bella porque en incontables ocasiones los seres humanos han sido capaces de legar obras bellas. Y existen pocas cosas tan hermosas como el conocimiento y la pasión que la Humanidad ha demostrado por él a lo largo de los siglos. En la historia de la Ciencia, una de nuestras creaciones más formidables, destacan algunas obras que, por sí solas, han cambiado nuestra imagen del mundo: los Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias, de Galileo, los Principia Matemática de Newton, El Origen de las especies, de Darwin, el artículo “Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”, de Einstein...

Y en esa lista exclusiva, en ese selecto “club” de títulos esenciales para entender el esfuerzo humano por comprender la naturaleza y sus leyes, está, indudablemente, el *De Revolutionibus Orbium Coelestium*.

Desde la redacción del *Commentariolus*, Copérnico había acumulado numerosas observaciones astronómicas que avalaban su teoría. Aún no disponía de telescopio (inventado en Holanda a principios del siglo XVII, y usado ampliamente con fines astronómicos por Galileo) para ver más allá de los astrónomos de la época, pero, como dice Isaac Asimov en *Momentos estelares de la Ciencia*, “contaba con la fuerza de la lógica”, y ese poder, el del razonamiento, le permitiría llegar más lejos que los demás.

Así que, manos a la obra, Copérnico reunió todos esos datos, y escribió un libro titulado *De Revolutionibus Orbium Coelestium*. En 1539, mientras trabajaba en esta obra, recibió en Frauenburg, la ciudad de cuya catedral era canónigo y en la que tenía su particular observatorio astronómico, la visita de un hombre llamado Georg Joachim von Lauchen “Rheticus”.

Rheticus era de Wittenberg, la ciudad en la que se había iniciado la Reforma protestante de Martín Lutero en 1517. Philipp Melanchton, uno de los discípulos más importantes de Lutero y un eminente humanista, se había encargado de prepararle al joven e impetuoso Rheticus (que se había convertido al protestantismo) visitas a astrónomos relevantes del momento para que aprendiese de su ciencia y pericia. Contradicciones del destino, fueron luteranos los que facilitaron la publicación del libro de Copérnico, cuando Martín Lutero había denigrado la figura del astrónomo polaco diciendo: “un astrólogo advenedizo que pretende probar que es la Tierra la que gira, y no el cielo, el firmamento, el Sol o la Luna (...). Este loco echa completamente por tierra a ciencia de la Astronomía, pero las Sagradas Escrituras nos enseñan que Josué ordenó al Sol y no a la Tierra que se detuviese” (R. Espoz, *Un conflicto en el origen de la ciencia moderna: Copérnico u Osiander*, 1988, 49). Y Calvino, el reformador francés y autor de la *Institio christianae religionis* (1536), que da nombre al calvinismo (hoy tan presente, bajo diversas denominaciones, en países como Estados Unidos), contestó a Copérnico con el Salmo 93, versículo primero, en la mano: “También el mundo es estable, y no puede ser movido”. ¿Quién se atreverá a poner la autoridad de Copérnico por encima de la del Espíritu Santo?, se preguntaba Calvino, en otro alarde de fundamentalismo bíblico.

³¹¹ Extraído de *Copérnico. Guía para jóvenes* (Lóguez Ediciones, 2008), 5, 1-2.

Rheticus debió de sentirse un auténtico privilegiado por conocer a Copérnico y poder aprender del ya entonces anciano astrónomo polaco (de quien dijo que era “el mejor y más grande de los hombres”), quedándose dos años junto a él en Frauenburg (o Frombork). Durante esa estancia, el propio Rheticus se encargó de poner por escrito una *Narratio Prima de libris revolutionuum*, que recogía los aspectos principales de las teorías copernicanas en forma de carta al matemático y astrónomo de Nürenmberg Johannes Schöner, y que tuvo muy buena aceptación. Probablemente, Rheticus intentó convencer a Copérnico contra viento y marea (dadas las reticencias del sabio a publicar sus descubrimientos) amparándose en el éxito de la *Narratio Prima*, para que terminase su opus magnum, su gran obra.

Y las palabras de Rheticus tuvieron efecto, haciendo que Copérnico mandase el manuscrito a su amigo el obispo de Kulm, Tiedemann Giese. Giese se lo reenvió a Rhetiuss (que ya no estaba en Frauenburg), para que fuese él quien hiciese las gestiones oportunas con la imprenta de Johannes Petreius en Nürenmberg, y así conseguir que el libro saliese a la luz. Oh paradoja, Rheticus, el gran abogado y admirador de Copérnico, no fue profeta en su tierra, y de hecho, cuando le hizo llegar el manuscrito de la *Narratio* a su mentor Melanchthon, el teólogo alemán escribió en una carta fechada el 16 de octubre de 1541 que “algunos consideran un logro distinguido construir algo tan alocado como ese astrónomo polaco, que mueve la Tierra y fija el Sol. De verdad, los gobernantes sabios deberían domar las desenfrenadas mentes de los hombres”. Y no sólo eso, sino que cuando Rheticus se propuso enseñar la teoría de Copérnico a sus alumnos en Wittenberg, le ordenaron que explicase, en lugar de la obra copernicana, la *Sphaera* del astrónomo Juan de Sacrobosco.

Rebobinemos: Copérnico le manda el manuscrito a Giese; Giese, a su vez, se lo envía a Rheticus. Pero Rheticus, que tenía que dejar Wittenberg para viajar a Leipzig, le pasó a su vez el manuscrito a un teólogo protestante llamado Andreas Osiander, con quien Copérnico había mantenido un interesante intercambio epistolar unos años antes.

Y, finalmente, el libro sale publicado en 1543, ¡el año de la muerte de Copérnico! Cuenta la leyenda que el anciano astrónomo polaco recibió el libro ya en su lecho de muerte, un día antes de fallecer, a modo de *Réquiem*, pero una misa de “réquiem” que ni Mozart habría podido componer: el sabio ve su gran obra justo antes de morir. Podía así descansar tranquilo y en paz, con la seguridad de que sus ideas llegarían a los científicos de su tiempo y, más aún, con la convicción de que una sola existencia, la suya, bastaba para cambiar el rumbo de la Historia y de nuestra idea del Universo. Aunque la cosa no fue tan sencilla, y hubo que esperar más de un siglo para que la teoría de Copérnico fuese plenamente aceptada.

Copérnico dedicó el libro al Papa Paulo III (“*ad Sanctissimum dominum Paulum III, pontificem maximum, Nicolai Copernici prefatio*”), miembro de la ilustre familia italiana de los Farnesio, y el que convocó (ante la insistencia del emperador Carlos V) el concilio de Trento en 1545 para tratar de hacer frente a la crisis suscitada por el protestantismo. En su dedicatoria, Copérnico explicaba detenidamente al Papa las razones que le habían llevado a proponer su teoría, que no eran en absoluto gratuitas, sino cuidadosamente fundadas en las observaciones y en las deducciones geométricas y matemáticas. Copérnico le reconoce al Papa que estaba asustado de proponer semejante teoría, consciente de las opiniones contrarias que suscitaría y de los problemas que podría

traerle por osar contradecir la ciencia de los antiguos, que contaba con una tradición más que milenaria. Era la primavera de 1543.

El *De Revolutionibus* constaba de seis “libros”, equivalentes a los capítulos de nuestros días. En el primero, Copérnico daba una exposición sumaria de su “sistema mundi”, su sistema o modelo del Universo (el heliocéntrico), exponiendo los puntos fundamentales de su teoría. El segundo libro daba una lista de las estrellas y de las esferas celestes que iba a utilizar en el desarrollo de su teoría. En el tercer libro, Copérnico describe los movimientos aparentes del Sol (que él, en realidad, atribuiría a la traslación de la Tierra alrededor del Sol), mientras que en el cuarto estudia la Luna y sus movimientos orbitales. En el quinto libro ya ofrece una explicación detallada de su nuevo sistema, el heliocéntrico, tema que continúa en el sexto y último libro. Como vemos, el *De Revolutionibus* de Copérnico es un auténtico tratado astronómico, que recoge observaciones y teorías, hechos e hipótesis, en una nueva imagen cosmológica. Es el nuevo Almagesto.

El libro posee un total de ciento treinta y un capítulos, la mayoría de los cuales constituyen respuestas a preguntas concretas o tratamientos más o menos exhaustivos de aspectos determinados que se derivan del nuevo modelo planetario de Copérnico.

Así, el primer capítulo incluye apartados que sientan tesis como las siguientes: el Universo es esférico; la Tierra también es esférica; cómo la Tierra forma una única esfera junto con el agua; el movimiento de los cuerpos celestes es uniforme, eterno, y circular o compuesto de movimientos circulares. También toca temas como el porqué del acuerdo casi unánime entre los antiguos de considerar a la Tierra en reposo y en el centro del Cosmos, o si se le pueden atribuir diferentes movimientos a la Tierra. También se plantea el problema del orden de las esferas celestes, o cuestiones estrictamente geométricas como los triángulos esféricos.

Comprobamos cómo con un simple vistazo al índice del libro primero, salta a la vista esa particular combinación de conservadurismo y de innovación que siempre habría de caracterizar la obra de Copérnico. Por una parte, el astrónomo polaco se atiene a varios de los postulados de los filósofos griegos, como la esfericidad del Universo, o el movimiento uniforme, eterno y circular de los cuerpos celestes, tan en consonancia con el pensamiento platónico y con la idea helena de perfección. Pero se aprecia ese elemento revolucionario en Copérnico que le haría formular un modelo cosmológico distinto del geocéntrico.

En el libro, Copérnico demuestra conocer ampliamente las obras de los astrónomos antiguos (Tolomeo, el Regiomontano...) y disponer de una gran cantidad de datos observacionales, que le permiten elaborar sus hipótesis matemáticas. Comienza explicando por qué el mundo es esférico, argumentando que la esfera es la figura más perfecta, porque posee la mayor capacidad para una superficie dada. Y al igual que el mundo es esférico, también lo es la Tierra, para después defender que en la Tierra, los centros de gravedad del agua y de la masa terráquea coinciden, discutiendo las ideas que habían expresado a este respecto los grandes filósofos griegos (Anaximandro, Empédocles, Aristóteles...). Copérnico prosigue el libro mostrando que el movimiento de la Tierra debe ser circular, uniforme y perpetuo, ya que el circular es el movimiento natural de la esfera.

Y seguidamente entra en materia. ¿Hay o no razones que permitan sugerir que la Tierra no permanece inmóvil en el centro del Universo? Copérnico es perfectamente consciente de que había muchos argumentos a favor del geocentrismo. Pero Copérnico no se rinde. De hecho, usa los mismos argumentos que los antiguos, pero a la inversa. Si con la teoría de Aristóteles de que los cuerpos tienden a su lugar natural se había querido apuntalar el geocentrismo, Copérnico lo usa para demostrar que, como lo natural en una esfera es el movimiento circular, si la Tierra es una esfera no debe extrañar a la razón que describa una órbita circular y que por tanto no permanezca quieta, en reposo. Sería su movimiento natural, por lo que quienes argumentaban que si la Tierra rotase acabarían desintegrándose los cielos, olvidan que de un movimiento natural no se pueden seguir semejantes efectos. De hecho, sería mucho peor pensar que los demás astros dan vueltas en torno a la Tierra, porque al ser más voluminosos y pesados, mayor sería el peligro de desintegración. Y, por otra parte, si el cielo exterior a la Tierra fuese infinito, ¿cómo es que lo infinito es capaz de rotar alrededor de un cuerpo finito como la Tierra? Aunque aquí, Copérnico reconoce que discutir qué es y qué no es lo infinito es cuestión sumamente complicada, reservada para los filósofos y metafísicos.

Pero Copérnico no habría sido quien ha resultado ser a ojos de la Historia si no hubiese incluido en su libro unas valiosísimas páginas repletas de tablas y de cálculos matemáticos. Aristarco de Samos había propuesto, siglos antes que Copérnico, una teoría heliocéntrica, pero no había ofrecido una justificación detallada matemática. Copérnico sí. Se atrevió con los cálculos; no tuvo miedo ni pereza para acometer una tarea tan compleja, ardua y agotadora (máxime con el instrumental matemático disponible en su época), y seguramente tuvo que pasar horas y horas de concentración en su estudio de Frauenburg antes de poder anunciar al mundo su genial teoría. Ese trabajo minucioso y casi desconocido, que suele pasar desapercibido en las obras de divulgación, es lo que realmente ha hecho grandes a las mentes más extraordinarias de todos los tiempos. Vivimos en una sociedad que consume información en cantidades ciclópeas, que necesita información. Y esa inmensa cantidad de información conlleva, con frecuencia, que se simplifique la información, que se faciliten los contenidos para hacerlos “digeribles” y asimilables. Esto es importante, porque lógicamente no se le puede exigir a todo el mundo que tenga el conocimiento de un especialista en una determinada materia científica o humanística. Pero no debe hacernos olvidar que tan importante como la conclusión, como el “ítem” informativo que nos dan los medios, es el proceso deductivo que permitió a un autor sacar esa conclusión. Cualquiera puede decir que el tiempo es relativo y quedarse tan tranquilo. Pero si no acomete los cálculos precisos que llevan a reformar la física de Newton, como hizo Einstein, no sirve de nada. Igual que en la filosofía: uno puede proponer una concepción ética o una filosofía de la Historia, pero si lo hace a modo de “titular”, sin un desarrollo que sepa extraer conclusiones, postular principios, analizar lo que otros han dicho antes..., poco quedará de su propuesta.

Así, con detallados diagramas a base de compás, escuadra y cartabón, Copérnico justificó cómo su teoría explicaba el movimiento de retrogradación de los planetas y otros muchos fenómenos, aunque en ocasiones tuvo que hacer uso de construcciones geométricas casi tan complicadas como las de Tolomeo. Pero lo importante es que el modelo resultante era, a la postre, más armónico, simple y elegante, y explicaba más fenómenos que el geocéntrico.

Prueba de la meticulosidad y exhaustividad de Copérnico es el índice del libro segundo, que abarca, entre otros particulares, la oblicuidad de la elíptica, la distancia entre

los trópicos y el método para determinar estas cantidades; los arcos y los ángulos de las intersecciones del ecuador, la eclíptica y el meridiano; las intersecciones del horizonte; las horas y las partes del día y la noche; el ángulo al que la eclíptica interfecta el horizonte; el ascenso y el descenso de los cuerpos celestes o la investigación sobre las posiciones de las estrellas. Todo ello, claro está, jalonado de valiosas tablas, como la de los ángulos que genera la eclíptica con el horizonte.

Lo esencial de su teoría ya lo había dado a conocer en el *Commentariolus*, a saber, que el centro del Universo está cerca del centro del Sol (de modo análogo a como, en el sistema de Tolomeo, el centro del Universo estaba cerca del centro de la Tierra). El En torno al Sol se disponen diferentes esferas celestes: Mercurio, Venus, la Tierra y la Luna, Marte, Júpiter, Saturno y las estrellas fijas. En lo esencial, responde al mismo esquema que todos hemos estudiado en la escuela: el sistema Solar lo componen el Sol en su centro con los planetas girando a su alrededor, justamente en ese orden (Mercurio, Venus, Tierra, Marte, Júpiter, Saturno). Hoy sabemos que más allá de Saturno, y dando vueltas también alrededor del Sol, está Urano (descubierto por el astrónomo alemán Herschel en el siglo XVIII), y tras Urano, Neptuno (conocido gracias al francés Leverrier, en el siglo XIX, que había supuesto su existencia para explicar anomalías en los movimientos de los planetas circundantes, que sólo podían justificarse si se aceptaba que existía otro planeta, Neptuno, que generaba un potente campo gravitatorio). Pero la idea es, mutatis mutandis, la misma que propuso Copérnico.

Copérnico resume su imagen del Universo en su sucinto y expresivo párrafo:

“Primero y por encima de todo yace la esfera de las estrellas fijas, que se contiene a sí misma y a todas las cosas, y que, por esa razón, es inmóvil (...). De los cuerpos móviles primero viene Saturno, que necesita treinta años para completar su órbita. Después, Júpiter, que se mueve en una revolución de 12 años. Luego Marte, de revolución bienal. En cuarto lugar, se da un ciclo anual, en el cual está contenida la Tierra, con la órbita lunar a modo de epiciclo. En quinto lugar, Venus tarda nueve meses en orbitar. Luego Mercurio ocupa el sexto lugar, circulando en el espacio de ochenta días. En el centro de todo se sitúa el Sol. (...). Encontramos, por tanto, una maravillosa simetría bajo esta ordenada disposición, y una relación definida de armonía en el movimiento y en la magnitud de las órbitas, de una forma imposible de obtener de otro modo cualquiera” (*De Revolutionibus* I, 10).

Obviamente, nuestro concepto de Universo es mucho más amplio, y no se limita al sistema solar. Hoy sabemos que existen miles de millones de galaxias (a esto contribuyó mucho el trabajo del astrónomo estadounidense Edwin Hubble -1889-1953-, que amplió nuestro horizonte cósmico mucho más allá de la Vía Láctea, descubriendo además que el Universo está en expansión y que cada vez se hace más grande), y que nuestro sistema solar es una minúscula parte de una de esas galaxias, la Vía Láctea. Pero el que empezó a trastocar nuestra imagen del Cosmos y sobre todo de nuestro lugar en él, fue Copérnico. Podremos ampliar el tamaño del Universo en millones de años luz, pero el cambio fundamental lo dio este genial astrónomo polaco, que se atrevió a privarle a la Tierra del título de centro del Universo. Todos los hallazgos posteriores no son sino consecuencias, por así decirlo, de ese giro radical (o “revolución copernicana”, parafraseando a Kant), y vienen a confirmarlo (lógicamente, mostrando que sólo representaban una aproximación muy limitada, “timorata”, y que aún había que progresar mucho más, pero progresando, al fin y al cabo, en la misma dirección que Copérnico). Él

mismo llegó a escribir que “la Tierra es con respecto al cielo como un punto con respecto al cuerpo y como lo finito con respecto a lo infinito”.

Copérnico hizo un esfuerzo intelectual descomunal para exponer su teoría. El universo griego había quedado tan bellamente sintetizado en el modelo geocéntrico de Tolomeo, con la herramienta de la física de Aristóteles, que para modificar la imagen del universo, era necesario proponer una nueva física, una nueva ciencia, y esto sería un proceso largo y complejo que no se completaría hasta Newton, en el siglo XVII.

GALILEO Y EL TELESCOPIO³¹²

Si hay un nombre en la Europa moderna que sea sinónimo de espíritu científico y de búsqueda por encima de toda adversidad, ése es el de Galileo Galilei. Galileo es a la ciencia moderna lo que Heródoto a la historia: el padre, el auténtico creador, el que le dio un método y unos ideales tan exigentes como productivos. Él mismo supo ver todas las implicaciones de su novedosa forma de afrontar el conocimiento de la naturaleza, que consumaba una ruptura iniciada ya por autores medievales y acentuada con la obra de astrónomos como Copérnico o Kepler, cuando escribía: “de manera que podemos decir que la puerta está ahora abierta, por primera vez, a un método nuevo, acompañado por numerosos y maravillosos resultados que, en años venideros, atraerá la atención de otras mentes”.

Es difícil apreciar hoy con suficiente justicia el mérito y los logros de Galileo. Nosotros, gente del siglo XXI, hemos nacido con la revolución científica y hemos visto cómo la tecnología y la investigación del mundo físico alcanzaban unas cotas de desarrollo absolutamente formidables. Galileo nos parece más que un científico un precursor, un soñador, que puso unos cimientos por entonces bastante rudimentarios. Cualquier estudiante de secundaria tiene que estudiar las ecuaciones del movimiento (rectilíneo uniforme, rectilíneo uniformemente acelerado...), base de la “cinemática” y que encontró el propio Galileo, pero enseguida estudiará las tres leyes de Newton y su ley de la gravitación universal y ya habrá superado con creces los conocimientos científicos del italiano. Que la Tierra gira alrededor del Sol es tan evidente para nosotros que casi nos extraña que se tardase tanto en aceptar. Que la teoría (que usa como lenguaje las matemáticas) debe estar en función de los experimentos, que siempre tienen la última palabra, es también algo que nos resulta casi obvio. Sin embargo, antes de Galileo las cosas no estaban tan claras. La experiencia dependía más bien de la teoría: las órbitas de los planetas tenían que ser circulares porque la circunferencia era símbolo de la perfección, y los herederos intelectuales de Platón no podían concebir una figura imperfecta para describir los movimientos de los cuerpos astrales, que eran cuasi-divinos. Tampoco existía un conjunto de conceptos, como los que se utilizaron después (aceleración, tiempo, velocidad...), adecuado para describir la realidad física. La visión del mundo era más filosófica y especulativa que científica. Por ello, la figura de Galileo, inventor, teorizador, descubridor, genial científico experimental, luchador infatigable, filósofo y hasta teólogo, ha sido de un valor incalculable para el progreso de la cultura occidental. Hay lagunas, no podemos negarlo. Por ejemplo, la visión mecanicista de la naturaleza, que se manifestaba como algo inerte, inanimado y muerto, motivando que el ser humano se creyese dueño y señor del mundo y conduciendo a la postre al problema ecológico que ha socavado buena parte de los cimientos ideológicos sobre los que se asentaba la civilización moderna. Pese a ello, sus aportaciones fueron de tal trascendencia que no sería exagerado llamar a Galileo el Cristóbal Colón del conocimiento. Suele decirse que después de Kant (1724-1804), en filosofía resulta imposible volver atrás o al menos no tener en cuenta muchas de sus conclusiones. Lo que admite menos discrepancias es que después de Galileo, como confirma la experiencia histórica, todos los grandes científicos han seguido de una u otra manera su estela. Repasar su vida es disfrutar del espectáculo de la ciencia en estado puro.

³¹² Extraído de *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad* (LibrosLibres, 2007), 99-116.

Galileo Galilei había nacido el 15 de febrero de 1564 en la ciudad de Pisa, que por entonces pertenecía al gran ducado de Toscana (cuya capital era la sempiterna y hermosísima Florencia), en ese complejo panorama de reinos y repúblicas que era la península de Italia antes de la unificación en el siglo XIX. Galileo era el mayor de los seis hijos que había tenido el músico Vincenzo Galileo, un verdadero revolucionario en su campo que había contribuido de modo decisivo a la transición de la música renacentista a la barroca, que más tarde dominaría la escena artística europea. Vemos cómo esa faceta innovadora que luego mostraría y con creces Galileo se encontraba ya implícita en los genes.

Como muchos jóvenes de su tiempo inclinados hacia el mundo del conocimiento y del estudio, Galileo había pensado en hacerse sacerdote, teniendo en cuenta, además, que la Iglesia era la gran “potencia” intelectual del momento. La mayoría de los matemáticos, astrónomos e historiadores, al menos en Italia, estaban relacionados de una forma u otra con la Iglesia, y muchos de ellos eran clérigos. La orden de los jesuitas, que, fundada por San Ignacio de Loyola en 1534 y que jugó un papel clave en la contrarreforma (la reacción del catolicismo frente a la Reforma protestante emprendida por Lutero, Calvino, Zuinglio y Enrique VIII de Inglaterra), había conseguido un prestigio inmenso en muy poco tiempo. Poseía los mejores colegios: Descartes, otro personaje fundamental en la revolución científica y filosófica del siglo XVII, se había educado en el colegio de los jesuitas de *La Flèche*, en Anjou; hasta el más acérrimo crítico de los hijos de San Ignacio, Voltaire en el siglo XVIII, también pasó por su colegio *Louis le Grand* de París. Controlaba importantes instituciones académicas como el *Collegium Romanum* en la Ciudad Eterna. Aunque no había (ni por el momento ha existido) un papa jesuita, esta orden gozaba del favor pontificio, y además se había extendido a las regiones más lejanas del globo siguiendo la senda de misioneros tan importantes como el navarro San Francisco Javier (1506-1552). También habían sido capaces de “contener” el avance del protestantismo en Alemania, principalmente gracias a la labor del holandés San Pedro Canisio. Galileo tendría que sufrir agrios enfrentamientos con los astrónomos jesuitas por su defensa del heliocentrismo de Copérnico.

Pero Galileo no entró en el seminario. Siempre se consideró católico, aunque, como todo el mundo sabe, sus relaciones con la Iglesia no fueran lo que se dice fáciles. Decidió estudiar medicina en la Universidad de Pisa, carrera que no acabó. Galileo Luego estudió matemáticas, y finalmente obtuvo una cátedra de esta disciplina en su ciudad natal. Sus relaciones con los demás profesores de la universidad fueron siempre tirantes. La envidia y las innovadoras ideas de Galileo no le granjearon buenas amistades entre el gremio docente de Pisa.

Galileo era un científico nato, “de raza”. Se cuenta que estando en misa en el *duomo* (“catedral”) de Pisa (un edificio impresionante situado junto a la famosa torre inclinada), y sin duda algo aburrido por la ceremonia, fijó su atención en el movimiento que describían las gigantescas lámparas del templo impulsadas por el aire. Se trataba de una especie de “vaivén”: de un extremo a otro, pero siguiendo siempre una trayectoria constante. A veces completaban arcos más anchos, otras, arcos más pequeños, pero daba igual, porque el número de pulsaciones en un caso u otro era el mismo. ¿Cómo había medido Galileo el número de pulsos de las lámparas? Cronometrando mentalmente su propio pulso. ¿Y por qué no hacerlo a la inversa, es decir, usando las pulsaciones del péndulo para medir el tiempo, ya que el péndulo describía un movimiento constante? Una genial idea de Galileo.

¿Qué es un péndulo? Sencillamente, un objeto unido a un soporte de manera que pueda oscilar libremente alrededor de un punto fijo. Si el péndulo se aleja de su punto de equilibrio, una fuerza recuperadora lo hará volver al equilibrio, oscilando hasta que regrese a su posición inicial. Es necesario percatarse de que *equilibrio* no es sinónimo de “reposo”. Que un cuerpo esté en equilibrio significa que su movimiento no varía, y que por tanto no acelera. Ésta es una de las grandes diferencias teóricas entre la física que descubrió Galileo y la de Aristóteles, quien creía que los cuerpos tendían, naturalmente, a detenerse a no ser que una fuerza los pusiese en movimiento, cuando lo que ocurre es que los objetos naturalmente (por inercia) mantienen su velocidad o su estado de reposo hasta que una fuerza actúa sobre ellos. La intuición, por la que se había guiado Aristóteles, nos dice que un cuerpo no sometido a ninguna fuerza se queda quieto, en reposo. Esto no es exacto, y mirando en retrospectiva nos damos cuenta del enorme esfuerzo que han tenido que realizar los grandes científicos para vencer la intuición: un cuerpo no sometido a fuerzas, como demostraría Galileo, permanece en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme a velocidad constante, es decir, moviéndose en línea recta con una velocidad fija que no cambia (porque si cambiase, estaría acelerando –la aceleración es lo que cambia la velocidad en el tiempo- y estaríamos en una situación no inercial). Es lo que se conoce como *primera ley de Newton* o ley de la *inercia* (la inercia no es una fuerza en sentido técnico: es la tendencia de un cuerpo a preservar el movimiento que lleva). No existe una velocidad absoluta, porque como Galileo advirtió, no hay diferencias entre dos sistemas inerciales: las leyes físicas son las mismas en ellos. Es lo que se conoce como el *principio de relatividad de Galileo* (que no se debe confundir con la relatividad de Einstein, aunque guarden mucha relación). En un sistema sometido a aceleración (es decir, bajo el influjo de fuerzas) sí se pueden establecer diferencias con respecto a otro sistema. Pero de un ascensor que descienda a velocidad constante no puedo saber a qué velocidad está bajando si no lo miro desde fuera, desde otro sistema, porque un ascensor bajando a velocidad constante es un sistema inercial que resulta indistinguible de otro sistema inercial cualquiera.

Volviendo al péndulo, y simplificando el tratamiento físico y matemático a ángulos pequeños, el movimiento que describe es un *movimiento armónico simple*, repitiéndose en intervalos fijos de tiempo, y en este caso el período (que es el tiempo que se tarda en completar un ciclo o vuelta) sólo dependerá de la longitud del péndulo y de la aceleración causada por la fuerza de la gravedad. El período no dependerá de la masa del péndulo. Pongamos uno pesado u otro más ligero, si la longitud es la misma, el período (los segundos que tarda en completar una oscilación) va a ser igual. Se establecerá un equilibrio entre el movimiento causado por la fuerza de gravedad (que es igual al producto de la masa por la aceleración que causa la gravedad, constante en la superficie terrestre) y el movimiento de rotación del péndulo (que es proporcional al cuadrado de su velocidad), de modo que: $mg = m \frac{v^2}{l}$, siendo l la longitud del péndulo medida desde el soporte o pivote hasta el centro de gravedad de la “bola” del péndulo. Como el término para la masa, m , aparece a ambos lados de la ecuación, puede eliminarse y se seguirá manteniendo la igualdad. Y además, como existe una fórmula que relaciona el período, que se suele simbolizar como T , con la velocidad v y la longitud del péndulo ($T = \frac{2\pi l}{v}$), podemos re-escribir la ecuación anterior para que todo salga en función del período y así saber cómo varía esta cantidad: $T = 2\pi \sqrt{\frac{l}{g}}$. Como hemos dicho, este resultado sólo vale para ángulos pequeños y contiene varias simplificaciones, pero al menos permite hacerse una idea de la física implicada en el movimiento del péndulo. Galileo, con una genial

combinación de observación e intuición científica, había “visto” este resultado aun sin ponerse a hacer cálculos sobre el papel. Los grandes genios “ven” enseguida la forma que tiene que adoptar la solución, porque son capaces de fijarse en lo esencial y prescindir de detalles superfluos. Galileo podría haberse pasado horas intentado analizar si el material o la forma con que estaba hecho el péndulo influía en su movimiento, pero en lugar de eso decidió fijarse sólo en ciertos aspectos o *parámetros* como el período, intuyendo que éstos eran los verdaderamente significativos

Aquí radica una diferencia esencial con otra mente maravillosa como *Leonardo da Vinci*, pintor, escultor, ingeniero, precursor de infinidad de inventos, matemático, óptico, físico, anatomista... El ideal de *uomo universale* del Renacimiento se condensa de manera insuperable en él. Pero fue demasiado ambicioso. Quiso comprenderlo todo: el movimiento de las aves, las formas que existen en la naturaleza... Su “método” ha sido llamado *holístico* (del griego ὅλος, *holos*, “todo”) justamente porque pretendía estudiar cómo influye todo en todo. Y ahí encontró su “perdición”, lo que le impidió hacer tantas aportaciones a la ciencia moderna como Galileo: no fue capaz de reducir o limitar su interés a aspectos concretos que, ellos solos, podían dar tanta o más información que si se pretendía observar la naturaleza como un todo, con una mirada omniabarcante. Galileo centró su observación en elementos concretos de búsqueda. Al igual que hoy, cuando tecleamos una palabra en un buscador de Internet, podemos “limitar” la búsqueda para que nos dé sólo los resultados que verdaderamente nos interesan, Galileo, casi cuatro siglos antes que nosotros, tuvo la valentía de “limitar” su búsqueda, presintiendo que sólo así podría avanzar el conocimiento del mundo físico. La ciencia, aunque no lo parezca, también se ha hecho a base de grandes dosis de humildad.

Y esos “parámetros” o conceptos esenciales que había que buscar tenían que expresarse con el lenguaje de las matemáticas. La ciencia moderna representa el éxito de la aplicación de las matemáticas a la descripción de mundo físico. Un lenguaje abstracto y universal describe la experiencia real y concreta. En esta paradoja, que tanto habría gustado a Pitágoras y a Platón, reside la riqueza, casi infinita, de esa curiosa simbiosis entre ideas y hechos. Galileo escribió: “El libro [de la naturaleza] está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, circunferencias y otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es imposible comprender ninguna una palabra de él, sin lo cual se deambula en vano a través de un oscuro laberinto”. Esos triángulos son, diríamos hoy, las *funciones matemáticas*. Galileo sabía que las observaciones siempre llevarían asociada una imprecisión, y que por tanto nunca coincidirían plenamente con las conclusiones que se obtuviesen por puro análisis matemático, pero intuyó que las matemáticas eran una especie de *asíntota* (esa recta a la que determinadas curvas se acercan cada vez más pero sin llegar nunca a tocarla) o límite al que se aproximaba la experiencia. En palabras de John H. Randall, “la ciencia nació de la fe en la interpretación matemática de la naturaleza”.

Pero a Galileo todavía le quedaba mucha vida y mucho por investigar. Descubrió también que Aristóteles se había equivocado en algo que resulta obvio en primera instancia: que un cuerpo, cuanto más pesado es, más rápido cae. Parece evidente que si ponemos una bola de plomo y una de papel y las dejamos caer desde la misma altura, la primera en llegar al suelo será la bola de plomo, por ser más pesada. ¿O no está tan claro? Pues no, no lo está. Lo estuvo hasta que a Galileo (sospechando que esa afirmación era falsa: el buen investigador no debe tener miedo a cuestionar lo que se tiene por comúnmente aceptado, siempre y cuando tenga motivos suficientes para ello) se le ocurrió comprobarlo, diseñando para ello un experimento. Una comprobación tosca y que llevaría

al engaño habría consistido en limitarse a soltar dos objetos de distinto peso y de materiales tan divergentes como el metal y el papel desde una determinada altura, sin tener en cuenta la resistencia del aire, que afecta más a la bola de papel que a la de plomo. Eso sería un mal experimento, y la ciencia moderna se ha construido a base de buenos experimentos, de experimentos en los que se han podido controlar y cambiar las condiciones de trabajo para ver cómo influyen unos parámetros en otros. Experimentar no es sólo mirar, ver qué pasa. El científico, al experimentar, *actúa* sobre la realidad, imponiendo una serie de condiciones. No se limita a ver sin más, sino que prepara el escenario para ver lo que a él le interesa. Experimentar significa, en cierto sentido, *dominar* de forma inteligente la realidad para que nos responda a las preguntas que queremos conocer.

La leyenda, no tan difícil de verificar como la de la manzana de Newton, dice que Galileo se subió a la torre de Pisa y que desde allí dejó caer (*dejó caer*, es decir, no empujó, porque si le hubiera comunicado a cada objeto una velocidad inicial distinta el resultado habría cambiado) bolas de diferente peso pero de composición similar, para así neutralizar el efecto de la resistencia del aire. Galileo habría cronometrado con sumo cuidado los tiempos de caída, concluyendo que eran los mismos. Daba igual la masa de la bola, y si los objetos más ligeros parecían tardar más en caer era por la resistencia del aire o por otras fuerzas y no porque el tiempo de caída dependiese directamente de la masa del objeto. Ya antes que Galileo, estudiosos como el alejandrino Juan Filoponus en el siglo VI o Giambattista Benedetti en el siglo XVI habían llegado a resultados parecidos. Pero lo que distingue a Galileo no es que se subiese a la torre de Pisa e hiciese algo tan elemental como dejar caer dos bolas de distinto peso, cosa que cualquiera con un mínimo de iniciativa podría haber hecho. El mérito de Galileo es que realizó experimentos con *planos inclinados* que le hicieron descubrir los principios del movimiento de los cuerpos.

En ellos, Galileo ponía bolas que rodaban por la superficie del plano. Puede parecer que entre dejar caer una bola por un plano inclinado y hacerlo desde una altura en vertical hay mucha diferencia. Galileo, como gran científico experimental, se dio cuenta de que esa diferencia no era significativa: lo único que cambiaba era el ángulo de inclinación, pero el contexto físico era el mismo. Al fin y al cabo, se trataba de un objeto sometido a la fuerza de la gravedad. Todas las bolas adquirirían la misma *aceleración*, sin importar su masa. Su velocidad cambiaba al mismo ritmo. El tiempo que tardan los cuerpos en caer no depende, por tanto, de su masa, porque la aceleración que produce la gravedad (y que hoy simbolizamos con la letra g) es la misma para todos y, como propondrá Newton, sólo depende la masa de la Tierra y del cuadrado de la distancia a que nos encontremos de su superficie (existe una ligera variación con la latitud debido a la rotación de la Tierra y a que nuestro planeta no es una esfera perfecta, pero la diferencia es mínima).

Y generalizando sus resultados, Galileo descubrió las leyes de la *cinématica*, que hoy se estudian en los colegios de secundaria y en los institutos. Para ello había tenido que escoger las *variables* adecuadas que le permitieran hacer un tratamiento riguroso, que admitiesen mediciones. Galileo se percató de que podía estudiar el movimiento de los cuerpos fijándose, fundamentalmente, en dos parámetros: la posición de ese cuerpo (x) y el tiempo (t). Lo que interesaba era conocer la posición de ese cuerpo en cada tiempo, que hoy representaríamos mediante una función $x(t)$ que recoge cómo varía la posición con el tiempo. Nuevamente, todo esto se nos puede antojar trivial y elemental, pero en la época de Galileo no lo era. El “triumfo” y la “tragedia” de los grandes genios es que descubren cosas que luego entran a formar parte del conocimiento común de todos, y enseguida olvidamos lo que les costó realizar semejantes hallazgos. Si sus resultados hubiesen sido

oscuros, abstractos o sin tanta importancia, seguramente habrían permanecido accesibles sólo para unos pocos y cuando el no-iniciado los escuchase, se sorprendería por su originalidad. Pero lo que realmente supone un avance trascendental en cualquier campo del conocimiento, acaba extendiéndose y siendo compartido por muchos, y “pierde” lo que de enigmático pudiese tener en un principio, a pesar de que si se estudia en profundidad es fácil advertir que lo que nos parece tan elemental presenta más lecturas e interrogantes de lo que pensamos. Sucede lo mismo con la división de poderes en los sistemas democráticos. ¡Clarísimo! ¿Cómo no iban a separarse el que dicta una ley del que la aplica y del que juzga en base a ella? Pero hasta el siglo XVIII no se vio con tanta nitidez.

Hoy diríamos que para un cuerpo en movimiento rectilíneo uniforme con una velocidad v , y considerando que parte de la posición cero y del tiempo cero, la ecuación que describe cómo varía la posición x con el tiempo t es $x = v.t$. En cambio, si el cuerpo no se mueve a velocidad constante, sino que ésta cambia, habrá una aceleración a . Si esa aceleración es uniforme (el cuerpo cambia su velocidad de manera constante), como en el caso de los cuerpos en caída libre (para los que la aceleración es la misma: g , producida por la fuerza de la gravedad), la ecuación adoptará la forma: $x = v_0t + \frac{1}{2}at^2$, también si consideramos que la posición inicial es cero y el tiempo inicial es cero ¡La distancia total recorrida depende del tiempo al cuadrado! Galileo lo expresaba en términos geométricos, aunque luego hayamos adoptado el tratamiento *analítico*, sustituyendo los esquemas geométricos por funciones, que es mucho más sencillo. Hay que notar que lo anterior lo hemos expresado sólo en función de x , en una dimensión, pero que el tratamiento más riguroso implicaría estudiar ese movimiento en x , y y z . ¿Alguna complicación? En absoluto, porque el propio Galileo se dio cuenta de que el movimiento podía descomponerse en tantos movimientos individuales como dimensiones, y éstos podían tratarse independientemente. Así que los principios eran los mismos, no importando a qué dimensiones nos ciñésemos. Si lanzamos un proyectil desde un cañón que apunta en horizontal, el movimiento global puede descomponerse en dos movimientos independientes: uno para x (movimiento rectilíneo uniforme con una velocidad inicial concreta, la velocidad de lanzamiento) y otro para y (movimiento rectilíneo uniformemente acelerado por efecto de la gravedad). El proyectil avanzará en movimiento horizontal (la dimensión x) con una velocidad inicial, e irá cayendo verticalmente por efecto de la gravedad en la dimensión y . Ambos movimientos pueden estudiarse separadamente, porque no se “afectan”: da igual con qué velocidad horizontal inicial haya salido disparado el proyectil, porque en cuanto se suspenda en el aire caerá con una aceleración constante g . El tiempo que tardará en caer verticalmente será el mismo que si la velocidad horizontal inicial hubiese sido menor, porque dicha velocidad sólo se referirá a x . Un cuerpo en caída libre y otro lanzado desde la misma altura en horizontal con una velocidad inicial tardan lo mismo en caer al suelo, porque en la dimensión y están sometidos a las mismas condiciones (otra cosa sería que a uno de ambos se le “empujase” hacia abajo, con una velocidad inicial vertical). Lo único es que según la velocidad horizontal de partida avanzará más o menos en la dirección horizontal: podrá recorrer más espacio en la dirección x antes de tocar el suelo conforme mayor sea su velocidad horizontal de partida, pero acabará cayendo, y el tiempo de caída será el mismo, sin importar la velocidad inicial en x . El movimiento global describirá una parábola, pero no hay ningún inconveniente en analizar cada dirección (en x o en y) por sí sola.

Tras residir en Pisa, Galileo se trasladó a Padua, en el Véneto (a unos 40 kilómetros de Venecia), y allí impartió clases de astronomía y geometría, interesándose también, como tantos otros grandes científicos de la época (por ejemplo, Johannes

Kepler) por la astrología. La astrología, que hoy nos parece algo acientífico e irracional, potenció, por extraño que parezca, el desarrollo de la astronomía. Tengamos en cuenta que gran parte de las observaciones astronómicas, al menos en un principio, se efectuaban por motivos religiosos o esotéricos, y para medir bien el tiempo y crear calendarios rigurosos había que observar cuidadosamente el movimiento de los astros. Por eso, no es en absoluto estrambótico que grandes mentes de la época e incluso de siglos posteriores dedicasen enormes esfuerzos a familiarizarse con lo que se sabía de astrología en ese momento. Esto no supone ningún inconveniente o “mancha negra” para la historia de la astronomía, como tampoco lo es para la de la química el que muchos de sus primeros cultivadores hubiesen leído el trabajo de los alquimistas medievales.

Si bien hay acuerdo casi unánime en que Galileo no inventó el primer *telescopio* (se le habían adelantado los holandeses), lo cierto es que hizo mejoras sustanciales en este artilugio y que, desde luego, fue quien le dio el mejor uso posible, convirtiéndolo en una herramienta astronómica que le permitió ver lo que seguramente nadie había logrado observar hasta entonces.

Y es que Galileo, además de un genial científico, fue también un notable inventor, especialmente en el campo de la ingeniería militar. Para el desarrollo de sus investigaciones en física construyó en 1593 un termómetro bastante novedoso (para el de mercurio habrá que esperar a 1714, con Daniel Fahrenheit, y para el termómetro clínico a Thomas Allbutt en 1866) que funcionaba con una válvula de aire que, contrayéndose y expandiéndose, empujaba el agua por un tubo. Los líquidos de menor densidad que el agua flotaban a distintas alturas según la temperatura, por lo que utilizando alcohol flotando en una columna de agua, Galileo podía medir sus diferencias de temperatura. Además, Galileo mostró gran destreza en el uso de los microscopios ya antes que Anton van Leeuwenhoek.

Pero si destacó por algo es por construir el *telescopio refractor*. Se ha discutido mucho sobre la prioridad del invento, y parece que, como en el caso del microscopio, el mérito corresponde a fabricantes de lentes de Holanda (como Hans Lippershey, Zacharias Janssens y Jacob Metius) que en 1608 produjeron el primer modelo. Lo cierto es que Galileo, que en 1609 se encontraba en Venecia, había oído del invento del holandés y enseguida se puso manos a la obra para construir su propio telescopio refractor en 1609. Pensemos que prácticamente no hay científico de la época que se precie que no fabrique su propio artilugio para la observación astronómica. Johannes Kepler e Isaac Newton hicieron lo propio. Así que Galileo creó su propio telescopio refractor independientemente de los holandeses (eso sí, después de haber oído que el instrumento que habían diseñado sus competidores empleaba el fenómeno óptico de la refracción) y se lo enseñó al *dogo* de la ciudad, que era el magistrado jefe elegido por la aristocracia de la República *Serenissima* de Venecia, cuya sede de gobierno se situaba en el espectacular *Palazzo Ducale* que se emplaza junto a la catedral de San Marcos, al final del Gran Canal que surca esta majestuosa ciudad del mar Adriático.

¿Cómo funcionaba el telescopio refractor de Galileo, que le acabaría mostrando un mundo completamente nuevo y fascinante? El diseño en cuestión consistía en la combinación de dos lentes, una cóncava y otra convexa, capaces de concentrar más luz que un ojo (un ojo es en realidad una lente de extraordinaria complejidad) y que por *refracción* de la luz generaban una imagen hasta 30 veces más grande que la obtenida a simple vista. El fenómeno de la refracción había sido estudiado ya por Claudio Tolomeo (el mismo que sistematizó el modelo geocéntrico en el siglo II de nuestra era), aunque no fue hasta el siglo XVII cuando se propuso un tratamiento matemático riguroso que

condujese a la ley física que regía este proceso. La refracción supone el cambio en la dirección de una *onda* (y la luz es una onda, aunque también pueda exhibir según qué situaciones un comportamiento corpuscular o de partícula; también el sonido es una onda) causado por un cambio en su velocidad, como al pasar un rayo de luz de un medio (el aire) a otro (el agua). Si ponemos una cuchara en un vaso de agua, notaremos que la parte sumergida de la cuchara produce la ilusión de estar torcida. En realidad, lo que se ha generado es un fenómeno de refracción: la luz ha pasado del aire al agua, cambiando su velocidad y su dirección, lo que provoca este efecto óptico, pero la cuchara no se ha doblado.

En 1621 el matemático holandés Willefrod Snell descubrió, con anterioridad e independencia a Descartes (que expuso una demostración similar en su famoso *Discurso del Método* de 1637), una ley matemática para la refracción, que afirma que el cociente entre los senos de los ángulos con que la onda incide en el medio y se refracta es igual al cociente entre las velocidades de ambos medios (la velocidad del medio inicial y la velocidad del medio al que pasa la onda), o lo que es lo mismo, igual al cociente entre el índice de refracción del medio en el que se incide y el índice de refracción del medio en el que inicialmente se encontraba la onda. La ecuación es: $\frac{\text{seno}\alpha_1}{\text{seno}\alpha_2} = \frac{v_1}{v_2} = \frac{n_2}{n_1}$, que ajustando términos puede escribirse como $n_1 \text{seno}\alpha_1 = n_2 \text{seno}\alpha_2$.

La ley en cuestión se basa en el *principio de mínimo tiempo* de Fermat, que afirma que el camino entre dos puntos recorrido por un rayo de luz es el que requiere de menor tiempo. La moderna *electrodinámica cuántica* (una de las grandes aplicaciones de la mecánica cuántica) ha sido capaz de deducir esa ley a partir de principios más fundamentales de la naturaleza, porque el progreso científico si por algo se caracteriza, es por la posibilidad de integrar los resultados válidos en modelos teóricos más amplios y así comprender mejor la relación entre los distintos fenómenos físicos.

Galileo tenía ya su telescopio. Sólo faltaba poner el ojo en él y ver qué sucedía. Era la noche del 7 de enero de 1610, y lo que ocurría era algo increíble. Si el arqueólogo Howard Carter, cuando miró por primera vez a través de un agujero que se había abierto en la puerta sellada de la tumba del faraón egipcio Tutanjamon un día de noviembre de 1922, respondió a la pregunta de su mecenas Lord Carnavon diciendo que veía “cosas maravillosas” (*wonderful things*), también Galileo había contemplado cosas maravillosas al abrir la puerta del firmamento. Enfocando a Júpiter, Galileo observó tres objetos que giraban en torno a este planeta. Días más tarde identificó un cuarto objeto. Hoy se llaman Io, Europa, Calisto y Ganímedes. Giraban porque aparecían y desaparecían alternadamente, lo que sólo podía explicarse si orbitaban alrededor de Júpiter. Pero, ¿acaso había algo extraño en que las lunas de Júpiter girasen alrededor de Júpiter? ¡Sí! Y es que en el modelo geocéntrico de Aristóteles y de Claudio Tolomeo, todo tenía que girar alrededor de la Tierra. Pero Galileo había visto objetos celestes que no daban vueltas en torno a la Tierra. Galileo no hizo como Arquímedes: no salió desnudo por las calles gritando *Eureka*, aunque si Arquímedes había tenido motivos para hacerlo, desde luego no le faltaban a Galileo. Pacientemente, y noche tras noche, volvió a enfocar su telescopio a Júpiter para comprobar que lo que había visto aquel 7 de enero no era una ilusión o, parafraseando a Kant, “los sueños de un visionario”. Y no sólo eso. Ya antes de descubrir las lunas de Júpiter había observado las manchas del Sol (que desde antiguo y por observaciones muy deficientes en comparación con las del telescopio de Galileo, se habían interpretado como efecto del tránsito de Mercurio), los cráteres de la Luna, los anillos de Saturno (que en un principio confundió con planetas autónomos), las fases de Venus (Copérnico había predicho que todas las fases de Venus podían verse a causa de

la órbita de este planeta alrededor del Sol, por lo que la gesta de Galileo reforzaba el modelo heliocéntrico), había puesto las bases de un método para calcular los períodos orbitales de los satélites de Júpiter que décadas más tarde perfeccionaría *Cassini* (que da nombre, junto con Huygens, a una famosa misión de la NASA a Saturno)... Prodigioso. Galileo publicó un tratado, el *Sidereus Nuntius*, con sus descubrimientos. El título podría traducirse como “mensajero sideral”: Galileo fue un gran hombre de letras, prolífico y exquisito escritor, y los encabezamientos de sus obras llevan esa carga de arte, impacto y fascinación que ha faltado a muchas de los grandes trabajos científicos posteriores, más sobrios, fríos y asépticos.

Una serie de proezas astronómicas que trastocaban los fundamentos de la cosmología antigua. ¿Por qué? Porque en la mentalidad clásica el espacio *sideral*, el cielo, era perfecto, y si Galileo había encontrado cráteres en la Luna (basándose en los patrones de luces y sombras en la superficie lunar) es que el cielo no era perfecto, como sostuvo Aristóteles. Galileo, por sí solo, había asestado varios golpes mortales a la concepción del universo físico que imperaba por entonces, y que se debía principalmente a Aristóteles: su teoría del movimiento de los cuerpos era errónea, su modelo geocéntrico también, su idea de la perfección de los cielos como espacios separados de la Tierra que se regían por leyes distintas también se tambaleaba... Demasiadas refutaciones para un solo hombre que, como cabría esperar, levantaron el recelo de buena parte del *establishment* (que siempre ha existido, existe y existirá) científico e intelectual de su tiempo. Por no hablar de la envidia que Galileo despertaba entre los astrónomos oficiales, por ejemplo el jesuita Christoph Scheiner, que decía haber descubierto las manchas solares antes que el pisano (cuando lo cierto es que ninguno de los dos fue el primero, y además: ¿habría tenido Scheiner la valentía de sacar las conclusiones pertinentes sobre las teorías de Aristóteles como sí hizo Galileo?).

Galileo viajó a Roma para exponer sus sorprendentes resultados a los jesuitas del *Collegium Romanum*, la flor y nata del mundo académico europeo. Quien no le creyera podía mirar por sí solo al telescopio. Fue elegido miembro de la *Accademia dei Lincei*, la “academia de los linceos”, fundada en 1603 por Francesco Cesi y cuyo nombre ya nos da la idea de que lo más granado de la ciencia italiana pertenecía a ella. La actual Academia pontificia de las ciencias (en la que están, entre otros, el físico británico Stephen Hawking y varios premios Nobel de las distintas especialidades científicas) es heredera, aunque por vía indirecta, de la academia de los linceos.

Y tras ese viaje a Roma, los problemas no hicieron más que comenzar para Galileo. Llegamos así a uno de los episodios más populares y controvertidos de la vida de Galileo Galilei: el *caso Galileo*. El caso Galileo no hay que abordarlo porque sí, como si fuese una especie de paréntesis curioso y relajante entre tanta ley física y experimento científico, como un apéndice en la vida del sabio italiano para así hacerla más amena y divertida. No. El caso Galileo está en las raíces mismas del nacimiento de la ciencia moderna, que no se puede comprender sin los conflictos con otros órdenes de conocimiento (filosófico, teológico...) que durante siglos habían ocupado en gran parte el espacio en el que acabaría enmarcándose la ciencia. Hoy hemos sido capaces de entender que hay que distinguir, precisamente, esos órdenes de conocimiento y “poner cada cosa en su sitio”: ni la ciencia ofrece respuestas para lo que vaya más allá de su método, ni las religiones o las teorías filosóficas pueden invadir legítimamente el terreno propio de la investigación científica. Lo importante es aprender a tender puentes que permitan a quienes cultivan estas disciplinas dialogar e intercambiar sus resultados, conclusiones y reflexiones para elaborar juntos una visión más amplia del mundo, la historia y el ser humano. Pero en tiempos de Galileo no todos estaban de acuerdo en este punto. Galileo

era un revolucionario y es lógico que despertase sospecha, escepticismo y miedo entre sus adversarios.

A la hora de estudiar el caso Galileo hay que evitar, por tanto, dos extremos igualmente radicales: ni idolatrar e idealizar la figura de Galileo frente al oscurantismo de sus censores (como hace la célebre obra teatral de Bertolt Brecht *Galileo*), porque supondría, lisa y llanamente, una simplificación de algo de por sí complejo, olvidando matices importantes; ni pretender justificar al modo de los apologetas la actitud de la Inquisición como algo esperable en el contexto de la contrarreforma y ante la falta de pruebas concluyentes por parte de Galileo para defender el heliocentrismo. Se necesita un análisis un poco más ponderado.

Los hechos, y resumiendo mucho, son los siguientes. Poco después de hacer públicos los resultados de sus observaciones astronómicas, y habiéndose inclinado claramente por el sistema heliocéntrico de Copérnico, Galileo despertó las suspicacias en Florencia, porque en una carta a su gran amiga la duquesa de Toscana había arremetido contra quienes “publican muchos escritos con vanos argumentos... y cometen el grave error de adornarlos con pasajes de la Biblia que no saben entender... Antes de decir que una proposición bíblica está condenada (por la Escritura) debe probarse rigurosamente”. ¡Alguien que no era teólogo se atrevía a dar lecciones de teología y de exégesis bíblica! Demasiado. ¿No estaba escrito en la Biblia que Josué había mandado al Sol detenerse? Si el Sol se detenía es porque era él, y no la Tierra, quien giraba. Como hemos repetido en tantas ocasiones, es muy fácil, *a posteriori*, acusar de ignorantes a los enemigos de Galileo, pero hay que entender que Galileo fue un revolucionario también en el modo de leer la Biblia no de manera literal, como si se tratase de un libro de historia y de ciencias naturales, sino interpretando el sentido de las palabras del texto. Estamos muy lejos de aquel arzobispo anglicano de Armagh y primado de Irlanda, James Ussher, que en el siglo XVII concluyó tras concienzudas investigaciones y sofisticados cálculos sobre las edades de los patriarcas bíblicos que la Tierra había sido creada en la noche previa al 23 de octubre del 4004 antes de Cristo. Muchos antes que Ussher habían intentado proponer una fecha tan precisa sin éxito, pero ninguno había sido tan “riguroso” como Ussher. Al fin y al cabo, el dato de Ussher al menos acierta en las unidades de millar (el 4); eso sí, hay que multiplicarlo por más de un millón (aproximadamente 1'148 millones), porque la edad que la geología suele atribuir al planeta Tierra es de unos 4600 millones de años.

La Biblia, dirá Galileo, enseña cómo ir al cielo, pero no cómo es el cielo. El enfoque histórico-crítico en la interpretación de la Biblia no llegó a consolidarse hasta bien entrada la Ilustración, en el siglo XVIII (con un curioso precedente en la figura del obispo Teodoro de Mopsuestia, de los siglos IV y V). Todavía hoy existen grupos religiosos fundamentalistas (por ejemplo en el llamado “cinturón bíblico” de Estados Unidos) que mantienen una lectura literal de la Biblia y en base al libro del *Génesis* rechazan la teoría de la evolución de las especies, cuya enseñanza han llegado a prohibir en ciertas escuelas, ya que cuentan con el beneplácito de numerosos seguidores. Y si esto ocurre en el siglo XXI, qué no ocurriría en el XVII.

Por si cabía echar más leña al fuego, en 1614, Galileo fue denunciado como cercano a la *herejía* por el padre dominico Tommaso Caccini al defender que la Tierra no permanecía inmóvil. Semejantes acusaciones y desde un púlpito romano no podían pasar desapercibidas para Galileo, que era todo menos una persona que se dejase acobardar fácilmente y renunciase a sus opiniones para congraciarse con sus adversarios, por lo que volvió a Roma y expuso sus alegaciones. No le sirvió de mucho, porque en 1616 el cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621), un jesuita (hoy santo y uno de los treinta y tres

doctores de la Iglesia) al que se le suele considerar uno de los máximos representantes de la teología contrarreformista y que por entonces era uno de los hombres más influyentes de Roma, ordenó a Galileo, urgido por el papa Pablo V (Camillo Borghese, el que terminó de construir la Basílica de San Pedro), que se abstuviera de apoyar o enseñar el modelo de Copérnico si no era como una simple hipótesis. A Galileo se le pedían pruebas de esa teoría, y las que él daba no convencían a la comunidad científica. Además, se prohibía el *De Revolutionibus Orbium Coelestium* del ya fallecido Nicolás Copérnico. Roma no quería dar signos de división o de fractura ideológica interna para hacer frente común contra el protestantismo. Galileo optó por acatar lo mandado y guardar silencio. No tenía más remedio.

Pero nuevamente, su inquieta mente y sus convicciones científicas resultaron una perdición (a corto plazo) para Galileo. Había prometido al mismísimo Bellarmino no defender la teoría de Copérnico, pero con la elección en 1623 de un nuevo papa (Urbano VIII, el cardenal Barberini) que había sido amigo de Galileo, el pisano se creyó con fuerza para retomar sus posiciones astronómicas. Y como era de esperar, su antiguo amigo lo recibe en Roma con toda clase de honores. Galileo era enormemente famoso como matemático y como físico, pese a las polémicas que le rodeaban. Eso sí, el papa le reiteró a Galileo lo que le había comunicado Bellarmino años antes: que no prestase apoyo públicamente al heliocentrismo.

Si en 1622 había conseguido sacar a la luz su libro *Il Saggiatore*, ¿por qué iba a tener algún problema ahora con su nueva obra, *Diálogos sobre los dos sistemas máximos del mundo*? Galileo, confiado, pidió el *imprimatur*, la licencia que los censores eclesiásticos tenían que dar a todo libro, y de hecho se lo concedieron. ¡Excelente!, podríamos pensar. Pero nada más lejos de la realidad.

Galileo se las había ingeniado para incluir en su libro las teorías heliocéntricas de Copérnico. Y lo había hecho de una manera aparentemente sutil y subrepticia, pero que no pasó oculta a los jueces de la Inquisición. El libro consistía en una serie de diálogos (al estilo platónico) entre tres personajes: Salviati, un sabio que encarnaba al mismo Galileo; Sagredo, un personaje sin formación pero con mucho sentido común; y Simplicio, un mero repetidor de las ideas de Aristóteles pero incapaz de hacerse un juicio propio. Y claro está, Galileo puso por boca de Salviati argumentos muy pulidos a favor del heliocentrismo, mientras que a Simplicio siempre le hacía quedar mal. Hasta lo que el iletrado Sagredo veía con claridad, a Simplicio le costaba verdaderos suplicios entenderlo. Finalmente, Simplicio acepta el modelo de Copérnico, pero con la condición de que se mantenga como una simple hipótesis. Es lo mismo que el papa Urbano VIII le había pedido a Galileo: que no defendiera el heliocentrismo como una teoría verdadera, sino como una mera hipótesis más cercana a la falsedad que a la verdad. Para colmo, el papa había solicitado a Galileo que incluyese su propia visión del asunto (la del pontífice) en la obra. Y por si fuera poco, Galileo presentaba como prueba definitiva del heliocentrismo el fenómeno de las *mareas*, que atribuía a causas que después se han demostrado erróneas (las mareas, como propuso Kepler y demostró definitivamente Newton, se deben a la atracción gravitatoria ejercida por la Luna y no al movimiento de rotación terrestre, como pensaba Galileo).

El libro apareció en 1632 porque, para alegría de Galileo, el censor, el padre Riccardi, no se lo había leído entero. Los filtros de la censura siempre tienen un fallo: el censor. Si el censor es perezoso y no lee, sale cualquier cosa. Si el censor se toma en serio y diligentemente su trabajo, la cosa es más difícil. Seguramente, en el caso del censor se

da una de las escasas situaciones en las que es preferible alguien poco responsable y al que le guste poco su oficio. Cuánto favor acaba haciendo al mundo.

Pero ni el papa ni la curia romana eran tan poco perspicaces como Galileo había imaginado. Se dieron cuenta enseguida de que Galileo los había retratado en el personaje de Simplicio, ridiculizando al máximo sus posturas, lo que resultaba intolerable, sobre todo cuando ya en 1616 se le había prohibido a Galileo hacer de abogado de Copérnico. Se sentían insultados e injuriados por Galileo. La edición de la obra de Galileo fue secuestrada, y al científico se le llamó a Roma para someterse a un *proceso*, que se inició el 12 de abril de 1633.

Contra muchos tópicos que se han difundido en la conciencia popular sobre este proceso (oscuras y húmedas celdas de aislamiento en un calabozo para el anciano físico, trato vejatorio o muerte en la hoguera), consta por el estudio de los documentos del proceso (sus actas) que Galileo se hospedó en una casa y que tuvo a su servicio al mayordomo del embajador de Toscana. El proceso transcurrió relativamente rápido. A Galileo se le acusaba de haber desobedecido la orden que se le había dado en 1616, y en junio de 1633 ya estaba listo para sentencia (se trataba de un juicio muy peculiar, donde el fiscal y el juez eran en realidad la misma instancia, y donde Galileo no tuvo las garantías de defensa que existen en los juicios modernos). Se le declaraba culpable de un delito de desobediencia y se le ordenaba *abjurar* de sus posiciones científicas. La proposición de que el Sol permanecía inmóvil se condenó como “absurda, filosóficamente falsa y formalmente herética por ser contraria a la Sagrada Escritura”. El papa no hablaba *ex cathedra* y por ello no se puede considerar que la posición de los inquisidores fuese aceptada oficialmente por la Iglesia católica. Una cosa es la jurisprudencia de los tribunales inquisitoriales y otra la doctrina de la Iglesia. La leyenda (probablemente falsa) dice que por lo bajo Galileo pronunció el célebre *Eppur si muove*, “y sin embargo se mueve”, como haciéndoles ver a sus jueces que ellos podrían tener el poder, pero no la razón.

¿Y después? La condena a prisión fue conmutada por un arresto domiciliario en la *villa del Gioiello*, en Arcetri, cerca de Florencia, y allí viviría hasta su fallecimiento el 8 de enero de 1642, a los 78 años. En esa villa tendría aún fuerzas para escribir otra de sus grandes obras, *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias*, donde ponía en orden los resultados en el campo de la mecánica y de la cinemática que ya había obtenido años atrás, y que es probablemente la de mayor valor científico de Galileo.

Como hereje condenado, Galileo no fue enterrado en lugar sagrado hasta 1737, año en que su cuerpo se trasladó a la iglesia de la *Santa Croce* de Florencia (donde todavía se encuentra). Hubo que esperar hasta 1758 para que la prohibición de leer libros que defendiesen la teoría heliocéntrica se suspendiese, y en 1992, así como en sucesivos actos y discursos, el papa Juan Pablo II pidió perdón por el trato que se le había dado a Galileo; un ejemplo, prosegua, de armonía entre fe y ciencia.

El caso Galileo ha hecho derramar auténticos ríos de tinta. Creo que se puede añadir poco, sobre todo cuando existen posiciones tomadas de antemano. Pero es interesante darse cuenta de que el verdadero conflicto se producía, por encima de todos los factores históricos, intelectuales y políticos que se quieran identificar, más que entre la ciencia y la religión (como si se tratase de dos cosas totalmente incompatibles), entre la libertad de pensamiento y el fanatismo, fanatismo que puede adoptar diversas formas (religiosas, ideológicas...). No tiene por qué haber conflicto entre la fe y la ciencia, que

son, en frase afortunada del biólogo evolucionista Stephen Jay Gould, “dos magisterios que no se superponen” (*non overlapping magisteria*). El conflicto surge cuando ni la teología ni la ciencia saben ser lo suficientemente realistas como para reconocer los límites de sus conclusiones. Y aquí vale lo que proclamó con tanto vigor el teólogo Karl Barth: “Dios es Dios y el mundo es el mundo”. Los buenos científicos, como Galileo, saben poner cada cosa a su nivel, y los buenos teólogos reconocen (como lo hace, por ejemplo, la constitución *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II, de 1965) la autonomía de las ciencias experimentales para ofrecer una visión del mundo material.

LEIBNIZ, EL MATEMÁTICO Y EL CIENTÍFICO: EL CÁLCULO INFINITESIMAL Y LA DISPUTA CON NEWTON³¹³

Como escribe Morris Kline en su *Historia del pensamiento matemático*, “el cálculo es, junto con la geometría euclídea, la mayor creación de todas las matemáticas”. La cultura occidental no fue capaz de producir un logro matemático que rivalizase con la genialidad de Euclides, el alejandrino del siglo IV antes de Cristo que a partir de cinco axiomas, de cinco proposiciones que se toman por evidentes, dedujo toda la geometría, hasta el siglo XVII, con el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Los protagonistas de esta hazaña fueron dos titanes de la inteligencia: Isaac Newton y Gottfried Wilhelm Leibniz.

Al igual que en el campo filosófico cabe establecer una cierta contraposición, sobre todo a nivel de la personalidad y de la biografía, entre Spinoza y Leibniz, en el ámbito de las matemáticas existe una dualidad similar entre Newton y Leibniz. Los dos eran auténticos genios, dotados de una inteligencia verdaderamente excepcional que los sitúa en la cima del ingenio y del conocimiento humano. Sin embargo, sus perspectivas de trabajo, sus intereses intelectuales y sus concepciones de fondo eran distintas, por no decir radicalmente opuestas. Mientras que Newton era un hombre sumamente receloso de sus adversarios, temerosos de las críticas que pudieran hacerse a sus ideas y publicaciones científicas, y en ocasiones extremadamente vengativo, Leibniz era un hombre más sociable, cosmopolita y diplomático. Newton permaneció en Inglaterra, mientras que Leibniz se dedicó a viajar a lo largo y ancho de Europa. Newton era, ante todo, un físico que quería explicar las leyes del movimiento de los cuerpos sometidos a fuerza, mientras que Leibniz era principalmente un metafísico que quería encontrar una explicación racional y universal del cosmos. Newton era el científico que acudía a las matemáticas como herramienta; Leibniz era más bien el filósofo que buscaba aplicar sus ideas matemáticamente.

El siglo XVII había conocido una gran revolución protagonizada por alguien que, como Leibniz, destacó tanto en filosofía como matemáticas: Descartes. El francés había creado la “geometría analítica”, un avance muy notable porque permitía integrar álgebra y geometría, dos disciplinas otrora separadas. La geometría parecía el terreno de los compases y de las escuadras, mientras que el álgebra se asimilaba más bien al reino de los números y de las ecuaciones. Descartes se dio cuenta de que las figuras geométricas podían representarse mediante ecuaciones, en base a incógnitas x , y , z que representaban, respectivamente, cada una de las tres dimensiones espaciales. Se cuenta que Descartes llegó a esta idea mientras contemplaba la trayectoria de una mosca en el techo de la habitación: su posición en cada momento dado podía fijarse con unas coordenadas que describiesen la abscisa y la ordenada. Ampliando este método, Descartes llegó a caracterizar analíticamente, con ecuaciones, las principales figuras geométricas. Fue un logro extraordinario porque, como tantas otras veces en la historia de los grandes hallazgos de la ciencia y del pensamiento, unió e integró lo que antes resultaba prácticamente irreconciliable.

Los matemáticos del siglo XVII se adelantaron a los griegos cuando llegaron a dos conceptos fundamentales: el concepto de función y el concepto de límite. El término

³¹³ Extraído de *Leibniz. Guía para jóvenes* (Lóguez Ediciones, 2010), 5.

“función” lo inventó Leibniz en 1692, en principio ligado a consideraciones geométricas, aunque a partir del siglo XVIII, y sobre todo gracias al trabajo del genial matemático suizo Leonhard Euler (1707-1783), cuyas obras completas, todavía sin editar en su totalidad, ocupan 70 volúmenes de gran tamaño, la noción se extendió y fue objeto de una reflexión sistemática. La idea básica de la función es la relación entre dos variables: una variable dependiente y otra independiente, al menos en las funciones más sencillas. El concepto de límite hace referencia al valor que tomará una función en un caso extremo, cuando tiende, por ejemplo, a cero o a infinito. Con el límite podemos estudiar analíticamente que ocurrirá cuando la función tome valores infinitamente grandes o infinitamente pequeños (los denominados “infinitesimales” o “infinitésimos”).

El cálculo infinitesimal agrupa dos grandes tipos de operaciones: la diferenciación (las conocidas como “derivadas”) y la integración (las conocidas como “integrales”). Que ambas operaciones son inversas (Es decir, que diferenciar una integral devuelve a la función inicial o que integrando un diferencial se vuelve análogamente a la función inicial) es, a grandes rasgos, el teorema fundamental del cálculo, de esta poderosa herramienta del análisis matemático. Estas operaciones sirven para resolver problemas de enorme importancia en las matemáticas. Derivadas e integrales permiten, entre otras muchas cosas, afrontar problemas relacionados con el cálculo de variaciones, encontrar los máximos y los mínimos de una función, hallar áreas encerradas bajo curvas (tarea ardua, por no decir imposible, si para ello hay que ir calculando el área de sucesivas figuras rectangulares que, en su caso límite, se aproximarían a la forma real de la curva) o calcular tangentes en puntos dados a una función. Estos problemas están en la base de la física y de la ingeniería, y de ahí que los ingenieros sean, probablemente, los más beneficiados por la gesta de Leibniz. También los economistas, acostumbrados a resolver problemas de optimización, y por supuesto todos los científicos, que de una u otra forma se ven obligados a utilizar el cálculo. Sería impensable la ciencia moderna sin el cálculo, porque le ha dotado con un arma poderosísima para calcular variaciones, y las variaciones son omnipresentes en la naturaleza.

Tomemos, por ejemplo, una función como la que expresa el área de la superficie de una esfera en función de su radio: $f(r) = 4\pi r^2$. Por $f(r)$ denotamos la función, en este caso el área, que se hace depender de cómo varíe el radio (r). Arquímedes (287-212 antes de Cristo), el mayor matemático de la Antigüedad, es célebre, entre otras muchas cosas, por esta fórmula y por el cálculo, muy aproximado para su época, de pi. Si consideramos que el volumen de la esfera esta constituido por infinidad de capas superpuestas, una encima de otra (piénsese en una cebolla) y las sumamos (integramos) todas, desde la de radio cero hasta la de radio R, lo que se hace con la integral definida de la función del área, obtendremos el volumen de la esfera:

$$\int_0^R f(r) dr = \int_0^R 4\pi r^2 dr = \frac{4}{3} \pi R^3, \text{ que coincide, claro está, con la fórmula que también}$$

propuso Arquímedes. Y si ahora quisiéramos derivar esta nueva función de volumen volveríamos a la función inicial.

Arquímedes descubrió por su cuenta, y no sin fatigoso esfuerzo de cálculo (procedimiento que detalló en *El Método*, encontrado siglos después en un palimpsesto), pero de haber conocido el cálculo todo habría resultado más fácil. Fermat y Pascal estuvieron muy cerca de descubrir ellos mismos el cálculo. Leibniz reconocerá el mérito del filósofo, teólogo y matemático francés Pascal en una carta a la hermana de éste. Pero,

al igual que con la calculadora (Leibniz perfeccionó notablemente la pascalina), con las matemáticas el alemán fue más allá del autor de *Las cartas provinciales*.

¿Cómo y cuándo llegó Leibniz a la idea fundamental del cálculo? El estudio de sus manuscritos pone de manifiesto que el 11 de noviembre de 1675 ocurrió algo extraordinario en la mente de Leibniz: utilizó el cálculo integral por primera vez para encontrar el área que se encuentra bajo una curva definida por una función. Este día debería ser recordado por todas las generaciones como uno de los hitos más bellos de la historia intelectual de la humanidad. Leibniz abrió todo un mundo a las matemáticas y a la ciencia. Pocos han tenido el privilegio de experimentar semejante sensación, semejante hito de inaugurar un nuevo campo que facilitaría, a la larga, la empresa humana de comprender el universo. Leibniz goza también del reconocimiento por su exquisita notación matemática, que trasluce, nuevamente, su fascinación por los lenguajes universales que, mediante la combinación de símbolos que representasen conceptos básicos del pensamiento, pudiesen transmitir nociones más complejas y así facilitar el intercambio de ideas y de conocimientos. El código es fundamental para expresar una idea. Seleccionar adecuadamente la notación, el código en que expresar el lenguaje matemático puede facilitar mucho (o, a la inversa, entorpecer peligrosamente) la resolución de problemas y la innovación. Leibniz era consciente de este punto, y por ello nunca tuvo inconveniente en pasar días enteros trabajando exclusivamente en la notación, aunque esto le distrajese de descubrir nuevos teoremas matemáticos o nuevas ideas filosóficas.

A diferencia de Newton, poco preocupado por la notación, Leibniz ha legado a la historia de las matemáticas no sólo la idea, sino también el código con el que se articula la idea. Símbolos con los que cualquier estudiante de matemáticas está familiarizado, como \int para la integral (inspirado en la *s* del latín *summa*) o *d* (de *differentia*) para los diferenciales, se los debemos a Leibniz. En escrito anónimo redactado por el propio Leibniz:

“Si nuestro adversario [en alusión a Newton] hubiera conocido esa relación, no hubiera utilizado puntos para indicar las diferencias de órdenes diversos, pues los puntos no son apropiados para la designación del grado general de una diferencia, sino que habría conservado la notación ‘d’ que había impuesto nuestro joven hombre [Leibniz] o una notación similar, pues así ‘d’ puede expresar una diferencia de grado indeterminado”.

Newton denotaba los diferenciales con puntos: \dot{x} , la *x* con un punto encima, significa para Newton “la primera derivada de *x*”, y \ddot{x} , la *x* con dos puntos, la segunda derivada. La notación de Leibniz es mucho más práctica: la primera derivada la escribe como dx y la segunda derivada como d^2x . Como escribe Javier Echeverría: “aparte de los resultados y descubrimientos técnicos que se derivan del Cálculo, a Leibniz le interesaba la notación infinitesimal en el grado en que es *combinatoria* (forma lineal, se diría hoy en día), y expresa a la perfección nociones geométricas simplicísimas, tales como *elemento de curva* y *elemento de superficie*. Este género de preocupaciones, que encajan a la perfección dentro de su proyecto de Lengua Universal y que son las que pueden tener actualmente un interés que sobrepase al puramente histórico, fueron totalmente ajenas al espíritu de Newton”.

¿Y Newton? Puede decirse, sin miedo a error, que Newton había llegado a las nociones básicas del cálculo infinitesimal, diferencial e integral, antes que Newton, probablemente ya en su *annus mirabilis* de 1666, cuando debido a la peste que asolaba la

Universidad de Cambridge, Newton volvió a su casa familiar en la campiña inglesa y en unos pocos meses descubrió la ley de la gravitación universal, la mecánica racional y logró notables avances en la matemática superior, en un período de fecundidad científica incomparable en la historia (probablemente con la excepción del *annus mirabilis* de Albert Einstein en 1905, cuando publicó la relatividad especial, la ley del efecto fotoeléctrico o su famosa ecuación $E = mc^2$). Pero Newton no publicó sus hallazgos. Hizo circular determinados escritos en los que daba a conocer, veladamente, sus ideas, pero no los publicó, seguramente por miedo a recibir críticas, algo que temía especialmente. Leibniz, por el contrario, sí publicó su trabajo en un artículo en la revista *Acta Eruditorum* de 1684, artículo que llevaba por título “*Nova Methodus pro maximis et minimis*”, “nuevo método para los máximos y mínimos”, ya que, ciertamente, el cálculo de los máximos y mínimos de una función constituía uno de los principales desafíos de la matemática de la época, desafío al que el cálculo infinitesimal daba respuesta.

En 1711, el inglés John Keill acusó formalmente a Leibniz de haber plagiado a Newton al haber tenido acceso a sus descubrimientos en un viaje a Londres y mediante su correspondencia con matemáticos ingleses. Leibniz se defendió y apeló a la *Royal Society* de Londres, de la que a la sazón era miembro, para que constituyese una comisión que resolviese la disputa, además de escribir por su cuenta una historia del origen del cálculo infinitesimal en 1714. Cabe pensar que Leibniz fue sumamente ingenuo, o al menos confiado, porque Newton era el presidente de la *Royal Society* y se cuidó mucho de que las conclusiones del informe le fuesen favorables, confirmando la acusación de plagio a Leibniz.

La controversia sobre la prioridad fue un suceso que trascendió las fronteras del mundo matemático. Tuvo serias implicaciones políticas que a la larga repercutieron negativamente sobre el desarrollo científico de Inglaterra. Los matemáticos ingleses, llevados por un excesivo celo nacionalista, adoptaron los métodos de Newton de acercamiento al cálculo, esencialmente geométricos, mientras que los matemáticos europeos (y en especial la familia suiza Bernouilli) defendieron a Leibniz y siguieron sus métodos, más analíticos y con una notación mejor que la newtoniana. El resultado fue que las matemáticas progresaron enormemente en el continente durante todo el siglo XVIII (y sobre todo gracias a los Bernouilli y a Euler), mientras que permanecieron anquilosadas en Gran Bretaña, no recuperándose hasta el siglo XIX de su letargo con respecto a la Europa continental. Es triste comprobar cómo cuestiones de orgullo revestidas de patriotismo pueden llegar a tener efectos tan negativos sobre la ciencia. Los descubrimientos son, en realidad, patrimonio universal, y es labor de los historiadores dirimir quién fue el primero en tal o cual hallazgo, pero no para servir a un interés político, sino al interés del conocimiento de la verdad sobre ese hallazgo.

Las diferencias con Newton no se reducían a una simple cuestión de prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal, ni a una disparidad de enfoques en su acercamiento a esta nueva herramienta de las matemáticas. Había una diferencia de mayor calado y muy relacionada con la concepción filosófica del mundo de uno u otro genio. Poco antes de morir, Leibniz inició el que quizás sea el intercambio epistolar más interesante de su vida. Su interlocutor era el doctor Samuel Clarke, un teólogo inglés muy cercano a Newton, del que era discípulo. En realidad, aunque las cartas eran firmadas por Clarke, puede atisbarse con nitidez la huella de Newton en las ideas que contienen, y hay razones para pensar que el descubridor de la ley de la gravedad estuvo muy al tanto de cómo evolucionaba la correspondencia entre Leibniz y Clarke.

La correspondencia entre Leibniz y Clarke ha permitido revelar que Leibniz se adelantó a su época en la comprensión del espacio y del tiempo. Clarke, como Newton, pensaba que el espacio y el tiempo eran entidades absolutas. Imaginaba el espacio como un “continente”, un “cubo tridimensional” perfectamente referenciado en el que se situaban todos los cuerpos del universo, y de forma análoga concebía el tiempo. En la física clásica de Newton el espacio y el tiempo son absolutos, independientes del marco de referencia porque Newton creía que existía un marco de referencia absoluto en el universo. Leibniz no opinaba igual. En su tercera carta a Clarke, fechada el 25 de febrero de 1716, escribe: “estos señores sostienen que el espacio es un ser real absoluto, pero esto les lleva a grandes dificultades. Pues parece que esta entidad debe ser eterna e infinita (...). En cuanto a mí, he señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencia, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Pues el espacio señala en términos de posibilidades un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas”.

El lector probablemente se haya percatado ya de que la idea de Leibniz sobre la relatividad del espacio y del tiempo guarda estrecha relación con las teorías de Albert Einstein (1879-1955). En efecto. En ciencia y filosofía, toda victoria es prematura. Aunque Leibniz murió en el olvido y la desdicha y las teorías de Newton, también su concepción del espacio y del tiempo, se acabaron imponiendo y triunfando sobre las de Leibniz, a la larga ha sido el alemán quien parece haber tenido razón. En 1905, Einstein publica un artículo en la revista de física alemana *Annalen der Physik* que se titulaba “sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”, en el que expone los fundamentos de su teoría de la relatividad especial o restringida. Según esta teoría, no existe un marco de referencia absoluto espacio-temporal, y en el universo hay una velocidad límite, la velocidad de la luz en el vacío (que equivale aproximadamente a 300,000 kilómetros por segundo) que marca el límite en la transmisión de la información en el cosmos. Años más tarde, en 1916, Einstein publicó la teoría de la relatividad general, que abarca también escenarios en los que intervienen fuerzas como la gravedad. El espacio ya no se concibe como una entidad absoluta e independiente de los cuerpos que en él subsisten, sino que el espacio es deformado y configurado por la acción de los cuerpos. El filósofo de la ciencia Ernst Mach había formulado una idea similar en su libro *The Science of Mechanics*, de 1883: “nadie es competente para predicar cosas sobre el espacio y el movimiento absoluto; se trata de objetos puros de pensamiento, puras construcciones mentales que no se pueden producir en la experiencia”. El espacio, el tiempo y el movimiento absolutos, para Mach, no pueden existir sustancialmente.

Einstein corrigió, de esta manera, la física de Newton, que había permanecido imbatible durante siglos. Las teorías de Einstein también supusieron un problema para los filósofos que habían tomado las ideas newtonianas como verdades irrefutables. Así, Immanuel Kant (1724-1804) había asumido, en su *Crítica de la razón pura*, la concepción newtoniana del espacio y del tiempo, que para Kant eran formas *a priori* de la sensibilidad: una especie de categorías que el sujeto humano posee independientemente de la experiencia y con las que es capaz de organizar la multiplicidad de sensaciones que le vienen de la experiencia. En el fondo, para Kant, como para Newton, espacio y tiempo son entidades o conceptos absolutos que no dependen de los cuerpos que en ellos se ubican.

Leibniz, como Einstein, no contempla el espacio y el tiempo como “sustancias” en sentido estricto, como entidades que son por sí mismas y no en función de los cuerpos

que albergan: “suponiendo que el espacio en sí mismo sea algo distinto del orden de los cuerpos entre sí, que es imposible que haya una razón por la que Dios, conservando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio así y no de otra manera (...). Esto mismo pasa con el tiempo (...). Pero esto mismo demuestra que los instantes fuera de las cosas no son nada, y que no consisten más que en su orden de sucesiones, y si éste permaneciese el mismo, entonces uno de los dos estados (...) no diferiría en nada y no podría ser distinguido del que está ocurriendo”. Leibniz es explícito: “los instantes fuera de las cosas no son nada”, precisamente porque los instantes se refieren a una relación entre cosas. En su respuesta del 15 de mayo de 1716, Clarke dirá que “el espacio no es un ser, un ser eterno e infinito, sino una propiedad, o una consecuencia de la existencia de un ser infinito y eterno (...). El espacio y el tiempo son cantidades, cosa que no son ni la situación ni el orden”. Clarke alude a una idea que ya había expresado Newton: el espacio es el *sensorium Dei*, el lugar de las ideas de Dios, mientras que para Leibniz, “el espacio es el lugar de las cosas, y no el lugar de las ideas de Dios”, y de no haber criaturas, “el espacio y el tiempo no existirían más que en las ideas de Dios”. Y en la carta de Leibniz del 18 de agosto de 1716 escribe: “no digo que la materia y el espacio sean la misma cosa; digo solamente que no hay espacio allí donde no hay materia, y que el espacio en sí mismo no es una realidad absoluta. El espacio y la materia difieren como el tiempo y el movimiento”.

Las anteriores consideraciones son una prueba de la inmensa creatividad intelectual de Leibniz. La versatilidad de sus intereses y el ingente número de actividades y proyectos en los que estuvo involucrado le impidió desarrollar extensamente todas sus ideas e intuiciones, pero lo asombroso es comprobar cómo muchas de estas ideas e intuiciones han dado lugar, en décadas y siglos posteriores, a nuevas ramas del conocimiento. Leibniz está considerado hoy un auténtico pionero en campos como la teoría de la información, la lingüística, el estudio del origen y de la clasificación de las lenguas o la informática. Inventó un sistema numérico binario, a base de 1 y 0, que es el que usamos a día de hoy en los ordenadores, tema al que dedicó su monografía de 1703, *Explication de l'Arithmétique Binaire*.

Leibniz también se adelantó en aspectos claves al álgebra de Boole en lógica matemática, y al mismísimo Karl Friedrich Gauss (1777-1855), el príncipe de los matemáticos (*princeps mathematicorum*), al descubrir que los coeficientes de un sistema de ecuaciones lineales podían ser agrupados en lo que hoy conocemos como “matriz” para, operando con ellos oportunamente, ir resolviendo cada una de las ecuaciones del sistema. También fue el primero en sugerir la necesidad de abrir una nueva rama de las matemáticas que se dedicase al análisis de la posición, lo que él llamó *analysis situs*. Esta sugerencia está en la base de la topología. El estudio pormenorizado de los manuscritos de Leibniz todavía puede depararnos sorpresas interesantes que indiquen que conceptos o disciplinas que creíamos nacidas recientemente habían sido ya imaginados por este gran genio. De hecho, investigaciones recientes parecen demostrar que Leibniz pudo adelantarse a una idea tan característica de la matemática del siglo XX como la de fractal. Hay tal cantidad de pensamientos, sugerencias, conceptos, ideas, desarrollos teóricos y descubrimientos en los escritos matemáticos de Leibniz que uno no puede dejar de maravillarse ante su creatividad intelectual.

Como físico, Leibniz propuso la noción de *vis viva*, fuerza viva, igual a mv^2 . Como es bien sabido, esto equivale al doble de la energía cinética, y para Leibniz representaba una cantidad que se conservaba en determinados sistemas mecánicos. Al contrario que Descartes, para quien lo que se conservaba era el momento (el producto de

la masa por la velocidad, mv), para Leibniz lo que se conservaba era la *vis viva*. Que Leibniz no hiciera descubrimientos tan significativos en la física como Newton a pesar de contar con la misma herramienta matemática, el cálculo, se debe, entre otras muchas razones, a la disparidad de intereses: mientras que Newton fue, ante todo, un científico, la preocupación primordial de Leibniz era más bien de índole filosófica.

Leibniz fue también un notable inventor. Diseñó sistemas que mejorasen el rendimiento en la extracción de minerales en las montañas de Harz, e incluso sugirió un método para desalinizar el agua. Además, como ya hemos mencionado, construyó una calculadora que superaba a la de Pascal al poder multiplicar y dividir. Leibniz se interesó también por la medicina, llegando a proponer la creación de una especie de “ministerio de sanidad” para controlar las epidemias, al tiempo que urgía a los médicos a que incorporasen de pleno métodos científicos en su trabajo.

Todavía quedan muchos tesoros escondidos en los manuscritos de Leibniz, cuya edición completa aún no se ha terminado. Para que nos hagamos una idea de su fecundidad también en el terreno de la ciencia, la publicación póstuma del escrito *Protogea*, redactado entre 1690 y 1691, ha revelado que Leibniz fue también un científico sumamente original en el campo de la geología, la paleontología y de la historia natural.

GRANDES ETAPAS EN LA HISTORIA DE LA NEUROCIENCIA³¹⁴

Para establecer un diálogo fecundo entre la filosofía, otras disciplinas humanísticas y las neurociencias, resulta conveniente poner de relieve el desarrollo histórico y, concomitantemente, sistemático que ha experimentado el estudio científico del cerebro. Las especulaciones filosóficas sobre la naturaleza de los estados mentales se revelan incompletas si no se integran con los conocimientos disponibles sobre neuroanatomía, electrofisiología, mecanismos celulares y moleculares subyacentes a los procesos psicológicos de mayor complejidad, así como con las diferentes aportaciones de la neurociencia cognitiva.

Para alumbrar una teoría adecuada sobre las relaciones entre la mente y el cerebro es imprescindible conocer, prolijamente, la estructura y el funcionamiento del sistema nervioso³¹⁵. La filosofía no puede desentenderse de la neurociencia y apelar a una especie de “nivel superior” de comprensión, cuya atalaya le proporcionaría una ventaja inicial sobre cualquier hipotético avance científico. Es importante que las propuestas filosóficas no marginen los logros alcanzados en el estudio neurobiológico del sistema nervioso, sino que procuren integrar los conocimientos nuevos y fehacientes sobre esas funciones mentales que pretenden estudiar y sobre las preguntas iluminadoras que quizás planteen. La filosofía no tiene por qué “anticiparse” a la neurociencia, como si se hallara dotada de un poder intuitivo superior: debe examinar cuidadosamente la historia de la exploración científica de la mente, analizar su estado actual y tomar en consideración los desafíos que aún hoy laten. Dichos retos nunca se extinguen por completo y crecen con el paso del tiempo, pero esta evidencia no ha de interpretarse como una excusa para desdeñar lo ya conquistado.

La historia de la neurociencia brinda, por tanto, una importante fuente de reflexión para el quehacer filosófico. La filosofía, en lugar de discurrir por una senda deliberadamente separada de los caminos que atraviesa la ciencia en su devenir histórico, ha de establecer “puntos de contacto”, ya sea en la clarificación de los grandes conceptos y principios o en la resolución de problemas específicos, como los abordados por la psicología cognitiva. Sólo así se evitará disociar artificialmente el examen científico y el filosófico de temáticas que, en realidad, exhiben un profundo grado de convergencia.

A la hora de adentrarse en la historia de la neurociencia, es interesante distinguir, con claridad, las etapas principales en la indagación científica sobre la estructura y el funcionamiento del sistema nervioso, para mostrar cuáles han sido los grandes “saltos conceptuales” protagonizados por cada uno de estos períodos, así como las cuestiones filosóficas (resueltas o no) asociadas a cada uno de ellos. Asimismo nos proponemos elaborar un esquema generalista con las adquisiciones teóricas más significativas, ya plenamente consolidadas, que ofrezcan las neurociencias. De esta manera, la profusión de detalles y la explosión, casi descontrolada, de nuevos hallazgos sobre el cerebro en las últimas décadas no nos impedirán ver, detrás del denso follaje de los árboles, el bosque en su conjunto. Advertiremos que muchos de los descubrimientos recientes no suponen una evolución conceptual sustanciosa con respecto a lo que ya se sabía (si acaso, un

³¹⁴ Extraído de *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinaria* (Biblioteca Nueva, 2014), cap. 1.

³¹⁵ Cf. P.S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, 482.

reforzamiento de la perspectiva previa), por lo que su “potencial filosófico”, esto es, los interrogantes de naturaleza filosófica que suscitan, será de menor envergadura³¹⁶.

A nuestro juicio, las etapas más importantes en la historia del estudio científico del cerebro se encapsulan, esencialmente, en seis. En la mayoría de los casos, puede percibirse una secuencia cronológica que las entrelaza, como eslabones sucesivos de una misma e hilvanada cadena, pero el criterio fundamental por el que hemos optado al proponer esta clasificación no goza de índole estrictamente “temporal”, sino “conceptual”: qué gran innovación teórica y experimental aportó cada una de ellas. Su núcleo sintetizará, por así decirlo, sus contribuciones más profundas a nuestra comprensión de la estructura y del funcionamiento del sistema nervioso: qué “categoría” legada por ese período de la historia perdura en la neurociencia posterior, de forma que auspicie vislumbrar una “trama conceptual” en el desarrollo del estudio del sistema nervioso.

La primera comprende la Antigüedad clásica y la Edad Media, y su “epicentro conceptual” vendría dado por el descubrimiento, ya en la Grecia antigua, del encéfalo como sede de las funciones superiores del psiquismo humano. La segunda la protagoniza la revolución científica que aconteció en las postrimerías del Renacimiento y en la aurora de la modernidad, cuando se comenzó a aplicar el método científico a la exploración del sistema nervioso. La tercera se caracteriza por el descubrimiento de la actividad eléctrica en el sistema nervioso a finales del siglo XVIII, y engloba también los análisis subsiguientes en el campo de la electrofisiología neuronal. La cuarta se refiere a la localización cortical de las distintas funciones del psiquismo humano a mediados del siglo XIX, así como a las ulteriores investigaciones sobre la excitación del córtex cerebral. La quinta la define el establecimiento de la doctrina de la neurona a finales del siglo XIX y la progresiva aplicación de una metodología “reduccionista” al estudio del sistema nervioso, cuyos éxitos más sobresalientes resplandecerían en el descubrimiento del potencial de acción, en la formulación de la hipótesis iónica y en la elaboración de la teoría química de la transmisión sináptica, claves para elucidar los mecanismos del impulso nervioso. La sexta alude al nacimiento de la “neurociencia” como estudio interdisciplinar de la mente en los años ’60, con la implantación de una metodología “holista” en la exploración del sistema nervioso y del psiquismo. En los siguientes capítulos nos detendremos convenientemente en cada una de estas etapas.

³¹⁶ Para una introducción a la temática de la historia del estudio científico del cerebro, cf., entre otros, M.R. Bennett, “The early history of the synapse: From Plato to Sherrington”; M.A.B. Brazier, *A History of the Electrical Activity of the Brain*, y, de la misma autora, *A History of Neurophysiology in the 19th Century*; E. Clarke – K. Dewhurst, *An Illustrated History of Brain Function*; S. Finger, *Origins of Neuroscience*, y, del mismo autor, *Minds Behind the Brain: A History of the Pioneers and Their Discoveries*; J. González, *Breve Historia del Cerebro*; C.G. Gross, *Brain, Vision, Memory. Tales in the History of Neuroscience*; E.R. Kandel – L.R. Squire, “Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind”, 1113-1120; L.H. Marshall – H.W. Magoun, *Discoveries in the Human Brain*; R.L. Martensen, *The Brain Takes Shape. An Early History*; S. Millon, *Masters of the Mind. Exploring the Story of Mental Illness from Ancient Times to the New Millennium*; F.C. Rose, F.C. - W.F. Bynum, *Historical Aspects of the Neurosciences. A Festschrift for Macdonald Critchely*; G.M. Shepherd, *Foundations of the Neuron Doctrine*.

HACIA UNA SÍNTESIS ENTRE LOS ENFOQUES REDUCCIONISTA Y HOLISTA EN NEUROCIENCIA³¹⁷

1. *El nacimiento de la moderna neurociencia*

La ciencia ha abordado en profundidad no sólo el estudio de las neuronas a título individual y de las conexiones específicas que generan, sino también del ensamblaje de los circuitos neuronales. Las neuronas, de hecho, operan en grupos especializados o sistemas, cada uno con su funcionalidad propia. Pese a la similitud estructural entre las distintas neuronas, la extraordinaria capacidad de formación de conexiones específicas les confiere una variabilidad funcional cuya contribución a las distintas facultades mentales, en especial a aquéllas dotadas de un mayor grado complejidad, sólo ha empezado a entenderse someramente. Para la exploración de esta temática, el examen inspirado en una metodología reduccionista ha tenido que complementarse con un enfoque holista que parte “de arriba abajo” en su indagación sobre el cerebro. A día de hoy, puede decirse que conocemos, con notable precisión, los mecanismos encargados de controlar el desarrollo de las conexiones neuronales, pero no disponemos de una comprensión pareja de los fenómenos subyacentes a la funcionalidad (en especial la de orden superior) del cerebro como un todo.

La moderna neurociencia de sistemas investiga el procesamiento de la información a gran escala en el cerebro, también de capacidades como la sensación, la percepción, el aprendizaje, la memoria y el lenguaje. En ella convergen numerosas ramas que, con anterioridad, habían llevado a cabo aportaciones destacables a la comprensión de estas dinámicas, pero cuyos enfoques sólo han comenzado a integrarse en las últimas décadas para obtener un entendimiento más cabal de las funciones mentales. Se trata de las siguientes disciplinas³¹⁸:

- a) La neuropsicología, que desde el siglo XIX (principalmente con la frenología de Franz Joseph Gall) se había interesado en la elucidación de las regiones cerebrales involucradas en las funciones de orden superior.
- b) La neuroanatomía, destinada a estudiar la estructura de los componentes cerebrales, así como su conectividad. Clave en el progreso de este campo resultaron, como hemos visto, las aportaciones de Golgi (su método de tinción argéntica permitía visualizar al microscopio neuronas individuales) y las de Ramón y Cajal, quien supo emplear tal técnica para extraer las conclusiones adecuadas sobre la organización del sistema nervioso.

³¹⁷ Extraído de *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar* (Biblioteca Nueva, 2014), cap. 8.

³¹⁸ Th. P. Albright - Th. M. Jessell - E. R. Kandel - M.I. Posner, “Neural Science: A Century of Progress and the Mysteries that Remain”, 27-28.

- c) La neurofisiología, rama que en su momento esclareció la electrofisiología de las neuronas individuales y, en los años '60, efectuó grandes avances en la comprensión de los sistemas somatosensorial (gracias, en gran medida, al trabajo de Mountcastle) y visual (Hubel y Wiesel).
- d) La psicofísica, que en el siglo XIX se propuso estudiar científicamente la relación entre el comportamiento y los procesos que tienen lugar, de modo concomitante, en el sistema nervioso, con el fin de identificar los mecanismos neuronales subyacentes a la conducta.
- e) Las ciencias computacionales, que han cobrado gran vigor en los últimos años por su capacidad de análisis sobre las distintas redes neuronales.

El surgimiento de la moderna neurociencia representa un importante hito en la interdisciplinariedad. Ejemplifica la extraordinaria fecundidad alcanzable si las distintas ramas que abordan, directa o directamente, un mismo objeto de estudio (en este caso, la mente humana) se conjugan con pertinencia, como forma de encontrar los instrumentos teóricos y técnicos apropiados para ofrecer respuesta a determinados interrogantes, muchos de ellos aún no resueltos. Conviene, por ello, que nos detengamos a examinar este fenómeno con mayor detalle.

Algunos autores sitúan el nacimiento de la neurociencia moderna en 1962, año en que se creó el “*Neuroscience Research Program*” (NRP) en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. En este acontecimiento desempeñó un papel fundamental la labor de Francis O. Schmitt (1903-1985), quien reunió a todos aquellos científicos interesados en comprender la base cerebral del comportamiento y de las facultades superiores de la mente. Forjó, así, un grupo de investigación que englobaba a físicos, biólogos, médicos, psicólogos, etc. de gran nivel, cuyas publicaciones y reuniones se revelarían esenciales para el incipiente campo de la neurociencia³¹⁹.

Schmitt fue jefe del departamento de biología del MIT entre 1942 y 1964, donde alcanzó la prestigiosa distinción de “*Institute Professor*”. Se había doctorado en 1927 bajo la supervisión del fisiólogo y premio Nobel Joseph Erlanger en la Universidad de Washington en Saint Louis, con una tesis sobre la conducción del impulso nervioso, precisamente en una época en la que Edgar Adrian había realizado, en Inglaterra, una serie de influyentes experimentos que contribuirían a esclarecer la naturaleza del potencial de acción. Posteriormente trabajó en el campo del metabolismo de las células nerviosas. Para ello acudió a las universidades de Berlín, donde colaboró con Otto Warburg, premio Nobel de fisiología o medicina en 1931 por sus hallazgos sobre la enzima respiratoria, y Heidelberg, donde investigó junto a Otto Meyerhof, premio Nobel de fisiología o medicina en 1922 por sus descubrimientos sobre el metabolismo del ácido láctico en los músculos. Berlín y Heidelberg figuraban entre los centros más relevantes para la fisiología de la época. En 1941, invitado por el presidente del MIT, Schmitt se

³¹⁹ Cf. G. Adelman, “The Neuroscience Research Program at MIT and the Beginning of the Modern Field of Neuroscience”, 15-23.

trasladó a Cambridge, Massachusetts, donde se especializó en el uso del microscopio electrónico.

Schmitt profesaba una fe profunda en la importancia de adoptar una perspectiva transversal en la resolución de los problemas biológicos. De hecho, participó activamente no sólo en el nacimiento de la neurociencia, sino también en la creación de la biofísica como disciplina académica, y se convirtió en el primer director de la “*Biophysics Study Section*” de los *National Institutes of Health* en 1955. Con este cometido, organizó una conferencia de cuatro semanas de duración en el verano de 1958 en la Universidad de Colorado en Boulder, titulada “*Biophysical Science: A Study Program*”, que “proporcionó el fundamento conceptual y la agenda de investigación para el nuevo campo”³²⁰. Inspirado en el éxito del esfuerzo interdisciplinar que desembocó en la biofísica, Schmitt se aventuró a aplicar una aproximación similar al estudio de la mente. Al percatarse de que la complejidad de las cuestiones más trascendentales de la biología precisaba conjugar las aportaciones de los estudios físicos, químicos y estructurales del cerebro con los datos procurados por ramas como la psicología y la psiquiatría, Schmitt congregó a un número significativo de destacados científicos en Nueva York en febrero de 1962. Fue así como se creó el “*Neuroscience Research Project*” (auspiciado por la *American Academy of Arts and Sciences*), que devendría en el embrión de la actual *Society for Neuroscience*. De hecho, de los doce primeros presidentes de esta última institución, diez habían sido miembros de la junta de gobierno del *Neuroscience Research Project*.

Al albur de los logros coronados en la biología molecular, sobre todo del descubrimiento de la estructura del ADN en 1953, la neurociencia se afanaba en obtener un nivel similar de comprensión de las funciones cerebrales superiores al que la genética había conquistado. Esta aspiración la albergó también Sir Francis Crick, quien no sólo contribuyó de manera determinante a la elucidación de la doble hélice del ADN, sino que consagró las últimas décadas de su brillante y dilatada carrera científica a abordar lo que para él constituía “el problema más importante, aún no resuelto, de la biología”³²¹. Prosperó, por tanto, una convicción aleccionadora entre algunas de las grandes mentes de la época: así como la ciencia había sido capaz de hallar la clave de la vida y de alcanzar un nivel de comprensión sobresaliente sobre el almacenamiento y la transmisión de la información genética, en un futuro no muy lejano desvelaría los mecanismos biológicos rectores de las facultades más elevadas de la mente.

Para satisfacer el ambicioso objetivo de entender cómo opera el cerebro era necesario contar con especialistas procedentes del mayor número de campos posible relacionados con esta temática, lo que incluía a físicos, químicos, neurólogos y profesionales de ramas más cercanas a la filosofía, como la psicología cognitiva, pues todos coadyuvarían al correcto planteamiento de las preguntas pertinentes. En principio, la psiquiatría clínica sólo estaría presente en las reuniones del NRP si sus hallazgos ayudaban a esclarecer la ciencia básica implicada en las enfermedades que caían en su campo de estudio. Más tarde, esta distinción tan pronunciada entre ciencia básica y aplicada, que hoy nos resulta tan violenta³²², se relajó notablemente.

³²⁰ Cf. *op. cit.*, 16.

³²¹ “*Consciousness is the major unsolved problem in biology*”, en el prólogo a Ch. Koch, *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*.

³²² Conscientes, como somos, de que uno de los grandes desafíos del estudio del cerebro no estriba sólo en la comprensión de las facultades superiores de la mente, como la conciencia, sino también en la posibilidad

El presupuesto fundamental de esta iniciativa interdisciplinar en el estudio del cerebro ha sido gráficamente expuesto por Adelman: “si reúnes a científicos dotados de gran talento y motivación (con independencia de su afiliación disciplinar formal) para que planteen preguntas sobre el cerebro y la mente, y les permites que se informen entre sí, parece más que probable que se propicien hipótesis consistentes, nuevas teorías e incluso una comprensión real de los mecanismos subyacentes”³²³. Por otra parte, no hemos de olvidar que el MIT, en los años '60, había desempeñado un papel protagonista en la emergencia de las ciencias cognitivas y en el desarrollo de la gramática generativa, con Noam Chomsky como principal exponente de esta tendencia, quien en 1959 había publicado una influyente crítica del programa conductista de Skinner³²⁴.

Entre los expertos que participaron en los programas del NRP cabe destacar a Walle Nauta (eminente neuroanatomista holandés), Manfred Eigen (premio Nobel de química, especialista en reacciones que se desarrollan a gran velocidad) y Theodor Bullock (reconocido zoólogo y neuroetólogo)³²⁵. El término “neurociencia” se prefirió a otros como “neurobiología” porque respondía mejor a la exigencia de una menor “especificidad”, para así estimular la incorporación al proyecto de profesionales de disciplinas no estrictamente biológicas, pero interesados también en el estudio de la mente. Además de contar con los miembros más experimentados, el NRP invitó a una serie de “*junior scientists*”, nombrados por un período de entre seis meses y dos y tres años, con el cometido de investigar qué temáticas eran las más apropiadas para abordarse en las diferentes reuniones. Pronto se llegó a la conclusión de que era demasiado prematuro plantear explícitamente las “grandes preguntas” de la neurociencia, sobre todo las referidas a la conciencia, y se optó por centrarse en cuestiones más concretas, debatidas en sesiones de trabajo de entre dos y tres días. También se inició la publicación del *Neurosciences Research Program Bulletin*, colección de monografías de entre cien y ciento cincuenta páginas con las ideas discutidas en las sesiones de trabajo. Se editaron más de ochenta de estas monografías.

de encontrar remedios para un gran número de enfermedades cuyas dolorosas consecuencias apelan, clamorosamente, al mayor esfuerzo científico posible.

³²³ Cf. G. Adelman, “The Neuroscience Research Program at MIT and the Beginning of the Modern Field of Neuroscience”, 16-17. Es interesante comprobar cómo una fe análoga en el valor incommensurable del diálogo interdisciplinar, incluso entre expertos pertenecientes a ramas muy alejadas, se halla también presente en numerosas instituciones de gran prestigio intelectual en el seno de las universidades anglosajonas, como la *Harvard Society of Fellows*. Desde su creación por Abbot Lowell en los años '30, la *Society of Fellows* reúne a “*senior fellows*” (elegidos entre los profesores más renombrados de Harvard) y a “*junior fellows*” (jóvenes recién doctorados con una carrera prometedor), quienes se congregan en cenas y almuerzos semanales. Tanto los miembros de mayor edad como los jóvenes pertenecen a disciplinas académicas distintas, pues Lowell pensaba que las conversaciones que mantuvieran, aun informalmente, podrían ser de gran utilidad para sus respectivas investigaciones. Una “prueba” de lo fructífero de semejante confianza en el diálogo interdisciplinar vendría dada por el amplio elenco de eminencias académicas que han sido “*junior fellows*”: Quine, Chomsky, Kuhn... Seguramente, la atmósfera interdisciplinar de la que fueron partícipes durante sus años en la *Society* influyó de forma positiva en la forja de algunas de sus más notables ideas. Chomsky, de hecho, escribió *Syntactic Structures* en ese período. El diálogo interdisciplinar, si se plantea adecuadamente (esto es, si se respeta la autonomía y el objeto de estudio de cada ciencia), puede resultar de gran valor para los campos del conocimiento que en él se embarcan, porque las distintas ramas involucradas quizás se nutran de las ideas y propuestas aportadas por otras áreas, para así encontrar inspiración de cara a la resolución de sus respectivos problemas.

³²⁴ Cf. N. Chomsky, “A review of B.F. Skinner’s *Verbal Behavior*”, 26-58. Remitimos también al capítulo 14, “El lenguaje”.

³²⁵ Para un estudio de las importantes aportaciones de Bullock al estudio del sistema nervioso, sobre todo en clave comparada, cf. L.R. Squire (ed.), *The History of Neuroscience in Autobiography*, vol. 1, 100-157.

Entre las cuestiones sondeadas en el período comprendido entre 1964 y 1966 destacan, por ejemplo, las referidas a las membranas neuronales, a las estructuras cerebrales asociadas a la memoria, al condicionamiento y el aprendizaje, a los interrogantes vinculados al sueño... Como se puede ver, los temas tratados combinaban amplitud y especificidad, así como una gama de órdenes intermedios en lo que respecta al alcance del campo examinado. Se exploró la práctica totalidad de los niveles de la neurociencia: el molecular, el celular, el neurofisiológico, el conductual (movimiento, emoción, cognición, aprendizaje, memoria)... Ocasionalmente intervinieron científicos de excepcional talla no especializados en el sistema nervioso, como los premios Nobel Severo Ochoa y Marshall Nirenberg, animados, de nuevo, por la idea de que las sugerencias procedentes de otros campos podrían resultar enormemente útiles para los objetivos de la neurociencia.

El NRP “culmina” con la publicación, en 1969, de la obra *The Neurosciences: A Study Program*, basado en la conferencia de cuatro semanas organizada por Francis O. Schmitt en la Universidad de Colorado, a imitación de las que había convocado anteriormente en el área de la biofísica. Este libro constituía una especie de “acta fundacional” de la neurociencia. Abordaba casi todos los aspectos de interés para la neurociencia, desde la genética molecular hasta la memoria. Fue en 1969 cuando se fundó, precisamente, la *Society for Neuroscience*, “heredera” del NRP. El NRP, por su parte, abandonó el MIT en 1982, fecha en la que Gerald Edelman, notable inmunólogo galardonado con el premio Nobel de medicina o fisiología en 1972 que también había consagrado su carrera al estudio del cerebro, se trasladó a la *Rockefeller University* y, posteriormente (en 1986), a La Jolla, donde creó *The Neurosciences Institute*, todavía en activo.

2. La convergencia entre reduccionismo y holismo

Nos hemos detenido en el desarrollo histórico del *Neuroscience Research Program* en los años '60 por su influencia decisiva en la adopción de un enfoque decididamente interdisciplinar en el estudio del cerebro, sin el que no se comprende la importancia de la aproximación “holista” a la función mental. El impacto de NRP late, más que en las aportaciones específicas realizadas, en haber propiciado un intercambio de ideas al más alto nivel entre las diferentes disciplinas interesadas en el estudio del cerebro. Este proyecto afianzó la convicción de que el entendimiento preciso de los mecanismos imperantes en la mente exigía fundir las aportaciones de una serie de ramas que, pese a sus divergencias, habían demostrado gran capacidad de penetración teórica y experimental en sus respectivas áreas científicas³²⁶. La “diversidad disciplinar”, lejos de alentar una cierta “dispersión” en detrimento de avances efectivos, como los conseguidos desde una óptica reduccionista, satisfacía las demandas planteadas por la inexorable complejidad del propio objeto investigado, la mente.

En la anhelada unificación de los enfoques reduccionista y holista, una temática sobre la que se ha acumulado un conocimiento bastante minucioso es la referida a la visión. Este fenómeno, analizado científicamente en el siglo XIX por, entre otros, Wundt

³²⁶ Cf. G. Adelman, “The Neuroscience Research Program at MIT and the Beginning of the Modern Field of Neuroscience”, 23.

y Helmholtz en sus intentos de crear una psicofísica cuantitativa, se localiza funcionalmente en la región del lóbulo occipital del córtex. En el siglo XX, los avances en el conocimiento de la electrofisiología del sistema nervioso han propiciado no sólo una identificación detallada sobre dónde se localiza la función visual en el encéfalo, sino también un entendimiento prolijo de cómo opera el sistema visual. Lo exploraremos en el próximo capítulo, cuando abordemos la historia del estudio neurocientífico de la percepción visual.

El conocimiento disponible sobre el funcionamiento del sistema visual revela que, en la percepción del estímulo, prima la forma de la imagen como un todo sobre las partes individualizadas que la componen. Sabemos que el contexto de la imagen resulta también clave en la representación visual (por ejemplo, en el contraste entre áreas lumínicas y zonas oscuras). Determinadas regiones del cerebro se han especializado en el reconocimiento de patrones visuales, no tanto de estímulos concretos. En cualquier caso, persiste el interrogante de cómo acontece el tránsito de la sensación a la percepción, esto es, de cómo el estímulo visual concreto me permite percibir el mundo de tal o cual manera. Los progresos indudables coronados en el entendimiento de cómo se procesa la información indican lo siguiente: grupos neuronales especializados que actúan en paralelo confluyen en una representación final; el sujeto, gracias a una conjunción de genética y experiencia, la transforma en una percepción “suya”.

La sinergia entre los acercamientos reduccionistas y los enfoques holistas sobre el funcionamiento del sistema visual como un todo resultará clave para contestar a una importante pregunta aún no resuelta: la del “*binding problem*”, el enigma de cómo se integran exactamente todas las funciones especializadas para configurar una representación unificada que percibo como mía. ¿Cómo se convierte la información visual procesada en una percepción subjetiva y unitaria? ¿Cómo se sincronizan las distintas neuronas? ¿Comparece una especie de “neurona pontificia” (por tomar la expresión de Sir Charles Sherrington) que gobierne el proceso como un todo?³²⁷ Y aunque este aspecto responda a una interpelación aún más ambiciosa, no hemos de olvidar que todo lo esclarecido en torno al sistema visual deberá fusionarse con la información disponible sobre los restantes sistemas cerebrales, para eventualmente adquirir una comprensión de la mente como un todo.

Las modernas técnicas de neuroimagen aportan una información valiosísima sobre las áreas cerebrales que se activan al ejecutar determinadas tareas. Sin embargo, hemos de conjugar estos datos con una aproximación reduccionista que desentrañe los mecanismos moleculares y celulares precisos asociados a dicha activación. Las técnicas de neuroimagen, por así decirlo, permiten “no perder de vista” el todo del funcionamiento del sistema cerebral ante determinados estímulos y en el desempeño de ciertas actividades, pero sin una comprensión más profunda de la biología que yace en la base de esos procesos difícilmente avanzaremos en la comprensión de las facultades superiores de la mente humana. Parece claro que, como escribe Kandel, “la síntesis de la neurobiología, la psicología cognitiva, la neurología y la psiquiatría (...) es muy prometedora. La psicología cognitiva moderna ha demostrado que el cerebro almacena una representación interna del mundo, mientras que la neurobiología nos ha revelado que esta representación puede ser entendida en términos de neuronas individuales y las conexiones entre ellas”³²⁸.

³²⁷ Cf. *op. cit.*, 36.

³²⁸ Cf. E.R. Kandel – J.H. Schwartz – Th. M. Jessell, *Principios de Neurociencia*, 1277.

3. *Hacia una síntesis entre los enfoques reduccionista y holista*

De manera sucinta, proponemos distinguir los siguientes niveles de análisis en el estudio científico del cerebro:

- 1) Atómico-molecular (por ejemplo, el estudio de la síntesis de neurotransmisores en el seno de las células nerviosas)
- 2) Celular (la estructura y funcionalidad de la neurona o célula nerviosa)
- 3) Sináptico (los distintos tipos de sinapsis, la especificidad de las conexiones, etc.)
- 4) Grupos neuronales sencillos (como pueden ser las distintas columnas especializadas del córtex visual primario)
- 5) Redes neuronales complejas
- 6) Áreas cerebrales (por ejemplo, el área de Broca, el área de Wernicke...)
- 7) Sistemas funcionales; muchos de ellos involucran distintas áreas cerebrales (por ejemplo, el sistema visual, que incluye áreas de los lóbulos occipital, parietal, temporal y, en cierta medida, frontal)
- 8) Funcionamiento del cerebro como un todo
- 9) Funcionamiento del sistema nervioso como un todo
- 10) ¿Subjetividad?

Subsiste un hondo hiato entre los niveles examinados, con excepcional precisión, por el enfoque reduccionista (sobre todo el molecular, el celular y el sináptico) y los cubiertos por la aproximación holista. Nuestro conocimiento actual sobre los primeros ha alcanzado una precisión elevadísima, en gran medida propiciada por la aplicación de la biología celular y molecular al estudio del cerebro, cuya potencia teórica y experimental ha permitido esclarecer los procesos que subyacen a la transmisión del impulso nervioso, a la formación de sinapsis eléctricas o químicas, etc. La perspectiva holista revela una importante cantidad de información sobre la especialización de las áreas cerebrales. Cabe esperar que, en un futuro, lo haga también sobre el funcionamiento del sistema nervioso

como un todo. Sin embargo, explica poco, en términos fisicoquímicos, sobre los mecanismos neuronales vinculados a la funcionalidad de las distintas áreas del córtex.

Así, y gracias a una óptica holista que se ha beneficiado de los numerosos avances conseguidos en la comprensión reduccionista del sistema nervioso, sabemos que los cuatro lóbulos del córtex cerebral se hallan funcionalmente especializados:

- a) El lóbulo frontal alberga gran parte del circuito neural que gobierna los juicios sociales, la planificación y organización de actividades, determinados aspectos del lenguaje, el control motor y un tipo de memoria a corto plazo denominada “memoria de trabajo” (“*working memory*”).
- b) El lóbulo parietal recibe principalmente la información sensorial sobre el tacto, la presión y el espacio circundante al cuerpo, y contribuye a integrarla para configurar una percepción coherente y unificada. La unión temporo-parietal parece desempeñar un papel importante en procesos cognitivos enormemente complejos.
- c) El lóbulo occipital se encarga, sobre todo, del procesamiento del sistema visual.
- d) El lóbulo temporal se encuentra asociado a la audición y a ciertos aspectos del lenguaje y de la memoria.

Sólo un entendimiento más profundo de cómo se forman y de qué manera exacta interactúan los grupos neuronales sencillos y las redes neuronales más complejas permitirá superar paulatinamente la brecha entre los niveles escrutados por la aproximación reduccionista y los datos suministrados por un enfoque holista. Como escribe Kandel, “el límite entre la psicología cognitiva y la neurociencia es arbitrario, y siempre cambiante; se ha impuesto y no por los límites naturales de las disciplinas, sino por la falta de conocimiento. A medida que nuestro conocimiento se amplíe, las disciplinas biológicas y comportamentales se fundirán progresivamente en ciertos puntos (...). La fusión de la biología y de la psicología cognitiva es algo más que la participación en los métodos y conceptos. La articulación de estas dos disciplinas representa la emergente convicción de que las descripciones científicas de la mente, en varios niveles diferentes, contribuirán, eventualmente, a una comprensión biológica y unificada de la conducta”³²⁹.

Parece neurálgico para la labor científica procurar una explicación en términos de causas y de efectos sobre los fenómenos observados. Este objetivo exige, en el caso de la neurociencia, un refinamiento de los métodos de análisis reduccionistas. Su desarrollo deberá extender la comprensión de los procesos moleculares y celulares a redes neuronales más complejas y, eventualmente, al cerebro como un todo. Sólo así se auspiciará, por otra parte, una convergencia con los niveles de análisis actualmente cultivados por las ciencias cognitivas, cuyo desafío más apremiante desemboca en la

³²⁹ Cf. E.R. Kandel - J.H. Schwartz - Th. H. Jessell, *Neurociencia y Conducta*, 744.

conciencia humana. Por ello, y aunque no pocos autores³³⁰ insistan en la necesidad imperiosa de articular una síntesis entre la aproximación reduccionista y la holista, esta complementación no ha de concebirse, a nuestro juicio, como una mera yuxtaposición de las conclusiones jalonadas por cada uno de los dos grandes enfoques, sino como una estrategia funcional. Debe basarse en criterios prácticos y no en una supuesta “emergencia” *ex novo* de los niveles superiores, hipótesis que trasluciría un sonoro fracaso para la explicación científica mediante causas y efectos. Lógicamente, esta consideración no implica excluir, en aras de una búsqueda de exactitud cuasi “mecanicista”, los elementos de indeterminación que, aun no aprehensibles causalmente, contribuyen a gestar los órdenes más elevados de complejidad.

Las denominadas “propiedades emergentes” no pueden interpretarse como “saltos en el vacío” en la evolución de la vida, ni, en el seno de los sistemas que integran el organismo humano, como el surgimiento súbito e incomprensible de niveles funcionales no explicables desde los elementos de partida. El todo en un sistema es más que la suma de las partes, pero no en virtud de fuerzas esotéricas y de sortilegios inasequibles a la intelección científica, sino por incluir las interacciones entre sus constituyentes, cuyo dinamismo suscita, en ocasiones, principios epistemológicamente nuevos que quizás no rijan en los niveles inferiores.

La empresa científica no puede limitarse a constatar esta evidencia: en los niveles de complejidad creciente comparecen funciones nuevas. Ha de afanarse en explicar de qué modo esas interacciones posibilitan el ejercicio de semejantes facultades. Cuando un químico escribe las ecuaciones de una reacción, supone ya las fórmulas para las interacciones entre, por ejemplo, la totalidad de los electrones implicados, pero por razones de simplificación asume toda la complejidad, casi inabarcable, que subyace a la estructura de una determinada molécula: la “condensa” en una serie de categorías³³¹. Sin embargo, es consciente de la capacidad de la ciencia para trazar el recorrido prolijo que vincula sus partículas elementales con su estructura global; labor, en cualquier caso, de una complejidad descomunal y con frecuencia esquiva, sazónada de incertidumbre en los niveles cuánticos fundamentales. Análogamente, cabe entender la aproximación holista como una abstracción de la complejidad que existe en la infraestructura del cerebro, para así centrarse en las operaciones desplegadas por las distintas regiones encefálicas, sin atender, de manera imperativa, a sus componentes individuales.

³³⁰ Cf. W. Bechtel – A. Abrahamsen, “From reduction back to higher levels”, 559-564.

³³¹ De hecho, y como escribe Bunge, “no ha sido posible escribir, y mucho menos resolver, la ecuación de Schrödinger para una biomolécula, ni siquiera para una neurona, ni, mucho menos, para un sistema neuronal” (*El Problema Mente-Cerebro. Un Enfoque Psicobiológico*, 225-228).

ESTÉTICA Y APRECIACIÓN DEL ARTE

EL ARTE Y LA REDENCIÓN CREADORA DE LA HUMANIDAD³³²

La idea de Dios que aquí propongo combina ciencia y arte, porque lo concibe como el horizonte de posibilidades del conocimiento y de la imaginación, como el límite al que puede tender el desarrollo de la mente. Dios integraría así razón e imaginación, lógica y creación, posibilidad realizada y posibilidad venidera. Desde el punto de vista de la ciencia, Dios equivaldría al orden matemático del universo; desde la esfera de la imaginación, lo divino resplandecería como una posibilidad futura que ha de alumbrarse creativamente: como arte, pues es en el arte donde la humanidad despliega ese caudal de posibilidades creativas, de escenarios en los que expresar su subjetividad, su espíritu. Sin embargo, una pregunta continúa latente: ¿qué es el arte? ¿Cómo definirlo de la manera más universal y consistente posible? ¿De qué modo puede ayudarnos su cultivo a disipar la sombra persistente del nihilismo y a discernir un sentido para la vida, canalizado a través de esa libertad creadora que auspicia el reino de lo estético?

Lógicamente, una definición implica establecer un límite entre lo que supuestamente es arte y lo que no lo es. Por ello, afinar en ella es esencial para hacer justicia a la riqueza de las expresiones artísticas de la humanidad y a la legitimidad de una pluralidad de interpretaciones sobre su significado. De esta forma, el problema reside en encontrar algún elemento invariable del arte por encima de espacios y tiempos. Si el término *arte* denota un referente común, la pregunta exige plantearse un sentido adecuado a ese referente, unívoco o al menos tendente hacia una cierta unidad de sentido. Constituiría entonces no un nombre propio que designase obras concretas, convencionalmente consideradas como expresiones artísticas, sino un nombre común, una esencia auténtica, de resonancias universales. Desde luego, esta es la labor más profunda de la estética como disciplina filosófica: la de identificar un sistema de categorías que permitan caracterizar cualquier hipotética obra de arte, sin violentar por ello las variedades de lo artístico. Pues, en efecto, al comprender la esencia del arte quizás sea posible adivinar una respuesta a la pregunta de por qué existe el arte. Ya sea en el juicio teleológico kantiano o en el desenvolvimiento del espíritu hegeliano, el problema yace en encontrar el método apropiado para identificar esa conjeturada esencia del arte, capaz de resistir cualquier crítica de parcialidad cultural o de contingencia histórica.

Si la esencia del arte ha de gravitar en torno a elementos puramente subjetivos, para depender de lo que cada crítico o cada contexto cultural juzguen como manifestaciones artísticas, lo que hacemos es renunciar a descubrir una esencia. Nos limitamos a examinar el *a priori* histórico, la contingencia de las expresiones artísticas, pero claudicamos ante el intento de inducir características generales para, desde ellas, postular axiomáticamente un concepto de arte susceptible de integrarse en un sistema filosófico más amplio. Y, a la inversa, el riesgo de cosificación derivado de una definición demasiado estricta de arte es también patente. Una solución a este dilema podría apelar al concepto de genio creador, de obrar misterioso y aleatorio capaz de suscitar un producto artístico. Sin embargo, esta teoría no explica por qué esa creación es artística a diferencia de, por ejemplo, una creación matemática o tecnológica producida por mentalidades profundamente creadoras, por *genios* indiscutibles. Cubre la cuestión con una densa nube

³³² Extraído de *Dios, ciencia y filosofía. De lo racional a lo divino* (Almuzara, 2019), 2.8.

de enigmas y renuncia a una comprensión racional y científica del genio, al análisis objetivo de las facultades que posee esa mente creadora.

A la hora de buscar una caracterización filosófica del concepto de arte podemos centrarnos en la consideración de la explosión de posibilidades expresivas asociadas a esta idea. El arte se presentaría entonces como un desbordamiento de lo aparentemente establecido *a priori*; su condición de posibilidad no estribaría sino en una capacidad de trascender supuestos límites, tanto objetivos como subjetivos, que inhibirían ese impulso creador, esa aptitud para sobreponerse a la facticidad del mundo, del aquí y del ahora manifestado como dato empírico, mediante la libre expresión del sujeto. Así pues, la mente humana buscaría en el arte una libertad pura como condición de posibilidad de la creación propiamente artística; una libertad sin objeto definido de antemano, vacía, pero susceptible de llenarse con el ejercicio de esa misma libertad. En esta circularidad hermenéutica entre el arte como disposición libre y el arte como disposición objetivada en obras hundiría sus raíces la esencia más profunda de un fenómeno tan icónico de la especie humana. Semejante despliegue de libertad creadora, pero que necesariamente ha de objetivarse en obras; semejante tentativa de superar las determinaciones impuestas por el hecho material, pero confrontada a la necesidad perenne de una plasmación material, puede también interpretarse como la exigencia de comprenderse mediante la expresión de posibilidades. Esta necesidad afecta a individuos, grupos humanos y épocas. El hombre buscaría así liberarse de condicionamientos fácticos, de imposibilidades conceptuales o de datos aparentemente incuestionables, como el hecho de habitar un mundo carente de fines y de libertad, pero al mismo tiempo se vería obligado a imponer esos fines y esa libertad en la clausura inevitable de una obra artística concreta.

De esta manera, y si no hay arte sin obras artísticas, caemos en una aparente contradicción, o al menos en una *petitio principii* en nuestra definición de la naturaleza del arte. Empero, este atisbo de inconsistencia lógica pertenece inexorablemente a la esencia misma del arte como despliegue de posibilidades absolutamente libre, que sin embargo ha de concretarse en productos tangibles: como subjetividad necesariamente objetivada, pero de tal modo que en esa objetivación sea posible percibir indicios de la subjetividad creadora subyacente al proceso.

Nos aproximamos entonces a un *noúmeno*, a una *cosa en sí*, o esencia inasible del arte, caracterizada por posibilidades expresivas que no se agotan ni en la subjetividad creadora ni en la objetividad creada. El arte como creación se asimila a una *natura naturans*, a una capacidad que se autorregula, que se da su estilo, que selecciona sus reglas de actuación, mientras que el arte como objeto adquiere los visos de una *natura naturata*, de una naturaleza *naturalizada*, de una clausura de ese horizonte de posibilidades en una realización concreta que inspira, no obstante, a otras subjetividades y reabre la relación de circularidad hermenéutica entre el creador y la obra. En definitiva, en el arte encontramos un poder creador que se establece como fundamento de sí mismo; un poder libre que se da a sí mismo reglas, y cuya condición de posibilidad no estriba (a diferencia de lo que sucede en el ámbito científico) en la síntesis de experiencia y razón, sino en el despliegue de la posibilidad en sí, en la exploración de sus potenciales ramificaciones.

Las anteriores reflexiones no hacen sino apuntar a la *libertad* como el *locus* ontológico del arte. El análisis filosófico de la naturaleza del arte como capacidad abstracta de la mente y de las producciones artísticas como concreciones de esa capacidad no puede, en consecuencia, desligarse del estudio de la libertad humana. Para entender el arte sería entonces necesario comprender la riqueza de la capacidad humana de expresar su libertad de distintos modos. No existiría, así, una única forma de arte, ni siquiera en su

sentido más abstracto, o al menos una forma de arte lo suficientemente extensa como para vaciarse de cualquier contenido ajeno al ejercicio mismo de la libertad. Si la ética puede interpretarse como la libertad regulada por un sentido humano de la acción, donde la libertad se vincula a un orden, a una disposición selectiva que filtra los modos posibles de la libertad de acuerdo con un ideal humano, o la política como el ejercicio compartido de la libertad, y por tanto como el equilibrio entre las libertades individuales y las libertades asociadas al colectivo humano, en el caso del arte asistimos a la versión más pura e indefinida de esa libertad. La libertad expresada en el cultivo del arte no está regulada por un ideal expuesto desde fuera, apto para discriminar qué acciones son aceptables y cuáles no desde un marco teórico que trata de otorgar sentido humano a la acción física. Tampoco tiene por qué buscar una coexistencia de libertades en el seno de una comunidad política que, si bien puede con frecuencia favorecer la pluralidad de ejercicios de la libertad, inevitablemente exige sacrificar determinadas expresiones de la libertad en aras de una convivencia dentro de la comunidad política. El arte más bien busca un ejercicio puro de la libertad, una autodeterminación de la mente humana mediante su sumisión a una regla creada por el propio despliegue libre del individuo. Lo artístico no puede sino consistir, por ende, en una autonomía creadora que remite a la libertad en su sentido más extenso y menos rígido, menos consistente desde el punto de vista de una definición válida universalmente.

Arte sería, así pues, un obrar libre plasmado en realizaciones materiales concretas que resultan de ese obrar libre y que poseen una vocación intersubjetiva, pública, en el sentido de que aspiran a ser contempladas por los otros, y no solo por el sujeto que las crea. Lo artístico demanda una superación del espacio creador del individuo para presentarse como obra susceptible de apreciación externa, como la comunicación de una subjetividad a otras subjetividades. No obstante, y si fuera preciso reducir a un único elemento la naturaleza del arte para así ampliar al máximo esta noción, deberíamos quedarnos con el de libertad, porque sería concebible un arte privado, destinado a la contemplación de un único sujeto. Esta opción puede parecernos sumamente extraña, pero no es descartable como posibilidad, aunque se nos antoje poco plausible y desde luego no responda a la mayoría de las obras habitualmente consideradas artísticas. En cualquier caso, el examen de una posibilidad tan remota revela una dimensión importante del análisis filosófico de la naturaleza del arte. Pues, en efecto, parece conveniente interpretar la libertad artística, la libertad que riega lo artístico como corriente subterránea para auspiciar el arte en cuanto expresión humana, como un *imperativo estético*, análogo al imperativo ético con el que estamos tan familiarizados en la reflexión filosófica. Así, el arte resplandecería como aquello que merece ser contemplado porque es fruto de un obrar libre. Solo así se distinguiría verdaderamente lo artístico de cualquier otro obrar libre, que también lleva a realizaciones concretas.

Por supuesto, dicho ejercicio puro de libertad se halla condicionado por factores externos a la propia libertad. Sin embargo, estas causas pueden condensarse en la propia idea de libertad y en su ejercicio, porque el individuo que cree actuar libremente ya incorpora, en el propio ejercicio de su libertad, las determinaciones externas a su libertad, los influjos lingüísticos, históricos y culturales que ya conforman su propia autocomprensión de la libertad y la manera en que la ejerce. Por tanto, y en aras de la parsimonia semántica, basta con apelar a los conceptos de libertad y de expresión (o libertad compartida) para caracterizar de la manera más completa posible la esencia del arte; una libertad que, en cualquier caso, no adquiriría la condición de arte si no se materializara en obras, en elementos sensibles de distinta índole (visuales, táctiles, auditivos...) capaces de reflejar una idea de libertad en una forma física. Lo artístico

implica entonces una idea y una vivencia recapituladas en una creación material: el concepto y el sentimiento, síntesis que evoca una cierta racionalización de lo intuitivo. Así, lo que en el arte contemplamos es la posibilidad de materializar un sentido de la libertad humana, una comprensión del significado posible de la libertad en una efectividad sensible. La causa, de nuevo, no es sino la idea de libertad, pues sobre la base de esta idea y de la convicción que en ella se ampara se puede actuar de manera hipotéticamente libre, o al menos libre en relación con un concepto previo de libertad propiciado por un contexto. El efecto es la cristalización sensible de esa idea de libertad, tal que pueda ser contemplada por otros sujetos de esa misma libertad.

Si circunscribir la esencia de lo artístico a la comprensión y el ejercicio de la libertad puede parecer vago, la razón no es otra que la propia indeterminación que es consustancial a lo artístico, su derecho a no confinarse a una supuesta naturaleza preestablecida que instaure fisuras radicales entre, por ejemplo, lo biológico y lo artificial. El arte reside, precisamente, en esa ambigua y difusa frontera entre la naturaleza humana en su faceta más biológica y las determinaciones históricamente adquiridas. Sin embargo, el arte, en su concepción más genuina, sugiere la posibilidad de trascender ese contexto, de sobreponerse a las determinaciones heredadas o sobrevenidas a fin de crear, de establecer una vanguardia frente a esas mismas determinaciones. El *a priori* artístico se convierte entonces en anticipo de libertad frente a la determinación, o de lo *a posteriori* frente a la aparente inexorabilidad del *a priori* espacial y temporal en individuos y culturas. He aquí una bella paradoja: el arte se erige en *a priori*, en determinación de la libertad, en subsunción de lo espontáneo en un patrón de inteligibilidad previamente dado, pero este espacio de predeterminación se constituye como indeterminación pura, como libertad, cuyo único límite no puede sino residir en la legitimidad de esa misma libertad y en su idealización como posibilidad de superar cualquier determinación. Por ello, el arte se realiza necesariamente en el margen; resplandece como unidad marginal frente a la determinación, como *plus* aditivo a lo dado, como prolongación de lo posible, que conquista nuevos espacios a lo real y se multiplica en forma de nuevas posibilidades.

Es en la libertad, puente entre el mundo físico y el universo de la mente, verdadera encrucijada para la investigación científica y el análisis filosófico, donde es posible apreciar el elemento más distintivo de la empresa artística de la humanidad. El ser humano crea obras artísticas porque se siente libre y quiere expresarlo; siente un impulso a crear, pero siente también que puede controlar ese impulso y que puede someterlo a la regla de su propia libertad, de su propio despliegue expresivo. Este ejercicio es necesariamente sensible, por cuanto debe adquirir forma física, para así conectar el mundo de la mente con el de la realidad empírica. Presenciamos una subjetividad que se convierte en objeto, y un objeto subjetivado por la expresión libre del hombre, si bien condicionada (e incluso determinada) por las mismas imposiciones que existen sobre la libertad humana en su significado más genérico. Pero a diferencia de un objeto técnico, que también responde a esa interacción entre la mente y el mundo, a esa tentativa de dotar de un significado al mundo, o de humanizar el mundo según los intereses y las aspiraciones del hombre, en la obra artística la finalidad radica en la propia expresión de la libertad y no en un fin ulterior. El arte solo puede considerarse como medio en tanto que contribuye a apreciar el valor de la libertad humana y a reflexionar sobre las posibilidades expresivas de la mente, pero no en lo que respecta a una meta ulterior, a un fin práctico subsiguiente.

Puede entonces decirse que en el arte delimitamos una o varias de las posibilidades *inscritas* en el espacio desde el cual se generan posibilidades susceptibles de ser imaginadas o conceptualizadas. El arte emergería así como un *campo* en el que puede habitar la imaginación humana; como un territorio de posibilidades, de uno de cuyos

conjuntos la mente puede tomar posesión mediante un proceso de apropiación subjetiva que conduce a la cristalización de algunas de esas posibilidades, a la sedimentación de la imaginación humana en una o varias posibilidades. Metafóricamente, este proceso guarda una estrecha analogía con el de *sedentarización*. En virtud de él, una imaginación nómada, que vaga a través de un espacio de posibilidades abierto a la expresión creativa, se asienta en un dominio de posibilidades, decide morar en una determinada porción de ese territorio, para llamarla a la existencia, para plasmarla en una manifestación sensible. Las posibilidades como materiales, la imaginación como herramienta y la expresión creadora como causa y meta se convierten así en los elementos conceptuales básicos de la caracterización del arte que acabo de exponer.

Es entonces difícil distinguir una trayectoria rectilínea y ascendente en la evolución del arte. Pensemos en el *Cantar de los cantares*. La delicadeza de sus versos, la osadía de sus metáforas, la belleza imperecedera que brilla en este cántico arrebatado al amor, ¿no son un testimonio de que el arte no progresa necesariamente, sino que regresa sin cesar a las mismas fuentes y a los mismos motivos, a las mismas experiencias, a la misma y ardorosa pasión que inspira al hombre a buscar una verdad tan profunda que solo puede expresarse mediante imágenes? Esta inmersión cíclica en la vastedad del mundo y de lo humano rubrica el corazón de lo artístico, el alma de una poesía que aquí se funde cálidamente con un impulso místico cuya grandeza eleva el espíritu a la contemplación gozosa de un bien puro.

El arte, al fin y al cabo, no progresa inexorablemente, sino que ante todo nace, muere y resucita con cada época histórica, o incluso con cada subjetividad, como una efusión de libertad expresiva que no obedece a ninguna ley ineluctable del espíritu, a ningún incremento sostenido de conciencia. Frente a lo que, en mi opinión, parece colegirse de la filosofía de Hegel, la lógica de la historia no es equiparable a la lógica de la naturaleza. En ambas cabe discernir una gramática racional, pero en el caso de la historia esa sintaxis se halla intrínsecamente abierta. La única determinación de la historia consiste en el aumento del saber que acompaña de manera irreversible a la experiencia de la humanidad desde la adquisición de ciertos conocimientos y el diseño de una serie de tecnologías. Y en lo concerniente al arte, es legítimo defender que en su esfera de actividad no tiene por qué haber progreso, al menos en el sentido lineal que solemos aplicar al desarrollo acumulativo del conocimiento científico. La ciencia estudia el mundo, la realidad en sí, cerrada en su ser, clausurada en su mismidad, en lo que es, estampa de su esencia y de su límite. La realidad inconsciente experimenta modificaciones en el espacio y en el tiempo, pero preserva unas constantes estructurales y funcionales, dado que ha de cumplir con leyes preestablecidas. Es así factible aplicar un algoritmo que resuelva cualquier problema relacionado con la estructura y el funcionamiento de la materia, de las realidades inconscientes, replegadas sobre sí mismas y destinadas a obedecer unas leyes. Yace aquí, de hecho, la raíz del éxito epistemológico del método científico. La conciencia, por el contrario, es su propia ley y su propio destino. Fija su ser en su volver sobre sí, en su condición de *para sí*, en su capacidad de independizarse de ese ser mismo, de esa reducción ontológica de lo mundano al horizonte de la mismidad como *natura naturata*. La conciencia evoca un ciclo más que una línea. Espejos enfrentados que se reabsorben infinitamente, eterno paréntesis del alma, suspensión contingente que se convierte en absoluto verdadero. Imagen vivaz que se nutre de su propio reflejo, y se descubre en ese abismo especular donde la mente se recoge en un desconcierto feliz y puro, sublime conmoción de quien contempla lo inaccesible y camina al abrigo del misterio. En cambio, el sendero de la ciencia es acumulativo, pues más que en tajantes rupturas de paradigmas se basa en la integración evolutiva de los

descubrimientos previos, mientras que el arte, como la humanidad, se reinventa incesantemente.

¿POR QUÉ EXISTE EL ARTE?³³³

Para responder a la pregunta que encabeza este texto, ante todo es necesario consensuar una definición de "arte". Se trata, sin embargo, de una tarea rayana en lo imposible. Cuanto más rigor queremos aplicar en el concepto, menor es el número de fenómenos que quedan comprendidos en él. Si buscamos una definición excesivamente estricta del arte, sucumbiremos a todo tipo de paradojas e incluso de arbitrariedades. Por ejemplo, si decimos que la esencia del arte radica en la creación de obras bellas, deberemos explicar en qué consiste la belleza, y por qué trabajos que probablemente no suscitarían entusiasmo estético pueden englobarse bajo la categoría de arte.

Por tanto, el lector nos permitirá que soslayemos momentáneamente el interrogante sobre la naturaleza del arte. Parece evidente que todas las culturas han desarrollado expresiones que remiten a esa noción tan esquiva como ineludible, "arte", y que este afán estético ha surcado la práctica totalidad de los pueblos de la Tierra. Es imposible identificar un solo grupo humano contemporáneo que carezca de algún tipo de arte. Y si examinamos esta cuestión en sus dimensiones históricas, precisamente uno de los rasgos distintivos de cada comunidad humana reside en sus expresiones artísticas.

En el arte habita el alma de un pueblo. Los estudiosos han propuesto sofisticadas clasificaciones de los grandes estilos históricos, muchos de ellos compartidos por diversos pueblos, pero no parece exagerado sostener que, en realidad, existen tantos estilos como grupos, e incluso como individuos. Al igual que la especie, una abstracción materializada siempre en los individuos que la conforman, el arte sólo existe en las obras artísticas. Son las producciones que consideramos pertenecientes a ese enigmático conjunto llamado "arte" las que nos revelan la verdadera esencia de esta faceta tan estrechamente unida a los pilares de la condición humana.

Si el arte goza de un carácter universal, si prácticamente ninguna gran cultura ha podido resistir el impulso hacia la creación artística, ¿constituye acaso el arte una dimensión fundamental de la naturaleza humana? ¿Es la especie humana esencialmente creativa, inexorablemente encaminada hacia la expresión artística, connaturalizada con una vocación estética que parece innata e irrenunciable?

Por supuesto, la pregunta siempre podría plantearse desde un punto de vista evolutivo. Se discute si las más tempranas manifestaciones artísticas, como las pinturas rupestres de las cuevas de Altamira, Lascaux y Grotte Chauvet, obedecen a motivos rituales o si traslucen razones estrictamente contemplativas. El hombre primitivo sintió la necesidad de expresarse artísticamente a partir del Paleolítico superior, cuando cabe conjeturar que la expansión del córtex prefrontal había alcanzado un grado muy similar al que hoy exhibe para procesar líneas cognitivas de orden superior. Bendecidos con una capacidad única para asociar estímulos, conectar pensamientos y proyectar imágenes, nuestros antepasados se entregaron a la producción de objetos ornamentales que reproducían escenas de su vida cotidiana, pero que progresivamente abarcaron dimensiones más profundas e intangibles de la existencia, el auténtico horizonte de la expresión de la subjetividad.

³³³ Incluido en *Ensayos filosóficos y artísticos* (Dykinson, 2018).

Es perfectamente plausible creer que la habilidad para expresar sentimientos íntimos representaba una ventaja adaptativa, porque confería la posibilidad de forjar mundos comunicativos mucho más ricos y flexibles. A través de ellos, la imaginación podía sobreponerse cómodamente a las constricciones de la experiencia, para así anticiparse a escenarios futuros y preconizar ideales. Semejante creación de mundos dentro del mundo no hace sino prolongar la naturaleza misma de la vida, que desde sus formas más elementales se erige como un mundo frente al mundo. Escindida del entorno por una membrana citoplasmática, en el interior de la célula acontecen procesos metabólicos que otorgan al ser vivo una autonomía y una capacidad de acción muy superiores a las de los entes inorgánicos. La identidad del ser vivo se realiza, precisamente, en esa continua disputa entre lo que permanece y lo que se modifica en interacción con el ambiente, entre la individualidad y la sumisión a un patrón, entre lo diferencial y lo genérico.

La vida es creativa, es una constante pugna contra un medio tantas veces hostil, es la incesante e inexorable lucha contra la inercia y la desaparición; la vida resplandece, de este modo, como arte dentro del universo posibilitado por las leyes físicas y químicas. Debatida en una fructífera tensión creadora entre necesidad y libertad, esta incipiente interioridad difiere cualitativamente de la que posee un sujeto autoconsciente como el ser humano, pero si se tolera la analogía que acabamos de trazar, la vida incoa ya —o al menos evoca— una primitiva expresión artística, un conato de autoafirmación, una extensión de los resortes de la materia para constituir un mundo dentro del mundo.

Desde esta perspectiva, no parece osado conjeturar que la selección natural podría haber favorecido todas aquellas conductas que reforzasen esa autonomía, esa individualidad, esa capacidad de resistir las presiones ambientales para desarrollar un mundo "interior" cada vez más elaborado y exuberante. Asistimos, eso sí, a un proceso en gran medida azaroso. No podemos saber si, rebobinada la película de la vida, se repetirían las mismas formas y propiedades, aunque subsisten determinadas constricciones de eficiencia, condicionantes cuyos filtros probablemente encauzarían el desarrollo de algunas líneas filogenéticas a través de disposiciones estructurales y funcionales análogas a las ya conocidas. En cualquier caso, lo asombroso es que esta posibilidad más entre otras, esta rama potencial del gigantesco árbol de la vida, haya conducido a mayores cotas de autonomía y complejidad, a una diversificación estructural y funcional. Pero se alza como una línea más; en el estado actual de nuestra comprensión científica no podemos demostrar que obedezca a una teleología irrevocable, a un diseño más allá de una feliz combinación de azar, selección natural y ciertas dosis de capacidad autoorganizadora.

Aunque, como hemos mencionado, definir el arte desde la idea de la belleza adolece de incompletitud teórica, porque no todas las obras artísticas son necesariamente bellas, resulta innegable que en el reino de la vida abundan ejemplos extraordinarios de formas imbuidas de un gran atractivo sensual, que proporciona a sus poseedores ventajas adaptativas nítidas. Así, la belleza y policromía de los vistosos abanicos de plumas que poseen los machos de pavo real, cuyas configuraciones se despliegan de forma suntuosa y seductora, están relacionadas con su habilidad para cortejar a los miembros del sexo opuesto. No obstante, y si optamos por aferrarnos a esta línea argumentativa, no podremos dejar de preguntarnos por qué el cerebro de un pavo real debería considerar algo como bello. ¿Simplemente porque le genera placer? Pero ¿por qué produce placer, una

sensación reconfortante mediada por sistemas de recompensa neuroquímicos, la observación de determinadas formas y colores? ¿Qué procesos exactos acaecen en sus redes neuronales, y por qué son seleccionados esos colores y no otros? ¿Responde a una característica propia de cada especie, o todo viviente provisto ya de cierto tipo de cerebro apreciaría como bellas las mismas conformaciones?

Es, de hecho, posible que el cerebro haya evolucionado para percibir como placenteros determinados patrones dotados de armonía, formas cuya simetría sugiere orden, estabilidad, control sobre un mundo mutable y fluctuante. Estas disposiciones convergerían con reglas estéticas universales. En cualquier caso, sólo el progreso de la neurociencia afectiva despejará la incógnita sobre la naturaleza de nuestras percepciones estéticas a escala neuronal. La siempre problemática relación entre lo innato y lo adquirido, entre la neurobiología determinada por instrucciones genéticas y el influjo selectivo del ambiente, de las normas culturales y de las experiencias individuales, remite a la categoría de “neuroplasticidad”, y parece gradualmente susceptible de elucidación.

La tradicional incompatibilidad entre las teorías de Darwin y de Lamarck se desvanece paulatinamente en determinados escenarios. El propio Darwin reconocía la importancia del uso y del desuso como factores evolutivos relevantes para explicar la subsistencia o desaparición de un órgano concreto. Hoy contamos con una visión mucho más sofisticada sobre el binomio inveterado que enfrenta naturaleza y ambiente. Las investigaciones en torno al influjo retroactivo de ciertas formas de aprendizaje sobre los genes (como las llevadas a cabo por Kandel con la *Aplysia californica*), así como los estudios sobre la reorganización de circuitos corticales mediante la actividad y el ejercicio (tal y como sugieren los trabajos de Merzenich), ofrecen poderosos argumentos para trascender esta oposición y lograr un concepto más profundo, también cuando examinamos el comportamiento de los seres más elementales. Si la superación de marcos teóricamente contradictorios parece rubricar una característica de los grandes progresos intelectuales (la matemática cartesiana reconciliaba álgebra y geometría; la mecánica de Newton unificaba dos mundos aparentemente dispares, el sublunar y el supralunar; la teoría de la relatividad especial integraba la mecánica newtoniana y el electromagnetismo de Maxwell, *a priori* incompatibles...), vencer la disyuntiva entre herencia y asimilación desde un marco más fundamental representa un perfeccionamiento notable de nuestra visión científica del mundo. Los avances en la comprensión de cómo se conjugan lo genético y lo epigenético dentro del desarrollo de la individualidad apuntan en una dirección diáfana. A nuestro juicio, sólo pueden interpretarse como una vindicación del aprendizaje y de la flexibilidad conductual frente a un estricto determinismo genético, dado que la interacción con el ambiente desempeña un rol clave a la hora de suscitar procesos de expresión génica esenciales a nivel fenotípico.

El reduccionismo que aplica la ciencia es sumamente fecundo. Mediante esta metodología, lo complejo se disecciona en sus constituyentes más básicos, y en semejante proceso de análisis se consiguen identificar principios generales que no se circunscriben a parcelas concretas de la realidad, sino que cubren un rango mucho más vasto de escenarios. Así, lo particular y lo universal, que tantas veces nos parecen irremisiblemente enfrentados, convergen gracias a una estrategia potencialmente imbatible, que descompone para recomponer, que perfora la exuberante sofisticación del universo hasta acceder a entidades más simples y tratables, sin por ello renunciar al descubrimiento de principios más generales, de reglas que nos permiten comprender el funcionamiento de las realidades más complejas. Dilucidamos, por tanto, principios amplificativos, que nos

ayudan a entender el marco global, a esclarecer estructuras mucho más generales. Así, al comprometernos con una investigación analítica del universo, al afanarnos en destilar la complejidad en sus piezas básicas, en último término llegamos a elementos universales, lo que trasluce una hermosa síntesis de división y unificación.

Sin embargo, y al menos por el momento, estos adelantos neurocientíficos y estos triunfos de una metodología reduccionista no resuelven el interrogante más profundo: por qué existe el arte. Además, el estudio de la filogenia arroja luz sobre el origen del arte, pero no sobre su significado. Puede que, en efecto, el despliegue de un sentido estético cada vez más refinado haya sido favorecido por la selección natural, pero en el estado actual de la evolución de la especie humana parece difícil encontrar razones apodícticas que nos obliguen a mantener esos comportamientos. Lo contrario incurriría en la famosa falacia naturalista, que en el terreno del arte podría formularse del siguiente modo: “confundir el ser con el merecer ser contemplado”.

Cuando penetramos en el terreno de la cultura, es preciso observar que ésta no se rige necesariamente por las leyes de la evolución biológica, pues la selección racional, consciente y deliberada del ser humano puede prevalecer sobre las presiones biológicas más apremiantes. Podemos emanciparnos de la herencia filogenética y desprendernos de conductas que quizás fueran beneficiosas en el pasado, pero que hoy no tienen por qué justificarse desde esos criterios. Ninguna cultura ha podido verse compelida a producir expresiones artísticas. Sería perfectamente concebible una especie humana que, aun adaptada fecundamente al entorno, no desarrollase arte. La tecnología nos brinda resortes adaptativos de tal envergadura que no es creíble concebir el arte como un instrumento ineludible para prosperar en la ardua lucha por la vida. La creación artística puede en muchos casos ser resultado de la necesidad, pero en un número no menor sólo puede interpretarse como fruto de la libertad, de la autonomía expresiva de los seres humanos. Por ello, sigue siendo legítimo preguntarse por qué ninguna cultura ha dejado de expresarse artísticamente, no ya por razones de utilidad evolutiva, sino de libertad creadora. Carentes de evidencias empíricas más sólidas -que probablemente sólo podrían venir de la neurociencia-, únicamente la especulación nos permite sondear una respuesta a este interrogante.

En conexión con las reflexiones anteriores, creo que es precisamente en la naturaleza misma de los seres vivos donde despunta un atisbo de luz para resolver este misterio. Pues, de nuevo, cuando contemplamos las características fundamentales de los vivientes nos percatamos de que todos han de preservar celosamente unos resquicios de autonomía. Estos grados de indeterminación deben mantenerse en un mundo gobernado por leyes ciegas e inexorables, que no velan por el bienestar de cada individuo y de cada especie, sobre quienes se cierne siempre la amenaza de la extinción.

Por tanto, y analizado desde este ángulo, el milagro del arte no diferiría sustancialmente del milagro de la vida. Vulnerable, acosada por la fragilidad, continuamente acechada por el ambiente, acuciada por incontables necesidades, embarcada en una fatigosa y permanente lucha contra toda clase de adversidades, la vida ha desarrollado y perfeccionado una exuberancia de formas y expresiones. Esta habilidad para adaptarse y sobrevivir planta la semilla de la expresividad artística. Se trata, ciertamente, de un arte “no intencional”, pero en esta idea resuenan los ecos de una hermosa sentencia de Voltaire: “*On m’appelle nature, et je suis tout art*”. Si el arte converge con la capacidad de comunicar simbólicamente un mundo interior, un

sentimiento, un pensamiento, un estado anímico, una búsqueda, una aspiración, un anticipo preconizador del futuro, en la esencia más genuina de la vida brilla ya la llama del arte.

Surge entonces una paradoja profundamente desconcertante: si la vida posee un potencial creador, también puede (e incluso debe) manifestar una fuerza destructora, porque una de las posibilidades creativas estriba precisamente en la capacidad de deshacer, de desintegrar, de aniquilar. Este poder destructor, que suele discurrir en paralelo al incremento de las habilidades creadoras, se hace visible en la trama evolutiva con el nacimiento de, por ejemplo, la relación depredador/presa. Un vasto e implacable ciclo de creación, conservación y destrucción pasa así a caracterizar el desarrollo de la vida en sus formas más complejas. Pues, en efecto, si un ser vivo goza de mayores resortes creativos, también tiene a su alcance mayores posibilidades de destrucción de otros seres. En la especie humana, epítome de inteligencia autoconsciente, esta correspondencia siniestra entre creación y destrucción adquiere límites inusitados y temibles. El hombre es el único ser capaz de destruir todas las restantes formas de vida. Sólo el ser humano puede coronar las más sublimes cúspides creadoras o eliminar todo vestigio de vida sobre la faz de la Tierra.

Lo cierto es que todo ser vivo necesita crear para sobrevivir y planificar el futuro; en un ser dotado de autoconciencia, en un ser capaz de articular simbólicamente su mundo interior, estas expresiones de autonomía y de finalidad interna adoptan el lenguaje del arte, multiforme y omnipresente. Lógicamente, el desarrollo del lenguaje articulado multiplicó inconmensurablemente semejante capacidad expresiva. Cuanto mayor poder de abstracción ofrecen las combinaciones de signos, mayor es el grado de mediación entre los estímulos y las respuestas y mayor es la flexibilidad conductual; crecen así las posibilidades de referirse a diversas dimensiones de significado, desde la denotación más inmediata de un objeto hasta la reflexión sobre el propio signo lingüístico y sobre el propio acto de pensamiento (todos los planos susceptibles de incluirse en el prefijo “meta-”). La referencia se convierte también en autorreferencia, y la creación de mundos dentro del mundo viene propiciada por los crecientes grados de abstracción que conquista el lenguaje, apto para abrirse a una pluralidad de funciones (expresiva, fática, conativa, referencial..., también a la metalingüística). El pensamiento del individuo ya no se confina a procesar información inmediatamente referida a objetos específicos, sino que puede versar sobre relaciones entre objetos y, en último término, sobre el pensamiento mismo. Florecen la sutileza y la amplitud significativa, la capacidad de “juego” con palabras e ideas, así como la desbocada y fructífera tendencia a conectar lo que a primera vista no tiene por qué estar vinculado.

En su acepción más laxa y antropocéntrica, el arte equivaldría entonces a todo obrar humano que reflejase una huella individual, el trazo de un autor, la rúbrica de un artífice. Por mucho que las expresiones artísticas puedan subsumirse en categorías (arquitectura, pintura, literatura...), los géneros simplemente tratan de estructurar lo que por su más íntima naturaleza es anárquico e inclasificable: la expresión del individuo, o de una cultura a través de la obra de sus individuos. Una iglesia barroca puede considerarse, ciertamente, como una muestra de un tipo específico de arte, caracterizado por las notas que solemos atribuir a esta época, pero cada obra transparenta el espíritu, la intención de su creador. Lógicamente, dicha teleología pudo perfectamente inspirarse en modelos preestablecidos, pero necesariamente hubo de realizarse a través de la

expresividad de un autor concreto, que añadió cierto grado de variabilidad con respecto al género.

La analogía con las formas biológicas salta a la vista. Ningún individuo es exactamente idéntico a otro (si lo fuera por dotación genética, no lo sería por desarrollo epigenético), y la humanidad no se despliega de igual manera en un individuo que en otro. Esta cualidad se discierne a lo largo de toda la evolución de las formas orgánicas. Todo individuo constituye una variedad dentro de esa abstracción que comprendemos bajo el término "especie". Así, el arte puede entenderse como el estilo, como la expresión de la autonomía, como el reflejo de esa variabilidad que late inexorablemente en el seno de cada especie. Incluso la imitación intencionada o forzada de otras expresiones lleva ya estampado el sello de una determinada intencionalidad. Tampoco importa mucho que una producción artística desempeñe una función susceptible de considerarse "útil". La sospecha sobre la utilidad se cierne sobre todas las manifestaciones de la vida. En términos adaptativos, siempre cabe decir que cualquier órgano cumple una función; de lo contrario, no sería seleccionado por la naturaleza. Incluso las exaptaciones, o adaptaciones sobrevenidas, desembocan en funcionalidades útiles para la supervivencia de una criatura.

Por tanto, y como cualquier expresión de la vida psíquica y social del hombre podría evaluarse desde la óptica de la función que cumple, de su grado de utilidad, no parece entonces que esta óptica vierta grandes luces explicativas. Si todo es en última instancia útil, insistir en ello no nos ayudará a progresar en nuestra comprensión del sentido del arte y del significado de todos los productos de la acción humana. Cumpla o no una función, sea o no inútil, coadyuve a satisfacer las necesidades materiales (económicas, afectivas...) del hombre o brote de la irreductible, autárquica e insaciable libertad creadora, que se deleita en la contemplación estética y no busca fin ulterior a ese regocijo de tintes inefables, la esencia del arte tiene que residir en un factor más distintivo.

No se trata, con todo, de un "instinto artístico" universal, porque, de hecho, no todos los individuos lo despliegan -o al menos sólo lo hacen de manera muy tímida y confusa-. Además, sólo con el surgimiento de determinados tipos de constituciones cerebrales parece factible el desarrollo de una expresividad, ya sea en forma de emociones o de procesos cognitivos de más alto rango. Es trivial afirmar que el arte se halla estrechamente unido a la afectividad, dado que la posibilidad de interiorizar experiencias estéticas es inconcebible sin la presencia de un mundo emocional. En él, la reacción ante un estímulo viene mediada por un "estilo", por un procesamiento de la información donde el sujeto se adueña del estímulo y lo "personaliza", aun en sus manifestaciones más rudimentarias. Un receptor meramente pasivo de la información externa, un simple transmisor de códigos electromagnéticos, difícilmente desarrollaría expresiones artísticas, porque no habría podido apropiarse de ese estímulo para convertirlo en experiencia y, a partir de ella, expresar un mensaje. Ciertamente, muchas emociones obedecen a conductas automatizadas, de origen subcortical, pero resulta indudable que el aprendizaje, capacidad cuyo nivel es concomitante al nacimiento de organizaciones cerebrales más intrincadas (especialmente de cortezas asociativas de orden superior, aptas para relacionar estímulos multimodales y, más aún, elementos cognitivos de carácter más abstracto), genera un mayor rango de mediaciones y de "reservas de energía cognitiva". Esta flexibilidad conductual ofrece la oportunidad de explorar cauces más heterogéneos y diferenciados de respuesta ante un estímulo. El sistema, aun cerrado en la base (pues

podemos trazar meticulosamente su génesis y su evolución), se abre en la superficie a un vasto número de posibilidades.

Semejante separación, semejante demora entre el estímulo y la respuesta, ¿no evoca, aun precariamente, la idea de libertad, de realización creadora de uno mismo? Por supuesto, la indeterminación no es sinónimo de libertad. Un sistema puede no ser determinista, pero tampoco libre, como ocurre en los estratos fundamentales de la organización de la materia; la libertad exige un cierto grado de autoposesión, de autodomio, de control efectivo sobre uno mismo. Sin embargo, la indeterminación parece condición necesaria de la libertad; aunque no sea condición suficiente, es inconcebible una acción realmente libre que emane en un sistema completamente determinista. Por ello, el desarrollo de niveles crecientes de indeterminación posibilita una ulterior evolución hacia ese horizonte tan indescifrable denominado “libertad”³³⁴.

Siempre es posible, empero, identificar condiciones psicológicas que quizás subyazcan a la omnipresencia del impulso artístico en la prehistoria tardía y en la historia. Incluso razones tan aparentemente prosaicas e insustanciales como el aburrimiento, que nos incita a desarrollar expresiones diversas para recrearnos, para sentir atisbos de plenitud o para alcanzar un mínimo y gratificante estado de satisfacción, no deben subestimarse en aras de una entronización metafísica del arte como determinación suprema del espíritu universal. Sin tiempo, sin una cierta ociosidad, algunas de las más eminentes e inescrutables manifestaciones artísticas probablemente nunca habrían sido gestadas.

Sin embargo, estas circunstancias psicológicas explican sólo una dimensión superficial de ese inagotable ímpetu artístico al que aludimos. El aburrimiento podría haberse subsanado de una manera menos creativa, menos productiva, menos “artística”. Evidentemente, en numerosas ocasiones el arte dimana de la protesta y de la rebelión: del rechazo del presente, del grito no aplacado contra lo que consideramos injusto, o que al menos desdice de determinados ideales. Pero, de nuevo, sólo una fracción de las grandes expresiones artísticas brota de un sentimiento de protesta, o de un estado de aburrimiento y ociosidad, o de una búsqueda de un placer puramente sensitivo. Entendida como el lenguaje interno que nos ayuda a referir el mundo a nosotros mismos mediante representaciones y conexiones, la mente humana exhibe una poderosa atracción hacia aquello que nos permite recrearnos contemplativamente. Este anhelo de recreación es en sí mismo creativo, entraña una vigorosa exhortación a la invención, que prácticamente ninguna cultura ha podido resistir. Canalizado inicialmente a través de la delectación sensitiva, este placer nos abre a un gozo mucho más íntimo, más ligado a la capacidad del estímulo artístico para espolear nuestra autoconciencia, nuestra posibilidad de reflexionar

³³⁴ Este proceso no tiene por qué responder a patrones estrictamente lineales. Es concebible que se produzcan saltos cualitativos, como seguramente haya sucedido con la expansión neocortical y el perfeccionamiento de las conexiones talamocorticales. Aunque la génesis de estas estructuras y funciones pueda justificarse desde un enfoque gradualista, mediante procesos fisicoquímicos susceptibles de esclarecerse como un *continuum*, las nuevas organizaciones exhiben características configurativas diferenciales. Muchas veces, un solo gen, pese a representar un incremento exiguo en términos cuantitativos, puede suponer una ruptura prácticamente cualitativa desde el punto de vista estructural y funcional, porque posibilita el desarrollo de órganos y de capacidades antes ausentes. Por ejemplo, cabe explicar la expansión de las cortezas prefrontales como un proceso acumulativo, tanto a nivel filogenético como ontogenético, y podemos examinar meticulosamente las transiciones que lo han precedido. Sin embargo, su consolidación representa un auténtico punto crítico, un “cambio de fase” neurobiológico, un verdadero salto cualitativo en lo que concierne a las habilidades cognitivas del *Homo sapiens*.

sobre nosotros mismos y nuestra relación con lo que nos rodea. Contribuye, en último término, a incrementar nuestra subjetividad, la finura de nuestra autopercepción.

Como moradores de un mundo regido por leyes impersonales que no se atienen a nuestras preferencias subjetivas, a nuestros ideales de justicia, belleza y sabiduría, el arte nos brinda la oportunidad de tallar trabajosamente un mundo donde imperen nuestras aspiraciones más profundas. Así, el fin libre que han exaltado tantos teóricos de la estética puede vincularse con el poder que muestran ciertas obras artísticas para sumergirnos en nosotros mismos, para devolvernos a nuestra interioridad, para permitirnos juzgar el mundo desde nosotros mismos; para autoafirmarnos y alzarnos, en definitiva, como sujetos.

ESCUCHAR Y VALORAR LA MÚSICA CLÁSICA³³⁵

Me encanta estudiar, leer y escribir con música clásica de fondo. Me inspira, me relaja e incluso me ayuda a concentrarme. En este preciso instante estoy escuchando la *Missa Solemnis* de Beethoven, una de las obras más sublimes que, en mi opinión, se han compuesto en toda la historia. Estoy ahora con el *Benedictus qui venit in nomine Domini*. ¡Cómo se puede componer algo tan bello! Parece que la voz del Dios incognoscible y escondido nos habla a través de la música de Beethoven.

Es como si el mundo tuviese sentido sólo porque alguien ha sido capaz de legar una creación tan portentosa. Y ocurre lo mismo con los grandes, con un Bach o con un Mozart. Las maravillas de los genios de la música clásica constituyen uno de los mayores tesoros de la humanidad. Nos invitan a sentirnos orgullosos de ser hombres y mujeres, de pertenecer a un mismo género, a una misma familia humana. El filósofo Émile Cioran decía que la *Pasión según San Mateo* hacía que la Creación no hubiese resultado un fracaso. Y, en efecto, basta con escuchar al coro final de esta magna obra de Johann Sebastian Bach para sentir algo único, algo verdaderamente profundo, algo que parece trascender toda contingencia y toda pequeñez.

No soy un experto en música, ni poseo especialidades destrezas para este arte. Pero me fascina la música clásica. Disfruto enormemente escuchándola una y otra vez, y me dejo llevar por ella. Es una música capaz de transmitir alegría y tristeza, agitación y calma, entusiasmo y sobriedad. De hecho, trato de asociar cada pieza musical a un estado del espíritu, para así potenciar ese estado, ese sentimiento, esa emoción. Trato de “introducirme” en la obra musical, de vibrar con las emociones que está transmitiendo ese preciso instante.

Si quiero sentir paz, acudo a una pieza musical que inspire paz. Y creo haber descubierto la música de la paz. Estés o no de acuerdo con mi elección, escucha el segundo movimiento del concierto para flauta y arpa de Wolfgang Amadeus Mozart (K299), el mismo que extasió a Salieri en la inolvidable película *Amadeus* de Milós Forman, cuando el compositor italiano contemplaba las partituras originales del genio de Salzburgo. Es bella, inigualablemente bella. Inspira sosiego, calma, relajación, continuidad, permanencia, una cierta sorpresa que enseguida se difumina en una tranquilidad omniabarcante.

¿Podemos imaginar la paz de otra manera? Me es imposible describir la melodía mozartiana, porque siempre existe una asimetría entre las notas musicales y la palabra escrita. Walt Disney intentó dar forma a esas notas en su *Fantasía*, pero, nuevamente, es una aproximación. Es cada persona, ella sola, quien debe escuchar a la obra del genio y juzgarla, sentirla, vivirla. Seguro que algo le transmitirá, un algo único.

Volvamos al concierto de Mozart. Un inicio suave, lento, extendido... que se abre rozando casi la perfección para describir la amplitud de la paz. Parece que algo súbito va a ocurrir, pero es aparente: rápidamente volvemos al estado de sosiego inicial. Nos sentimos embriagados, sobrecogidos, descansados, en un lugar idílico del que nunca querríamos salir... Quizás sea ésta la grandeza y la pequeñez del arte de los genios, sobre

³³⁵ Extraído de *Potencia tu mente* (LibrosLibres, 2009).

todo de Mozart. Por un lado nos sobrepasa, nos sobrecoge, nos subyuga... nos lleva a un mundo que soñamos pero que nunca alcanzamos.

Y, por otro, nos defrauda, porque somos conscientes de que esa perfección melódica es producto de nuestra imaginación, y de que hay que regresar a la cruda realidad, a un mundo donde resulta muy difícil hacer música y escribir poesía (como hizo notar el filósofo alemán Theodor Adorno) tras la catástrofe que supone la destrucción del hombre por el hombre... Un arte que nos consuela y nos fascina, pero una conciencia que nos devuelve a la realidad.

Intentemos hacer real esa fascinación, intentemos crear un mundo donde todos puedan sentir la presencia de esa paz que Mozart reflejó en sus composiciones, un mundo donde todos los niños y niñas puedan disfrutar con la genialidad que es ya patrimonio de nuestra historia. Saboreemos la paz al menos por unos instantes, y quizás esos instantes lleguen alguna vez a convertirse en días...

He descubierto también la música del optimismo y de las ganas de trabajo, la música de la ilusión, del desafío a lo nuevo, de la valentía. Escucha, por favor, el tercer movimiento del concierto para dos pianos de W.A. Mozart (K 365). ¡Qué inicio tan repentino, súbito y dinámico! La música no nos da ni un respiro: todo es original, sin repeticiones, y desde el primer segundo vibramos ya con la novedad de esta composición. ¡Qué velocidad! Extasiémonos con el sonido de la aventura, del desasosiego creativo, del empeño por construir... Y construyamos un mundo donde todos podamos mostrar ese afán por hacer algo realmente valioso, esas ansias por abrir nuevos horizontes a nuestras mentes. ¿Cómo describir esa melodía? Escúchala, por favor; hagan que su mente vacile al unísono con los dos pianos mozartianos. Tanta grandeza nos sobrepasa. Para empezar, ni siquiera encuentro las palabras, los adjetivos, los verbos o los adverbios que hagan justicia a algo tan sublime. Me veo ignorante, iletrado, vulgar... ante el genio que sin palabras nos transmite la palabra más viva, la palabra del empeño, del ímpetu, del trabajo, de la creatividad, de la superación...

Y permitidme que siga con mi fantasía musical... ¡Os presento la música del perdón y de la reconciliación! No se encuentra ni el *Kyrie eleison* del *Réquiem* ni en el Salmo *Miserere*..., sino en *Las Bodas de Figaro*. Aconsejo buscar el CD de esta ópera de Mozart e ir directamente al acto IV, fragmento *Ah tutti contenti*... ¡Todos contentos, sin duda, porque se ha alcanzado el perdón, la reconciliación entre las partes antes enfrentadas! Escucha (u observa con la mirada del corazón) la voz masculina... y sobre todo la femenina... Qué dulzura, qué sensibilidad, qué delicadeza. Sencilla, lenta, vuelve sobre sí misma, implora y suplica el perdón y la misericordia. Y se suman más voces... El hombre y la mujer cogidos de la mano avanzan en el escenario y entonan un canto a la reconciliación y a la fraternidad. La voz femenina se eleva ahora, seguida por las demás voces... ¡Oh Dios mío! ¿Quién ha revelado a este genio la música del perdón? ¡Respóndeme, Mozart! ¡Quién! ¡Qué mente, qué inteligencia, qué amor está detrás de las maravillas que has legado a toda la humanidad! ¡Qué orgullo ser humano como Mozart y poder escuchar sus dones en forma de melodías!

Sugiero ahora ir al aria *Ruhe Sanft*, en *Zaide*, del mismo Mozart. No es el único compositor al que escucho, pero es que no puedo evitar compartir con quienquiera que lea este escrito, el mismo sentimiento de placer indescriptible, de sorpresa, de magia... Qué belleza... Para qué hablar, para qué decir algo, para qué escribir. Escuchemos,

disfrutemos, imaginemos... Mozart nos ha abierto un mundo de novedad y de fascinación... La soprano canta, siguiendo las notas del genio... del genio que no es sólo Mozart, porque es un genio que ha salido de Mozart, que se ha escapado del Mozart, hombre concreto en un tiempo y en un espacio, y que habita ahora en la historia del amor humano por la belleza y de nuestras ansias de perfección y de plenitud. ¡Oh prodigio! Cada vez que se entona esta aria, ¿no sentimos algo especial, único? ¿No nos reconforta? ¿Quién sabe si no será así la música de la esperanza?

¿Y cómo suena la alegría? Sólo Beethoven lo responde. Ni siquiera Mozart, aunque compusiese algunas de las obras más alegres y joviales de la historia de la Música. Es el himno de la Unión Europea, la *Novena Sinfonía*. Pone música al himno del dramaturgo alemán Friedrich Schiller a la alegría, y es la expresión de la satisfacción, de algo rebosante... Se empieza a percibir de manera casi silenciosa, oculta, sigilosa... Es la alegría tal y como llega a nuestros espíritus: casi sin saberlo, sin darnos cuenta, cuando menos lo pensamos... Viene, ya está llegando... Al principio no se oirá, como tampoco Beethoven: ¡la compuso sordo! Pero la música no se escucha sólo con los sentidos, sino con la conciencia. Beethoven sabía qué es estar alegre. Ya ha llegado: se empieza a elevar, se entona, se escucha ya casi sin problemas, con más volumen. Ya está entrando en nosotros... Mírenla, majestuosa, como pasa. ¡Oh prodigio! Es lo más grande, sublime y magnífico que haya compuesto el ser humano. Ya ha llegado, ya se ha impuesto sobre otras melodías posibles. ¡Es ella! ¡*Freude!* ¡Schiller y Beethoven, la palabra y la música, la totalidad del ansia humana por lo bello! Me callo... Luego llegará el coro, y esa solitaria señora, que es la música, que había entrado sin acompañante, se unirá con la palabra en un vínculo eterno, perpetuo, inquebrantable... porque el cosmos está hecho de música y de palabra, de lo inefable y de lo descriptible, de lo desconocido y de lo conocido...

Y ahora sugiero coger un CD de Johann Sebastian Bach, otro genio en las cimas del arte. Se trata de la *Suite para Orquesta número 3 en D mayor*. Qué sosiego... No cabe siquiera admiración. Se nos introduce en un espacio que se prolonga, que se abre, que nos abarca, que nos relaja... Es la música de la naturaleza, de la armonía, del orden... De un orden que siempre necesitaremos, aunque muchas veces tengamos que revelarnos contra él para crear otro orden. Es nuestra condición: destruir y crear, acabar y empezar, empezar y acabar. Y la melodía de Bach sigue... prosigue... avanza y vuelve atrás. Parece como si Bach saliese de otro universo, de un país de maravillas, de sosiego, de tranquilidad, de preservación, donde se funden lo clásico y lo romántico, lo apolíneo y lo prometeico, la conservación y la creación. Y de repente, una tenue tristeza brota de la suite... pero enseguida es reabsorbida en la tónica general del reposo y de la permanencia. ¡Oh...! Vale la pena respirar, tomar aire, inhalar y exhalar, pensar en todo lo que se pueda imaginar y sentir... Hay que percibir el amor, y tener en mente ahora la figura de nuestros seres más amados. ¿No les deseáramos esta armonía, este sosiego imperturbable? Sí, pero enseguida deseáramos también el cambio, la mutación, la novedad... Y podemos esperar a que algún genio encuentre la inspiración suficiente para componer la obra más elevada posible: aquélla que transmita al mismo tiempo orden y cambio, sosiego y desasosiego, ansia y realismo...

Y ahora propongo ir al CD de Pachelbel, eminente compositor alemán (en música, nadie supera a los centroeuropeos...) del siglo XVII. Me estoy refiriendo a su célebre *Canon*... Lo hemos escuchado muchas veces. Recuerdo que una vez lo pusieron en la televisión para ambientar (aun anacrónicamente, pero da igual: lo importante es que el arte ha existido en toda época, porque el ser humano siempre ha querido superarse y

encontrar la perfección) un reportaje sobre los últimos años de Leonardo da Vinci en Francia, en la corte del rey Francisco I. Otro genio. Imaginemos a Leonardo da Vinci en Francia, en esa vieja Europa; la cima del Renacimiento, el hombre que quiso saberlo todo... Imaginemos su mente, su figura, a su escultórico ser... En Leonardo no hay hiatos, disyunciones o carencias. Es el hombre apolíneo, completo, total. El hombre que lo asume todo, que busca todo, que crea todo. Y el canon de Pachelbel lo describe con el lenguaje de la música: es la música de la admiración. Prestemos atención a cómo aparece la música..., a cómo se eleva poco a poco, a cómo se proyecta. Nos transmite sensación de avance, de progreso, pero de un progreso que no es ruptura radical, sino que asume los movimientos anteriores. Ya empieza a alcanzar sus cotas más altas... Es el mismo prodigio universal que habría de inspirar a Mozart o a Beethoven, a los grandes genios de la ciencia, de la literatura y del pensamiento, o a todo ser humano cuando hace una obra buena, cuando ama a los demás hombres y mujeres, cuando se esfuerza por ampliar los horizontes de sus congéneres y por abrir el mundo a mundos nuevos. El canon avanza y retrocede, pero transmite la misma idea de proyección. Majestuoso, sin duda: es el Renacimiento del espíritu, que aunque muera, vuelve a la vida, como Leonardo, en cada intento de superación, de innovación y de servicio que se da en la historia.

No quiero entretener más al lector con mis fantasías musicales, que no tiene por qué compartir, porque el sentimiento es siempre demasiado personal y, hasta cierto punto, intransferible. Pero pediré de nuevo un favor: ir al *Réquiem* de Mozart. Sí: KV 626, obra que cierra el catálogo de las obras mozartianas, elenco de un genio casi insuperable. Vayamos a la pieza final: a la comunión, *Lux Aeterna*. Mozart no terminó el Réquiem, pero su discípulo Schüssmayr lo completó fiel al espíritu de la música mozartiana. Hay que representarse la situación: una misa de difuntos, donde se pide por el eterno descanso de quien ha dejado la vida temporal, sujeta a las dimensiones del espacio y del tiempo, para trasladarse a un mundo infinito, sin dimensiones, sin limitaciones, al mundo de lo universal, tal y como lo conciben bastantes religiones, y en concreto el cristianismo. Poco o nada sabemos sobre ese mundo, pero hay algo, algo en el ímpetu humano durante milenios, algo en el ansia por la verdad, la justicia y la belleza que se difuminan en la Tierra, algo en el afán de saberlo todo y de ampliarlo todo... que de una u otra manera nos sitúa a las puertas de un mundo en el que, aun sin certezas, muchos hombres y mujeres confían.

Y ahí aparece la música de Mozart. De nuevo el prodigio... *Lux aeterna luceat ei*: “brille para él la luz eterna”. Aquí sí que no tengo palabras. Es inútil que describa esos sutiles movimientos musicales de avance, retroceso. Hay que escuchar las voces, la melodía de la luz..., porque si de algo estoy convencido, es que ese mundo del que nada sabemos es un mundo de luz... Y conviene pedir, como el poeta Goethe en su lecho de muerte, “luz, más luz, que se ahoga mi espíritu”.

Pocas etapas de la historia de Europa han conocido un esplendor cultural y artístico como el que tuvo lugar durante el Renacimiento. Un mundo nuevo comenzaba para Occidente, que a la larga conllevaría cambios destacados en la sociedad y en la visión del ser humano y de la historia, dando inicio a la edad moderna. El Renacimiento es el triunfo de la creatividad, el florecimiento de una búsqueda incesante de belleza que llevó a sus protagonistas a mirar a Grecia y a Roma como fuentes de inspiración, a los clásicos, para imitar una perfección que consideraban insuperable. La grandiosidad de las principales obras de los artistas renacentistas es sólo la cara externa de una transformación mucho más profunda en la comprensión de la naturaleza y de la vida: la belleza se buscaba en el ser humano, centro de todo cuanto existe.

Los historiadores del siglo XIX habían acentuado la ruptura radical que representaba el Renacimiento con respecto a la Edad Media. Una obra paradigmática fue *La cultura del Renacimiento en Italia*, del suizo Jacob Burckhardt, publicada en 1860. La crítica actual, sin embargo, prefiere evitar esos excesos porque es consciente de que hay más continuidad de lo que se creía entre la Edad Media y el Renacimiento. No se puede entender a los grandes precursores del espíritu renacentista, como Petrarca y Boccaccio, sin el contexto histórico y cultural de la Europa del siglo XIV, en la Baja Edad Media. Es cierto que los genios del Renacimiento tenían como modelos a Grecia y a Roma, pero también lo es que a lo largo de toda la Edad Media los filósofos y teólogos siempre basaron, de una u otra forma, sus reflexiones en las obras de Platón y de Aristóteles. El mayor teólogo de la escolástica medieval, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), intentó asimilar el pensamiento de Aristóteles a la teología cristiana, al igual que otros antes que él habían querido conciliar la filosofía de Platón con el cristianismo. El cultivo de las artes no fue, en absoluto, mediocre en la Edad Media (sólo hace falta contemplar las catedrales góticas de Francia, Inglaterra o España), y la investigación más rigurosa (que impulsó el físico e historiador francés Pierre Duhem a finales del XIX con su monumental *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* en 10 volúmenes) de los escritos legados por los medievales ha demostrado que hubo auténticos pioneros, por ejemplo en las disciplinas científicas (Nicolás de Oresme, Roger Bacon, Jean Buridan...), que se adelantaron en muchos aspectos a físicos posteriores como Galileo, y cuyos trabajos podrían haber influido enormemente en los artífices de la revolución científica de finales del siglo XVI y principios del XVII. Por no hablar del extraordinario desarrollo de las matemáticas y de las ciencias experimentales con los árabes en la Edad Media durante su edad de oro (entre los siglos VIII y XV, aproximadamente), precursores en campos tan dispares como las matemáticas, la física, la química, la biología o las ciencias sociales con nombres tan relevantes como Alhazen, Jabir ibn Hayyam, Avicena o Al-Razi. Y eso sin contar a los intelectuales judíos medievales como Maimónides, sin los que no se puede entender la evolución del pensamiento y la transmisión de la cultura que está en la base misma del nacimiento de la edad moderna.

Contra los prejuicios y las frases hechas, no hay nada mejor que la información y el conocimiento riguroso. Precisamente, una de las grandes ventajas del espíritu crítico es que los historiadores han aprendido a apreciar cada etapa histórica en cuanto tal, eludiendo en lo posible comparaciones anacrónicas, extemporáneas y fuera de lugar;

³³⁶ Extraído de *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad* (LibrosLibres, 2007), 73-82.

visiones ya formadas y, más aún, deficiencias metodológicas (que, en realidad, respondían a una falta de datos) que llevaban a clasificar unos períodos como “buenos” y otros como “malos”. Semejantes simplismos contrastan con el “redescubrimiento” actual de épocas que se antes habían sido ignoradas o a las que no se les había prestado suficiente atención.

El Renacimiento es demasiado complejo y variado como para analizar todos los elementos (sociales, políticos, intelectuales...) que estuvieron en juego. Vamos a centrarnos únicamente en lo que supuso para el mundo del arte y de la arquitectura, si bien hay que tener en cuenta que sin analizar adecuadamente ciertos factores es imposible comprender por qué surgieron determinadas formas artísticas. La ciencia, las artes y muchas otras expresiones culturales son parte de la originalidad humana y de su capacidad creativa, pero no se pueden desligar del contexto histórico, social y económico en que surgieron, de su tejido de relaciones. Sin medios técnicos, no hay ni arte ni ciencia. Sin desarrollo económico, ¿quién financia el arte, que tantas veces ha servido como exaltación –o crítica- del poder? El fin del feudalismo, predominante en la Edad Media, con el ascenso paulatino de la burguesía y de las nuevas clases dedicadas al comercio, fue clave a la hora de propiciar ese auge de las artes en el Renacimiento. Nuevamente, no se trata de restar originalidad a los creadores, sino de situarlos en su contexto real y humano para evitar la tentación de “sacralizarlos” o construir mitos en torno a ellos que luego demuestran ser exageraciones.

Italia fue el centro de esa efervescencia creativa del Renacimiento. El arte estaba en plena ebullición en Florencia, Roma, Venecia, Pisa... Italia era el arte, y el arte acudía a Italia. Ya desde la poesía de Dante Alighieri (1265-1321) inmortalizada en la *Divina Comedia* de este “*sommo poeta*”, se percibía una nueva sensibilidad en la cultura. Precisamente en esa obra, culmen de la literatura italiana, Dante sintetiza la visión medieval del universo, en la que convergían lo científico-cosmológico y lo teológico: el cielo arriba y el infierno abajo con la Tierra en el centro, descritos en forma de epiciclos y circunferencias al modo de Aristóteles y de Claudio Tolomeo; la vida humana, un peregrinaje que tiene como meta el encuentro cara a cara con Dios en la visión beatífica de que gozarían los justos. Gracias a los trabajos del arabista, académico y sacerdote español Miguel Asín Palacios (1871-1944), plasmados en *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919), la crítica ha relativizado en cierta medida el sustrato cristiano y la originalidad del libro de Dante, al ser consciente de que éste no se puede comprender sin el influjo de movimientos que surgieron dentro del Islam y que gozaron de un grado de espiritualidad y de misticismo elevadísimo, cuya escatología (es decir, su idea del más allá) quedó reflejada en el patrón lírico que siguió Dante. Pero en cualquier caso, toda una época (la Edad Media) fluye por los versos de Dante, que pregonan ya su fin y el inicio de una nueva era. El sutil Dante, en uno de los ejercicios más tempranos de sátira social, coloca a profetas y papas en el infierno, al pagano Virgilio le obliga a permanecer en el purgatorio y en el cielo sitúa a San Bernardo de Claraval, al franciscano San Buenaventura de Bagnoregio y a su musa Beatriz, que le acompaña por las esferas celestes. Y finalmente, Dante mira a Dios como Moisés fijó los ojos en su rostro en el episodio de la zarza ardiente. En ese momento, toda la búsqueda intelectual y vital de Dante alcanza su meta más ansiada: el entendimiento pleno, la comprensión del misterio de los misterios que es lo divino y su relación con lo humano. Todo se integra en todo, todo se reconcilia con todo, todo se hace uno con todo para que, como dice San Pablo en su primera carta a los Corintios, “Dios sea todo en todos” (*panta en pasin*, afirma el original griego): es la aspiración máxima de todo ser que recogen las grandes tradiciones religiosas y filosóficas de la humanidad. También en el hinduismo se quiere la armonía y la unidad perfectas

entre el *atman* de cada individuo y el *brahman* o totalidad universal infinita e inmutable, que es al mismo tiempo inmanente y trascendente; también la revolución francesa deseaba que más allá de la libertad y de la igualdad triunfara la fraternidad —o *sororidad*— entre todos los hombres y mujeres; también en Hegel la idea que está en sí, sale de sí y vuelve a sí para integrarlo todo en su tránsito por ese gigantesco proceso que experimenta el absoluto para construirse a sí mismo como totalidad; también Teilhard de Chardin concibió la evolución como una progresiva convergencia de materia y de conciencia hacia un *Punto Omega*...

Con Francesco Petrarca (1304-1374) y su *Canzoniere*, otra de las cimas de las letras italianas, o las obras de Giovanni Boccaccio (1313-1375), el *humanismo* irrumpía como una corriente de aire fresco en Europa. Los humanistas enfatizaban el aprendizaje de los clásicos, de la retórica y de la moral como una afirmación de la grandeza de la mente humana y de sus posibilidades casi infinitas. Se veían reflejados en los genios de Grecia y Roma porque consideraban que en la edad clásica, la humanidad había logrado una altura cultural sin parangón. Los humanistas confiaban en el ser humano, con un optimismo que en retrospectiva es casi tan ingenuo como el de los ilustrados del siglo XVIII. Quizás pensarán, y con razón, que era mejor ser optimista que no serlo, y lo cierto es que al menos ese optimismo se tradujo en cuadros, esculturas y edificios que no dejan de maravillarnos. La máxima expresión de ese optimismo humanista que compartían los grandes creadores del Renacimiento está en la *Oración sobre la dignidad humana*, de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), una especie de manifiesto o de declaración de principios para que a nadie le quepa ninguna duda sobre las convicciones de la época. En ella, Pico della Mirandola proclama:

“A la postre me parece haber entendido por qué el hombre es el ser vivo más dichoso, el más digno, por ello, de admiración, y cuál es aquella condición suya que le ha caído en suerte en el conjunto del universo, capaz de despertar la envidia, no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas. Increíble y admirable. Y ¿cómo no, si por esa condición, con todo derecho, es apellidado y reconocido el hombre como el gran milagro y animal admirable?”

Y es que, de haber vivido más años, quién sabe si Pico della Mirandola no habría formulado la *Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789...

Un auténtico pionero del Renacimiento en las artes es el florentino *Giotto di Bondone* (1267-1337), llamado simplemente *Giotto*, porque a los genios en Italia se les conoce por su nombre de pila (Dante, Galileo, Rafael...). Giotto trabajó en Roma y quizás también en Asís con su maestro Cimabue, aunque no está claro si los famosos frescos de la basílica de San Francisco en Asís, verdaderamente excepcionales, son obra de Cimabue o del propio Giotto.

La pintura de Giotto exhibe un realismo desgarrador para la época, como el que se puede contemplar en la *Crucifixión* de Rimini. Pero en ninguna obra destacó tanto su talento como en los frescos de la capilla *Scrovegni* de Padua (también conocida como la “capilla de la arena”), con un fantástico ciclo de 37 escenas con motivos bíblicos. Las pinturas rebosan de humanidad, de realismo, de naturaleza... ¿Cómo lo consiguió Giotto? ¿Qué técnica o concepción artística incorporó, con respecto a la pintura medieval, para producir esa sensación de cercanía con las formas, los gestos y las actitudes propiamente humanas? Se trata de la *perspectiva*, uno de los mayores avances del momento, y que supuso un cambio fundamental en el modo de transmitir emociones, vivencias y actitudes. Con la perspectiva, el artista era capaz de reflejar al ser humano de carne y hueso no de

manera prototípica o prefigurada. El rostro hablaba por sí solo. El volumen de los personajes, cómo ocupaban el espacio en altura, anchura y profundidad, iba a definir una nueva etapa en el arte, una bocanada de aire fresco en la historia de la pintura.

El término “perspectiva” deriva del latín *perspicere*, que significa “ver con claridad”. Con la perspectiva, es posible apreciar mejor las distancias y las proporciones. El conjunto adquiere “más vida”, porque aparenta desenvolverse en una tercera dimensión. Porque si no existiera la perspectiva, ¿qué alternativa tendríamos para representar las distancias? Habría que superponer unas figuras sobre otras, pero como la escena sólo se desarrollaría en el plano, sería enormemente difícil obtener un buen resultado. La perspectiva implica “engañar” al espectador de manera que crea que lo que ve está ocurriendo en tres dimensiones cuando, lógicamente, en un cuadro sólo se puede pintar en dos dimensiones. La representación en tres dimensiones, que parecía patrimonio exclusivo de la escultura o de otras artes, se convierte en pilar de la pintura, y la técnica de la perspectiva en uno de sus más preciados tesoros.

Si la “explosión” de la perspectiva se dio en el Renacimiento, sus orígenes se remontan ya a la Grecia clásica. El genial matemático alejandrino Euclides escribió en su *Óptica* uno de los primeros estudios sobre la perspectiva de los que tenemos constancia. Pero fue otro matemático no menos notable, el persa y natural del actual Irak *Alhazen* (935-1039), quien en plena Edad Media analizó detenidamente la perspectiva y propuso leyes geométricas, aunque como su interés era exclusivamente científico (la óptica) no aplicó sus teorías a la pintura. Alhazen poseía un intelecto extraordinario, haciendo aportaciones relevantes en prácticamente todos los campos del conocimiento, desde la matemática hasta la psicología, pasando por la física o la oftalmología. Se adelantó a Fermat en el principio de mínima acción y a Newton y Leibniz en los fundamentos del cálculo infinitesimal, además de proponer un método científico que no tiene nada que envidiar al que luego extendería Galileo en el siglo XVII. Aunque tendamos a mirar sólo a occidente cuando buscamos mentes maravillosas que hayan realizado contribuciones esenciales al conocimiento, conforme sabemos más sobre otras civilizaciones nos damos cuenta de lo limitado y reductivo de esa aproximación.

Giotto no era matemático, pero seguramente dedujo algunas reglas útiles que le permitieran pintar con perspectiva, encontrando la proporción adecuada entre la altura, la anchura y la profundidad de lo que dibujaba. Fue *Filippo Brunelleschi* (1377-1446) quien realizó en el siglo XV un estudio sistemático sobre la perspectiva que sirvió a los grandes pintores del Renacimiento, que como Donatello lo adoptaron rápidamente. Brunelleschi es famoso por haber diseñado la cúpula de 42 metros de la catedral de *Santa Maria dei Fiore* en Florencia, una de las joyas de la arquitectura del *Quattrocento*. Desde la antigua Roma, nadie había sido capaz de construir cúpulas tan grandes que abarcasen tanto espacio sin estar sustentadas por columnas intermedias. Nadie había podido emular al *Panteón* de Roma, ese templo dedicado a todas las divinidades de la Roma imperial que asombra al visitante por su carácter descomunal, que culminaba la pericia técnica de los romanos. Brunelleschi sí. Construyó una cúpula que rivalizaba en grandiosidad y belleza con la del *Panteón*. El Renacimiento miraba con admiración a Grecia y a Roma, pero en breve los europeos empezarían a ser conscientes de que no tenían por qué sentirse inferiores a los clásicos, porque ellos mismos habían sido capaces de llevar el arte y la tecnología a cotas iguales e incluso superiores. Pero además de legarnos una cúpula como la del *duomo* florentino, Brunelleschi fue un verdadero innovador en el uso de la perspectiva lineal en la pintura. Con el libro *Della pittura*, de Leon Battista Alberti, las ideas de Brunelleschi fueron ampliamente difundidas y enseñando cómo podían calcularse las distancias aparentes de los objetos.

Una idea tan relativamente simple y que no requería de un nivel demasiado elevado de geometría, iba a revolucionar la pintura. Y si la perspectiva acabó triunfando es también porque los mayores genios de las artes del momento supieron ponerla en práctica.

Y si hay alguien que deslumbró al mundo con su dominio de la perspectiva es *Leonardo da Vinci* (1452-1519). Como él mismo escribió, “sin la perspectiva no se puede hacer nada bien en la pintura”. Poco se puede decir sobre Leonardo que no se conozca ya o que no haya sido objeto de multitud de libros, artículos y estudios. Leonardo, el ideal de hombre renacentista y una de las mentes más privilegiadas que han existido, poseía una curiosidad desbordante e infinita, que sólo la observación atenta de la naturaleza parecía saciar. La belleza de sus obras es en realidad la misma belleza de la naturaleza, que él quiso imitar en sus formas, en sus colores y en su inagotable variedad. Leonardo era, ante todo, un artista, un artista que encontraba en la naturaleza su fuente de inspiración más sublime. Ingeniero, físico, anatomista, inventor que se adelantó siglos al concebir artilugios como el helicóptero o el tanque..., pero ante todo artista, que en sus cuadros recogía la poesía que brota de la vivacidad del reino natural. Leonardo representa, quizás mejor que nadie antes y después de él, las verdaderas posibilidades que tiene la mente humana de superarse a sí misma y de ansiar la perfección. Leonardo no fue a la universidad, ni recibió una educación esmerada. Como hijo bastardo de un notario, su vida no fue en absoluto fácil. Aprendió lo que pudo de Verrochio, pero enseguida había superado con creces a su maestro y tuvo que buscar él solo el conocimiento. Vivió por delante de su siglo, y no fue comprendido. Trató de encontrar consuelo ante la imposibilidad de hallar respuestas para todas las preguntas que surgían de su inquieta mente en la contemplación de la naturaleza. En sus obras plasmó su fascinación por la belleza pero a la vez su desencanto ante la fragilidad de nuestra mente, incapaz de descubrir tantas cosas como habría querido Leonardo. No nos engañemos: Leonardo se adelantó a su tiempo en el siglo XV como también lo habría hecho en el siglo XXI, porque intelectos tan poderosos con un afán infinito de preguntar y de conocer nunca llegarían a encontrar la serenidad. Lo suyo habría sido siempre un continuo desasosiego, pero un desasosiego que trasluce una de las aspiraciones humanas más nobles: el ansia infinita de saber. Sus diarios dan fe de ese interés universal que fue su triunfo y su tragedia.

Leonardo, el genio universal, el milagro de la naturaleza, dejó a la posteridad obras inmortales como *La adoración de los magos*, *La última Cena* (en el convento de Santa Maria delle Grazie, en Milán) *La Virgen de las rocas* o *San Juan Bautista*, pero en ninguna ha cobrado tanta fuerza su magistral uso de la perspectiva como en la enigmática sonrisa (cuestionada por algunos críticos de arte que sostienen que el sutil empleo del *sfumato* por parte de Leonardo impide afirmar que la Mona Lisa esté sonriendo) de la *Gioconda*, que Leonardo habría legado como permanente encarnación del misterio, como queriendo que los tiempos futuros compartiesen esa angustia y esa desesperación ante lo desconocido y ante la falta de respuestas que le habían asolado a él toda la vida. La *Gioconda* es, desde luego, la personificación del enigma por excelencia, y seguramente el cuadro más célebre del mundo. Pero no es ni más ni menos misterioso que el talento sobrehumano que poseyó Leonardo. En palabras del historiador estadounidense Will Durant en su libro *The Renaissance* (1953): “¿Cómo lo catalogaremos, pues quién de nosotros posee la variedad de conocimientos y de habilidades necesarias para juzgar a un hombre tan polifacético? La fascinación por su mente polimórfica nos inclina a exagerar sus logros reales, pues fue más fértil en concebir que en producir. No fue el mayor científico, o ingeniero, o pintor, o escultor o pensador de su tiempo; se trataba sencillamente del hombre que era todo eso junto y que en cada campo rivalizaba con los

mejores [...] Con todas sus limitaciones y carencias, fue el hombre más completo del Renacimiento y quizás de todos los tiempos. Al contemplar su éxito nos maravillamos ante la distancia que el ser humano ha recorrido desde sus orígenes, y renovamos nuestra fe en las posibilidades de la humanidad”.

No menos genial que Leonardo fue Michelangelo Buonarroti, *Miguel Ángel* (1475-1564), porque la Italia de los Médici si algo dio en abundancia es mentes extraordinarias. Florencia, la ciudad renacentista por antonomasia, había cogido el testigo de urbes como Bizancio en la Edad Media o Alejandría en la antigüedad clásica que en su tiempo habían reunido a los más ilustres cultivadores de las ciencias y de las artes. Si el talento llama al talento, y el conocimiento llama al conocimiento, en ciudades como Alejandría, Bizancio o Florencia hubo tal concentración de sabiduría y genialidad que es inevitable que soñemos con utópicos mundos donde sólo imperara el deseo de entender y de crear.

Miguel Ángel ha sido uno de los mejores escultores de la historia. Su *David*, que se conserva en Florencia, esculpido en mármol de carrara y terminado en 1504, es difícilmente superable. Aunque nunca se pueda decir “basta”, hay creaciones humanas de semejante plenitud y perfección que parece imposible realizar algo mejor. ¿Habremos acaso tocado el límite, la cima de la belleza? Y si la leyenda es cierta, cuando Miguel Ángel terminó su *Moisés* en Roma, lo miró fijamente y le ordenó: -“¡Habla!”

La gran idea de mentes maravillosas como Miguel Ángel o Leonardo es, más que una innovación científica o tecnológica, la convicción de que el ser humano podía competir con la naturaleza en encontrar la belleza y el deleite. Si la naturaleza nos desafía a encontrar las leyes que rigen su funcionamiento y que los científicos han buscado afanosamente durante siglos, también nos reta a construir algo más hermoso, vivo y creativo. Eso es lo que debieron de pensar los genios del Renacimiento, y en particular Miguel Ángel cuando pintó los frescos de la *Capilla Sixtina* que se pueden contemplar en el Vaticano. Si Dios ha acercado tanto su dedo omnipotente al ser humano como pintó Miguel Ángel, es porque ha querido comunicarle un poder casi divino, y no hay nada más divino que la oportunidad de crear, de hacer surgir, de dar vida. Pero el Dios de Miguel Ángel no llega a tocar al hombre, porque el hombre sigue siendo humano, que aspira a lo divino sin jamás alcanzarlo.

La grandeza de las pinturas de Leonardo o Miguel Ángel sólo es comparable a la de los cuadros de Raffaello Sanzio, *Rafael* (1483-1520). Natural de Urbino, Rafael conoció a Leonardo y Miguel en Florencia. La influencia de Leonardo se nota especialmente en el uso que hace Rafael de la técnica del *chiaroscuro* (alternancia de luces y sombras) y del *sfumato*.

Pero fue en Roma y bajo el patrocinio de los papas renacentistas donde Miguel Ángel alcanzó su fama. Julio II, perteneciente a la distinguida familia de los *Rovere* (que junto a otros linajes como los *Colonna*, *Farnese*, *Borghese* o *Medici* se disputaban el papado, institución que casi consideraban como una posesión propia, al igual que podían tener tal o cual *palazzo* en Roma o Florencia) y admirador del genio de Rafael, le encargó multitud de trabajos, como por ejemplo decorar sus habitaciones privadas en el Vaticano. Las cuatro *Stanze di Raffaello* en los palacios vaticanos ocultan entre sus tesoros un cuadro tan formidable como *La Escuela de Atenas*, que en sus 5 por 7’7 metros presenta a los grandes sabios de la Grecia clásica. Platón está paseando junto a su discípulo y crítico Aristóteles, Platón apunta al cielo, al mundo de las ideas, mientras que Aristóteles dirige su dedo al suelo, a la naturaleza física que también había querido estudiar como

científico. Claudio Tolomeo y Eratóstenes hacen sus cálculos astronómicos mientras el filósofo Diógenes, el mismo que osó decirle a Alejandro Magno que se apartase porque le quitaba sombra, muestra una actitud de desprecio hacia todo lo material. *La Escuela de Atenas* sintetiza mejor que ninguna otra obra del Renacimiento la admiración que esa época sentía por la cultura clásica, por la Grecia que había dejado un legado tan sublime de ideas y descubrimientos.

Rafael sustituyó al fallecido Bramante como arquitecto principal de la nueva basílica de San Pedro, pero murió muy temprano, en 1520. Si creemos al historiador Giorgio Vasari, su muerte el día de Viernes Santo de 1520 se debió a una noche de demasiada “actividad” con una mujer conocida como *La fornarina* (“la panadera”), cuyo verdadero nombre habría sido Margarita Luti, que le habría provocado unas extrañas fiebres que acabarían llevándoselo a la tumba. Hay amores que matan, también para un genio como Rafael.

La muerte de Rafael señala el fin de una época. 1527, con la invasión de Roma por parte de las tropas imperiales (compuestas en su mayoría por soldados protestantes) del católico emperador Carlos V para enfrentarse a la coalición formada por el papado (ocupado por el Medici Clemente VII), la república de Venecia, el ducado de Milán, Florencia, Francia e Inglaterra (la “liga de Cognac”, es decir, todos contra los Habsburgo) y el estrepitoso saqueo de la Ciudad Eterna a que dio pie, suele tomarse como una fecha de referencia a la hora de marcar el fin del Renacimiento. Roma, meca de las artes, destruida por un ejército que estaba al mando de un monarca católico como Carlos V. Además, la derrota de la liga de Cognac hizo que los Medici, los grandes mecenas de las artes durante el Renacimiento, fuesen expulsados de Florencia (aunque su exilio no duró mucho, porque a los dos años estaban de vuelta en la capital toscana). Era el ocaso de una de las épocas más fecundas que ha vivido el arte.

FRAGMENTOS DEL RÉQUIEM³³⁷

El cielo plañe desconsoladamente, y derrama un diluvio ensordecedor. El retumbante fragor que las densas gotas de lluvia infligen sobre el cristal de mi ventana me distrae con su incómodo repiqueteo. No logro concentrarme. Ideas advenedizas se arremolinan en mi mente con violenta rapidez. Galopan intuiciones insondables cuya magia asaetea el alma con sus dulces y evocadores dardos aterciopelados; conspiran memorias, inquietudes y recelos. Pero la tormenta escampa de manera milagrosa, y despunta un exuberante arco iris. Su policromía desentumece las alturas de Münster, y tan solo alborea claridad. Reverdece la agreste vida. Me entenece tanta luminosidad. Sofoca la rebelión arcana que se desata en mi corazón cuando mi intimidad más profunda se ve aherrojada por la soledad. Sí, ¡ya regresa la luz!

Me obsesiona escuchar los mejores réquiems, como los vivificados por Mozart, Cherubini, Verdi y Fauré. Son tesoros aljofarados de belleza y sugerencia, creaciones en cuya hermosura ha cristalizado un anhelo de plenitud, grave, docto y ennoblecedor, que misteriosamente habita en todo espíritu, en las hondonadas de todo ser finito cuyo interior clame por la infinitud. Me fascina cualquier música que me recuerde mi caducidad, la inminencia del severo fin que me trasladará a un destino estremecedor y desconocido, porque temo a la muerte. Su noche me sume en la perplejidad, aunque un credo de cadencia panteísta me conmine a abrazar una idea carente de esperanza: mi ser se disolverá en la vastedad del mundo y retornará, como hijo pródigo, a las fuentes seminales de la materia y de la vida. Toda la energía que la naturaleza me ha concedido custodiar en el transcurso de la existencia se disipará en el inmenso océano de lo inerte, inexorable y silencioso. La tierra me reivindica. Amenaza con absorberme, con engullirme como a un nutriente vulgar en un proceso de fagocitosis. Su bestia enmudecida me persigue, abalanzándose violentamente sobre mi fragilidad, pues incesantemente me codicia. Unas voces espectrales, fantasmagóricas y estentóreas, gérmenes de un terror no exorcizado, labios que murmuran en la esquiva lejanía, me indican tenaz e ininterrumpidamente que soy un vástago de la tierra, un retoño autóctono fertilizado por este suelo herido de tanto dolor, de tanta lágrima derramada desde la ígnea aurora de los tiempos. El sufrimiento me solicita: soy heredero de la muerte, y para que yo naciera fue preciso el fenecer de otras muchas criaturas que, con orgullo, reciedumbre y aplomo, se habían alzado sobre la superficie de la Tierra con anterioridad a que mis ojos ávidos contemplasen la centelleante belleza del Sol, así como la estética indescriptible esparcida por ese brillo con cuyas irisaciones titilan las estrellas que rezan, agolpadas, en las noches más rusientes y amorosas.

¿Cómo pueden algunos sosegar con la consideración de este horizonte que a todos nos aguarda? ¿Cómo pueden los escépticos, los agnósticos e incluso los desconcertantes panteístas respirar tranquilos ante un destino tan implacable, deshumanizador y lúgubre? Nosotros, seres dotados de racionalidad, individuos cuya autoconciencia nos catapulta a un cosmos trenzado de formas eternas y autosuficientes, nos aferramos a la rasa evidencia empírica, al hecho incontestable de que cualquier viviente expira, diluido en esa agonía inconcusa a cuya lobreguez todos nos hallamos abocados. Pero un ímpetu profundo y estruendoso vibra en mi interior, y esas convulsiones vehementes e incapturables, esos temblores aciagos, me agitan y sacuden

³³⁷ Incluido en *La belleza del conocimiento* (Siddharth Mehta, 2015).

con los aullidos trepidantes e inasibles que profieren focos recónditos, faros que yacen atrincherados en una estancia furtiva y abisal del sentimiento. Me exhortan a desear un porvenir distinto al futuro desazonador hacia cuyo reino, triste y oscuro, me encamina la fría y desconsolada fatalidad de la lógica.

Quisiera liberarme del temor, de esta reflexión turbadora, de esta indagación en el sentido de una muerte que sólo genera en mí tensión y dolor, un sobrecogimiento pavoroso teñido de angustia. Yo aspiro a una vida eterna, beatífica y fulgurosa. El trono del sentimiento esboza en mi imaginación retazos de un cosmos surtido de dicha e inmortalidad, ornamentado por las álgidas emanaciones de un gozo inagotable que sólo la voluntad divina sería capaz de infundir en almas irredentas...

Sí, soy sentimiento, soy corazón, soy ansia insaciable de perdurabilidad. Soy sueño, soy anhelo, soy utopía, soy vislumbre de lo imposible, soy una voz que gime de inaudible impotencia; pero también soy razón, moderación, sometimiento, límite, discernimiento y frontera: serena abdicación ante los decretos que potencias inescrutables han prestablecido desde la más remota constitución de este mundo. El intelecto me acongoja y abrume, me aflige y apena; su penumbra obtura desoladoramente la vista, que migra ahora sin rumbo, náufraga como nave zozobranante cuya singladura ignora el puerto al que debe arribar. Un lamento desgarrador se apodera de mí. Me entregaré a la música, al deleite, a esa quietud que han predicado los místicos de todas las culturas, edades y religiones: al atisbo de una unidad y de una plenitud que sólo el corazón aprehende en sus momentos más genuinos e inefables. Quizás mis heridas sólo cicatricen si las expongo a las bondades del arte, a esa magia inconmensurable que fluye con libertad y se balancea con delicadeza, y cuyo objetivo tan solo estriba en colmar el alma de luz, pureza y generosidad inmaculada.

Recientemente instalé un gramófono en mi estudio³³⁸. Con lentitud, armonía y parsimoniosa claridad, con una calma que parece sobrevolar el proverbial verdor del paraíso celeste, paz despreñada por sus vientos más propicios, el aparato reproduce ahora el *Réquiem* de Gabriel Fauré. Conmovero, como si una lanza blandida por ángeles hubiera atravesado mi corazón con su pureza, me detengo en el célebre *Pie Jesu*, en ese don profundo de Dios que por sí sólo justifica todo sufrimiento; porque al imbuirme de su hermosura, toda oscuridad se desvanece, y sólo despunta una luz, un bien y un amor que salvan a la humanidad de manera silente e imperceptible, con una gracilidad reservada a quienes se abran, bañados de esperanzadora humildad, a la contemplación de lo puro, de lo incondicionado, de lo imperecedero.

La voz de la soprano reverbera de modo majestuoso, solemne, deslumbrante. Serena mi corazón adormecido. Suaves, me hieren las oscilaciones de unos sonidos que exhalan haces de pureza conmovedora, como caricias enhebradas de belleza que fluctuasen en un universo rosado de limpidez y suspensión, en cuya diafanidad se hubiese disipado toda opaca espesura, toda gravedad y toda sombra, y sólo resplandeciera una sencillez que refleja lo último, lo divino, lo eterno: el despliegue del asombroso milagro de la creatividad. ¡Esos compases de refinamiento, evocación y hondura se dirigen a mí, apuntan al fondo de mi corazón, laceran mis oídos con su abrumadora belleza y conquistan la posteridad, porque un ser frágil y agostado no puede tolerar más esta exposición a un arte dictado por labios celestes! La verdad que yo busco, con una

³³⁸ Me siento tentado de concebir esta estancia que integra un típico edificio ubicado en el centro de Münster, una modesta pero acogedora habitación llena de libros y apuntes, como el reflejo de mis tribulaciones intelectuales y de mis intereses sentimentales más hondos, como la cámara que custodia el misterio pascual de mi soledad sollozante y afilada.

mezcolanza que hibrida dolor y pasión, ha logrado encarnarse en esta música hialina. Sólo los escalofríos que en toda alma sensible produce la meditación sobre la inexorabilidad de la muerte forjarían esta joya. Sólo un desvelo tan intenso e indescriptible, sólo las declamaciones de un espíritu turbado ante la contemplación de lo efímero de la vida y de la magnitud de todo anhelo conseguirían legar a las generaciones venideras una expresión tan nítida e implacable, transida de sinceridad y de tristeza, inundada de esa consternación cuya punzante oscuridad dimana de una responsabilidad impostergable y premiosa: la de asumir el destino, pues la vasta y noble pléyade de deseos justos y enaltecedores que ha albergado el hombre debe perecer irremisiblemente, debe abandonar la angostura de este mundo para franquear unas fronteras innombrables e invisibles.

Pero confieso que ni siquiera la inspiradora melancolía que derrama esta música de Réquiem me angustia de forma irreparable, porque también absorbo destellos de luz, salpicados de esperanza. La voz de la soprano, ahora metamorfoseada en sierva leal de la estética más alta, madura y efusiva, trocada como si un ángel hubiese secuestrado su cuerpo para transverberarla con un espíritu que sólo disemina fulgor e inocencia, la virginidad de una nueva doctora mística que maravillaría a Bernini, ¡qué solícita se muestra hacia mis inextinguibles deprecaciones de una belleza que me consuele, redima y transfigure! El séquito de mis ansias se proyecta sobre un espacio bordado de infinita y relumbrosa claridad, presidido tan solo por un viento embargado de pureza y bañado de inmutable sencillez. Me inviste de confianza en la capacidad del hombre para alcanzar las metas más elevadas, fructuosas e intemporales: el amor, la belleza y la sabiduría. Obra el prodigio de que el agua de la vida se convierta en el vino del sentimiento.

Sí, escucho incesante, desconsolada, fervorosamente el *Pie Iesu*. Con análogo ardor advierto cómo se desgarran el alma al degustar la *Missa Solemnis* de Beethoven. Su *Agnus Dei* me envuelve con una belleza salutífera, para después saborear un *Kyrie* sublime. Acudo asimismo a la *Pétite Messe Solennelle* de Rossini, cuya armonía intrigante y severa funde el longevo entusiasmo religioso de Italia con la hondura emocional del alma romántica. También viajan mis oídos a la *Liturgia de San Juan Crisóstomo*, en la versión de Tchaikovsky y en la de Rachmaninov. El himno de los querubines me extasía, me vivifica, me redime, y en cuanto sucumbo a sus encantos, todos los rincones del firmamento me hablan de inocencia, generosidad y mansedumbre. Me expone a un misterio eterno y sacro, cuyo recogimiento me acaricia dulcemente y cuyas aguas suaves, frescas y resucitadoras anegan las depresiones más recónditas que recaman la textura de mi espíritu. Un impulso, de génesis desconocida y probablemente incognoscible, me exhorta a suplicar amor a unos cielos vastos y puros. Es inexplicable por qué mi esencia más profunda se dirige a las murmuraciones de esas alturas inasibles que jamás desistirán de fascinarme, pero lo cierto es que cuanto más arduo se nos antoja creer en ellas, cuanto más se resisten unos corazones gélidos y endurecidos, aunque también solitarios, vagabundos y ansiosos de afecto, más anhelamos unos brazos que nos transmitan la alegría de la vida. La realidad es contundente, y unas manos amorosas llaman a la puerta de un corazón magullado para invitarlo a implorar: “¡Oh Señor, si existes, rescátame de mí mismo!”

En el "*et lux aeterna luceat eis*" de Cherubini reverbera para mí el llanto de los ángeles. En sus lágrimas seráficas escucha mi corazón llorar a la fuente de la vida, y con sigilo percibe el piadoso fluir de los manantiales del amor. Son destilaciones de dicha, suaves gotas que se deslizan desde ojos pulcros e incandescentes, húmedos balcones por cuya dorada claridad se asoman risueños querubines, rostros bendecidos con el imperturbable sol de la juventud, miradas de una jovialidad que corretea por prados excelsos e inalcanzables, criaturas tan acostumbrados a gozar de la felicidad beatífica que

incluso al prorrumpir en gemidos difunden belleza, templanza y sabiduría. Jamás habría pensado que un compositor de carne y hueso, artífice de un sentimiento estético bañado de tierna y fatigada finitud, fuese capaz de conjugar una melancolía tan sincera y reveladora, tan impregnada de esa desazón que es hija de un dolor eterno, con retazos de serenidad y dulzura dotados de una limpidez incomparable, esbelta y aquilatada.

¡Gracias, alturas innombrables, por otorgarme este don que me redime, estos focos perlados de una pureza subyugante, honestos e immaculados reflectores de la síntesis que neutraliza cualquier oposición, cualquier disparidad, cualquier desavenencia: la armonía de todos los contrarios y la fusión de todas las antípodas en una paz indivisa, en esa túnica inconsútil cuyo vislumbre más simple sana al unísono nuestra agonía y ensalza nuestra voluntad atónita! Sin embargo, ¿por qué degustar tan hondamente la belleza inalienable de una música exhalada por los cielos, si mi espíritu sabe que este gozo sobrenatural, este ámbar cuyos destellos iridiscentes germinan desde parnasos imperecederos y recónditos, sólo me brindará un deleite efímero y tullido, un tenue resplandor de gloria que me recordará la amarga indolencia del tiempo, la caducidad del mundo y la oscuridad de la condición humana? ¿Cuándo cesará este clamor por un arte que evoque en su apogeo la dicha virginal del paraíso, si soy silencio, ignorancia, polvo, quimérico vacío...: sombrías ráfagas de muerte y lobrete?

Como minúsculas gotas de lo que antes yacía aletargado en noche y escarcha; como efluvios sutiles de un rocío matutino avivado en el amanecer de la morada de Dios; como líquidos abnegados que resbalaran milagrosamente desde ese cosmos insondable para regar y bruñir, con sus bálsamos y elixires, la sequedad de esta tierra inhóspita y desarbolada, patria en la que cunden el odio y el irremisible olvido, existen determinadas composiciones musicales que por sí solas justifican todo mi dolor. El universo necesita un contraste para resaltar la beatitud más diáfana, pero a veces intuyo una magnificencia indescriptible y unificadora que desborda la amplitud de la imaginación humana. Su pureza sella ese abismo profundo entre el bien más elevado y el horror más lacerante que se había encarnado en cada alma. La adusta fealdad propagada por muchas de nuestras acciones, junto a la monstruosidad ínsita a tanto sufrimiento diseminado sobre la inmensidad del mundo, nublan cualquier atisbo de lo divino, pues únicamente transmiten negatividad, terror infranqueable. Sin embargo, en ocasiones despunta la chispa de una hermosura tallada en forma de sabiduría y bondad. Su magia nos transporta a lo perfecto, primigenio e indiferenciado: a una armonía honda y luminosa, a cuya noble luz el universo se nos muestra como carente de fisuras, y se yergue ante nosotros con su más rico bordado, embellecido por finas y sedosas telas que todo lo encapsulan en su elegante plenitud. Yo sucumbo ante ella. Yo me entrego a su contemplación. Yo vivo para descubrir el rayo más frágil de este mensaje procedente de lo sempiterno, de esta misiva que encumbra mi alma y mi asombro hasta la más conmovedora exaltación poética. Yo he nacido para ser partícipe de ese hogar celeste desde cuya pudorosa claridad un Dios, que para mí equivale al sentimiento, al desgarrador sentimiento, al corazón sangrante que tan solo emana invisibles amores cristalinos, me acaricie con su docta y lírica mano. Voces interiores mascullan palabras tan puras como para insuflarme un apego sagrado hacia la vida...

Un fragmento del *Réquiem* de Mozart no cesa de subyugarme: el "*Recordare*". Su belleza es demasiado intensa, demasiado penetrante, demasiado amorosa. ¡Tanta profundidad musitada, tanto vigor evocativo, inspirador e íntegro...! El tronar de una cascada transparente se derrama delicadamente sobre mí, y me anega con su fulgor irreprochable y su frescura intacta. La escucho constantemente, y mi corazón tiembla cuando sus dicciones convergen en una resolución armónica, mesurada pero imbuida de

destellos sinuosos, esquivos y ambivalentes. El frío de mi espíritu se derrite ante las cálidas efusiones de esa hermosura insuperable que refleja sentimientos ineluctablemente contradictorios, emociones anfibológicas, perennes moradoras de tierras dispares cuya pujanza invade el alma que reflexiona sobre la irrevocabilidad de la muerte. Me infunde un temor de tintes sacros entreverado con una aceptación resignada. Sé que de la muerte brota también la brillante semilla de la existencia, del crecimiento, de esa transformación que, gracias a su poder, a su ingenio y a su imbatible despliegue de creatividad, enriquece el mundo y la totalidad de parcelas que trenzan la corona de la vida; pero con su advenimiento se desvanecen pasiones, amores e ilusiones... ¿No rubrica entonces la más flagrante injusticia cósmica?

¡Oh armonía que exhalan los compases dictados por un dios a un espíritu terrenal, hambriento de hermosura! Vuestras fluctuaciones vendan mis ojos, me deslumbran con una emanación tan desbordante de luz que eclipsa por completo la angostura de mis sentidos. De manera inescrutable, sus movimientos vibrátiles y elusivos desembocan en un océano saciado de paz y quietud, abastecido de sosiego, simplicidad y mansedumbre. *Ingemisco tamquam reus...* Como olas de belleza cuya tranquilidad, cuyo don insondable y concatenado halaga las escarpadas orillas de mi ser, venís a mí, sonidos revelados por criaturas angélicas. No os olvide nunca. Sólo por comprobar cómo vuestro primor y vuestra pulcritud transfiguran mis oídos y apaciguan mi mendicante soledad vale la pena existir. Sí, hemos nacido para degustar belleza, amor y sabiduría. Todo lo demás es falso, pues con su rayo indoblegable, la verdad señala la hermosura, el bien, la virtud, la amistad..., como metas que justifican el sufrimiento inherente a toda vida.

Acuden a mí las voces del coro de los peregrinos de *Tannhäuser*, obra maestra del inconmensurable genio musical de Wagner. Precisamente advertir lo eximio de su creación me impide entender cómo espíritus tan grandiosos han sido capaces de albergar un odio tan feroz e insanable hacia ciertas gentes, y en particular hacia los judíos. En cualquier caso, mis oídos se apasionan al escuchar “*Der Gnade Heil ist dem Büsser beschieden*”. Es una belleza tan pura que asesina el deseo. Nada más alto puede convertirse en objeto de una voluntad que ha inhalado las brisas líricas de este aire mesiánico. La muerte de toda aspiración estética, sepultada por la contemplación de una luz sagrada, propicia la resurrección del arte verdadero y la eclosión de una gracia divina: el amor que magnifica al hombre y lo redime de todo vestigio de oscuridad. Si ya hemos sido expuestos al perdón que nos concede lo sublime, sólo nos queda entregarnos a enaltecer el sentimiento a través del amor, de la eterna alianza del amor.

Aún no me he recuperado de la estremecedora hermosura que congrega el *Parsifal* de Wagner, en especial su música de Viernes Santo. Hace escasos días tuve el privilegio de asistir a su representación en Bayreuth, invitado por un amigo muniqués, amante de la ópera y de la música de Mahler, con quien meses antes había visto *Romeo y Julieta*, de Gounod, en la *Bayerische Staatsoper*; siempre ávido de entablar conversaciones filosóficas, su sed de conocimiento es infinita. Sin embargo, convaleciente todavía de semejante exposición a una estética que frisa con las evocaciones más perfectas y profundas al alcance del espíritu creador del hombre, hoy he sido expuesto a una hermosura tanto o más inescrutable y a una conmoción tanto o más inesperada: el *Elías* de Mendelssohn, oratorio que acabo de degustar en Colonia. Sé que si oso parangonar la música de Wagner con la de Mendelssohn para muchos habré pronunciado afirmaciones blasfematorias e incluso heréticas, lo suficientemente graves como para condenarme a una estruendosa lapidación filosófica, pero mi corazón no entiende de disputas enconadas entre escuelas artísticas y tendencias estéticas: como un niño cándido, alzado frente al vasto océano de la belleza, se abre a cualquier manifestación susceptible de englobarse dentro de la exigente categoría de la excelencia.

Mis oídos tan solo buscan placer, un deleite inextinguible que les permita percibir atisbos de luces inmortales en la caducidad que hiere el mundo, y debo reconocer que determinadas composiciones musicales me incitan a profesar fe en las doctrinas religiosas, también en las más disparatadas, porque un milagro inopinado acaece en el seno del sentimiento cuando nos ampara su cielo de arte y libertad. Mi dios quizás se llame belleza, y es probable que sus sumos sacerdotes lleven ceñidas las vestiduras de los mejores compositores y de los más insignes directores de orquesta, así como de todos aquellos poetas, científicos y pensadores que han conseguido traspasar la ardua barrera de las apariencias para descubrir el auténtico lenguaje de los anhelos humanos. Yo me arrodillo en sus reclinatorios y me postro frente a sus sagrarios; yo vierto libaciones perlas de lágrimas ante las estatuas de esos dioses desconocidos que, de tiempo en tiempo, adquieren el rostro de sublimes notas musicales cuya hermosura preludia una felicidad eterna. Y creo haber penetrado en los templos más gloriosos que ha construido el hombre, pues he velado noches enteras, transidas de una inspiración dolorosa y fecunda, sentado frente a un escritorio en el que se agolpaban libros estremecedores,

³³⁹ Extraído de *La belleza del conocimiento* (Siddharth Mehta, 2015).

cosecha de las manos de espíritus demasiado profundos, o a la escucha de melodías inmortales que me han hecho soñar con el vislumbre de un amor pleno.

A Felix Mendelssohn-Batholdy hemos de agradecerle su redescubrimiento de ese tesoro inmarcesible que contiene la música de Bach. No en vano, en 1829, con sólo veinte años de edad, dirigió en Berlín una famosa representación de *La Pasión según San Mateo*. Hasta entonces, esta proeza artística yacía sepultada en el olvido, y pocos fuera de Leipzig habían saboreado sus acordes angelicales. Pero también le debemos la forja de obras verdaderamente sublimes, merecedoras de ocupar un lugar destacado en el panteón incorpóreo que custodia los logros más conspicuos del espíritu humano. Este vástago de una distinguida familia judía, nieto del filósofo y pionero de la *Haskalá* Moisés Mendelssohn, sedujo a media Europa con una música que, aun aferrada a estilos tradicionales y quizás menos experimental, menos atrevida que la de un Listz o un Wagner, irradiaba la luz inconfundible que desprende toda creación auténticamente bella.

Mendelssohn compuso su *Elías* para el festival de Birmingham de 1846. Algunos fragmentos transmiten una dulzura infinita. Aún me atrapa la súplica de un profeta agonizante que implora la ayuda de Dios frente a los sortilegios maquinados por los sacerdotes de Baal, o la piedad y el exquisito refinamiento de ese pasaje para dueto y coro titulado "*Herr, höre unser Gebet*", "Escucha, Señor, nuestra oración". ¿Cómo no llorar cuando labios exánimes y honrados claman por un amor imperecedero que los rescate de su angustia? ¿Cómo no condescender a un prodigio cuya fragancia nos baña de lágrimas cuando sufrimos la dolorosa carencia de sentido que aflige el corazón humano? También resuenan en mí los ecos de un cuarteto doble: "*Denn er hat seinen Engeln befohlen*". Un ángel, solícito a las órdenes de lo eterno y jamás marchito, extiende sus alas trémulas sobre el profundo azul del cielo y posa su plumaje sobre la atribulada faz de la Tierra: es el heraldo de la belleza, Hermes del ímpetu humano por encender esa luz que la vastedad del mundo no le brinda. Es la música del verdadero sentimiento de paz, de una tranquila alegría. Benditos los mansos, los sencillos, los elegidos del Señor, hacia quienes Dios manifiesta una preferencia santa. No os inquietéis: la holgura de su rectitud os alcanzará, y redimirá vuestra tristeza.

¡Qué emotivo el coro seráfico que proclama "*Wohl dem, der denn Herr fürchtet*", "bienaventurado aquél que teme al Señor"! Sacro temor de Dios, devota simplicidad, hijas de la rectitud, espíritus que no se arredran ante los poderes de este mundo, sino que depositan su confianza y su fe ciega en la majestad de los valores eternos y de la justicia invisible; pero no en reglas irrevocablemente rígidas y despojadas de la lacrimosa savia de la vida, como las que gobiernan esa esfera imperturbable, ese éter flotante en su frío equilibrio perpetuo por cuya gélida perfección suspirara Antígona, sino en un amor quizás imposible, mas dotado de una calidez hondamente humana: un amor que entraña carne, flaqueza y compasión... Sí, es demasiado pujante vuestra bondad como para que las alturas la desdeñen. Una mano colmada de clemencia ha de acariciar vuestro dolor y emanciparos de las ardorosas inquietudes que hoy os esclavizan. Ya se aproxima la aurora; ya se desviste el crepúsculo de su oscura túnica; ya amanece un nuevo día, y se entierran los momentos de infelicidad y amargura que os han atormentado con su dureza.

Sí, sí te oye, Elías. No te asustes. Ya llega tu salvación. Vuelca tus ojos hacia las montañas, y admira con qué suavidad se desliza la brisa recóndita e impávida de una magnanimidad eterna. Baal, lo extraño, lo impuro, la adoración sacrílega de potestades lóbregas e inclementes, ha sido derrotado. De nada le ha valido perpetrar sus ceremoniosas artes de hechicería, pues ningún embrujo emula la magia sincera de la inocencia y del amor. Que no te abrume tu debilidad ante la aparente fortaleza de tus

enemigos: tú portas un alma inmaculada, cuyos rayos hialinos y castos concitan el favor de las alturas. Tu luz es virginal. Tu llanto es honesto. Tu corazón es diáfano. Tu recogimiento es delicado y tu soledad desgarrada asume el dolor ajeno. Tu impotencia destella una hermosura tonificadora. Lo inmortal te será propicio. Tú gozas de la benevolencia del Señor del universo, de Aquél que lleva la cuenta de cada cabello de nuestra cabeza y de cada sombría preocupación que desasosiega los lirios del campo. Has enternecido su espíritu inagotable al declamar estas palabras redentoras: "*Herr, Gott Abrahams...*". Has invocado la memoria de tus padres, has remontado tu pensamiento a las fuentes de la vida, has rendido honor a un pasado, ínclito o caduco, que nos confraterniza, has penetrado en el misterio del tiempo, y tu corazón misericordioso se ha solidarizado con el sufrimiento y la fe de quienes nos antecedieron en la insondable epopeya de la existencia. Como Pascal, no te deslumbran deprecaciones grandilocuentes entonadas a deidades augustas, incognoscibles y severas, porque elevas tu agonía al sencillo Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, pastores expatriados en busca de su hogar verdadero, firmes creyentes en la promesa inaudita de una descendencia mayor que las miríadas de estrellas arracimadas que nos observan desde inabarcables lejanías. No te diriges al dios de los filósofos, a la deidad idolatrada por los sabios, a la perenne armonía matemática que permea el universo, a la inteligibilidad de un cosmos vasto e impertérito, a la exaltación de los astros y de todo fervor derramado en noches ascéticas, sino a un Dios vivo que habita en el corazón, a un Dios que ama y se compadece, a un Dios que abandona su inveterada infinitud para cubrir con su mirada la errátil historia: a un Dios que estrecha en sus brazos a las almas humildes y destrona a las soberbias, a las que despide vacías... Y Mendelssohn culmina su oratorio con un trío de ángeles que escande luz, serenidad y alegría. Cabe esperanza en este mundo, en esta historia suspendida sobre estelas de soledad e intransitables senderos de injusticia.

Qué don, qué imborrable jornada... Colonia me ha concedido un espectáculo único, trenzado de religiosidad y de inigualable densidad estética. Mientras escuchaba atentamente las distintas partes de *Elías*, saciadas de esa hermosura concatenada y unánime que palpita en otras grandes creaciones espirituales de Mendelssohn, una voz sigilosa y primordial se esmeraba en proferir, desde esa constelación íntima que fulgura en la inasible interioridad del hombre, cánticos de alabanza a Dios. Por breves instantes recuperé toda la fe perdida, todas las esperanzas truncadas en el seno de mi corazón, y me deshice del escepticismo adquirido en horas eremíticas de estudio y búsqueda voluntariosa. Por un momento soñé con el cielo, y prorrumpieron mis labios temblorosos en ese éxtasis que seguramente coronen los místicos: "Santo, santo, santo..."

En Mendelssohn contemplo vívida pureza, la expresión de un sentimiento íntegro y pudoroso. No cesaré de venerar su magistral *Elías*, cuya piedad quizás fecunde los adormecidos atisbos de religiosidad que aún laten en mí, ansiosos de un bálsamo que los fertilice.

HEGEL Y EL ARTE³⁴⁰

La obra filosófica de G.W.F. Hegel (1770-1831) no se puede entender sin su intento de comprensión unitaria de todos los fenómenos del mundo de la naturaleza y del espíritu. La síntesis hegeliana es, de esta manera, uno de los intentos más extraordinarios que ha conocido el pensamiento occidental por unificar la diversidad en un marco conceptual común.

La Ilustración había transformado decisivamente el panorama intelectual europeo. La educación que Hegel recibió primero en la facultad de teología de Tübingen (donde trabó amistad con Hölderlin y el precoz Schelling) y más tarde en Berna y Frankfurt am Main, se caracterizaba por la preponderancia de la obra de I. Kant, que había inaugurado una etapa de cuestionamiento crítico en la filosofía occidental sobre el alcance y los límites de la razón humana.

Durante su estancia en Jena, Hegel tuvo la oportunidad de conocer a los principales representantes del movimiento romántico, que por entonces despuntaba en Alemania, con nombres tan relevantes como los de los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck, Fichte o Schiller, todos ellos claves en el desarrollo de la filosofía clásica alemana y, en lo que nos concierne, en la sistematización de la estética romántica.

En uno de sus trabajos tempranos, *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), Hegel había definido la filosofía de Fichte como la afirmación de la supremacía del “ego” sobre la naturaleza. La naturaleza, de hecho, es definida en el sistema fichteano como el no-yo, como la negación del yo que es necesaria para que el yo culmine su auto-conocimiento. Por el contrario, Hegel piensa que la filosofía de Schelling ha intentado reconciliar el “ego” con la naturaleza en lugar de sostener una subordinación ontológica.

La obra de Hegel consistirá, precisamente, en una tentativa de reconciliación entre la naturaleza y el espíritu aún más ambiciosa (y a la larga más exitosa e influyente) que la del *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling. Tal síntesis se fundamentará en la descripción de las etapas que el espíritu atraviesa en su evolución, incesante pero también traumática, hasta lograr reencontrarse consigo mismo, tal y como aparece formulada en la *Fenomenología del espíritu* (1807). En 1817, Hegel publicará su monumental *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el que une armónicamente sus trabajos previos sobre ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, dando como resultado el que quizás sea la tentativa “más atrevida y ciertamente fructífera llevada a cabo por cualquier pensador desde Plotino para sistematizar el pensamiento de toda una civilización”³⁴¹.

El interés de Hegel por la filosofía es un interés verdaderamente universal. Ningún área tradicionalmente incluida dentro de la reflexión filosófica escapa a su poder sintético. En lo que respecta a la estética, Hegel es sin duda uno de los pensadores más relevantes. Sus *Vorlesungen über die Ästhetik*, compiladas y editadas por H.G. Hotho tomando como

³⁴⁰ Extraído de “Hacia una definición hegeliana del arte”, *Thémata* 44 (2011), 126-146.

³⁴¹ H. Paolucci, *Hegel: On the Arts. Selections from G.W.F. Hegel's "Aesthetics or Philosophy of fine Arts"*, abridged and translated with an introduction by H. Paolucci, Smyrna, DE, 1977, ix.

referencia las clases dictadas por Hegel en la Universidad de Berlín, constituyen una buena prueba no sólo de la hondura filosófica de Hegel en su tratamiento de los principales conceptos de la estética (lo bello, el arte...), sino que dejan traducir un asombroso conocimiento de la historia del arte en sus diversas formas y mediaciones culturales. A diferencia de Kant, quien indudablemente elaboró una poderosa filosofía de la estética, pero de cuyos escritos difícilmente se deducirá un amor apasionado por las artes, en el caso de Hegel puede percibirse cómo nuestro autor irradiaba un auténtico entusiasmo por el arte. Hegel, de hecho, y al contrario que Kant, había recorrido las grandes capitales europeas, visitando sus museos más célebres. Consta que en 1822 viajó a los Países Bajos, en 1824 a Viena y en 1827 a París, y parece ser que Hegel asistía con frecuencia a la ópera. Causó en él un impacto duradero la audición de la *Pasión según San Mateo* de Johann Sebastian Bach, producida por Mendelssohn tras décadas de olvido de la obra del genial compositor alemán.

La estética de Hegel analiza el arte no como una manifestación aislada de la creatividad humana, sino como un momento culminante en la evolución del espíritu. La tríada de lo bello, lo bueno y lo verdadero, en la que resuenan los trascendentales de la filosofía escolástica, es en Hegel la tríada del arte, la religión y la filosofía como determinaciones supremas del espíritu. En el arte, el espíritu inicia el reencuentro definitivo consigo mismo como espíritu absoluto, reencuentro que culmina definitivamente en la filosofía, donde el espíritu absoluto es *noeses noeseos*, el “pensamiento que se piensa a sí mismo” en el supremo acto de pensar, concepto formulado por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* y que Hegel incluirá como colofón de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

La esencia del arte es la belleza, la esencia de la religión es la bondad (subyace aquí la reducción de la religión a ética que había llevado a cabo Kant en su *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) y la esencia de la filosofía es la verdad. Estos tres momentos representan las etapas culminantes de la evolución del espíritu, que tras el largo y no poco traumático proceso de auto-alienación, de salida de su ensimismamiento inicial, atravesando los distintos estadios del mundo de la objetividad natural y de la historia, vuelve a sí como espíritu absoluto, como espíritu que asume y supera (en la *Aufhebung*) la subjetividad y la objetividad, lo infinito y lo finito.

La principal diferencia que existe entre la aproximación hegeliana a la estética y el acercamiento que se había venido dando con la Ilustración reside en la importancia del elemento histórico. La racionalidad ilustrada se caracterizaba por una pugna con lo histórico. La devaluación de la historia ha sido una constante en el pensamiento racionalista. Ya Descartes negaba el carácter científico de la historia al considerar que sobre hechos particulares no podían establecerse principios o reflexiones generales, que es la base de la ciencia³⁴², que mediante deducciones diesen lugar a afirmaciones específicas, y siglos antes Aristóteles había establecido que del pasado no cabía ciencia³⁴³.

La Ilustración, aunque privilegiase la dimensión científico-técnica de la razón humana en comparación con la filosofía continental del siglo XVII, también dio muestras de un gran anti-historicismo. El ansia de romper con la tradición anterior, cambio éste impulsado por las luces que proceden exclusivamente de la razón humana y no de

³⁴² Cf. F. Copleston, *History of Philosophy : From Descartes to Leibniz*, Westminster, 1959, 90ss.

³⁴³ Afirmación recogida en la *Poética* 9, 1451b 3ss.

prejuicios o de creencias históricamente aceptadas, motivó que la historia no fuese apreciada en su justa medida, y que el ideal de conocimiento cierto y universal se reservase para las matemáticas y las ciencias experimentales. La *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant es un buen ejemplo de ello. Difícilmente encontraremos en esta obra monumental del pensamiento ilustrado una alusión a la relevancia del entendimiento histórico de la racionalidad humana y de las creaciones humanas (el arte, la ciencia, la técnica...). Lo que se buscaba era un modo de conocimiento, ejemplificado fundamentalmente por las disciplinas científicas y matemáticas, que permitiesen al ser humano llegar a verdades ciertas y universales que pudiesen verificarse y hacerse evidentes para todos. La historia, por el contrario, parecía sujeta a disputas sin fin e incapaz de proporcionar certezas universales.

Todo cambiará en el siglo XIX. Con el advenimiento de la conciencia histórica, que empieza en los epígonos de la Ilustración y que se despliega con inusitada fuerza durante el romanticismo, la crítica del esquema de racionalidad de la Ilustración dará paso a una racionalidad esencialmente histórica. El ser humano se comprenderá así mismo no como un sujeto que piensa (el *ich denke* kantiano), sino como un sujeto que piensa y actúa en la historia. La filosofía de Hegel constituye quizás el intento más atrevido, y al mismo tiempo poderoso e influyente, de integrar la historia en un sistema coherente, universal y certero de racionalidad humana que hemos conocido en el mundo occidental. Por primera vez (aunque podríamos identificar precedentes notables en la obra de G.B. Vico) la historia no se concibe como un apéndice de la síntesis racional que elabora la filosofía, sino como una de sus partes integrantes.

El giro histórico protagonizado por Hegel se traducirá, en el caso de la estética, en una justa apreciación de la historia del arte. La historia del arte no recibió la suficiente atención en la Ilustración, más preocupada por establecer cánones de belleza y armonía con base en la racionalidad (una racionalidad que, en el fondo, se inspiraba en las matemáticas) que por examinar la evolución de las ideas artísticas a lo largo de los siglos y en las distintas culturas. En el romanticismo, sin embargo, la historia será contemplada como una fuerza de desarrollo vital.

La transformación operada por el romanticismo en la estética se deja ver también en la ruptura con la imitación como esencia del arte. Si para los ilustrados la belleza artística sólo podía hallarse en la imitación de las formas naturales, en una imitación que reflejase sus armoniosas proporciones y su regularidad, el romanticismo no examinará el arte desde la óptica de la imitación, sino desde la perspectiva de la subjetividad humana que ansía expresarse en la obra artística.

La estética hegeliana, por su parte, al no centrarse en la imitación racionalista de la naturaleza, supone también una decisiva apertura en la extensión del concepto de lo artístico, que a partir de este momento estará en condiciones de abarcar otras culturas y de abrirse a otras visiones del arte que, por no amoldarse a los criterios de la Ilustración, se habían quedado al margen de la reflexión filosófica. Es mérito de Hegel haber reconocido lo artístico más allá de las fronteras que la estricta racionalidad occidental había impuesto a lo artístico. La superación de ese límite, el vencimiento de la barrera levantada por la afirmación de la imitación como modelo de belleza en exclusiva, obligará a la estética hegeliana y post-hegeliana a identificar el arte y su auténtico valor con la expresión de la subjetividad.

Así, y en palabras de Hegel, “una vez que está claro que el verdadero contenido de todo genuino arte debe ser necesariamente ideal, no naturalista, es posible establecer comparaciones, al menos en términos de contenido, entre las obras maestras del arte griego y las de los pueblos que nunca pretendieron tanto como obtener su inspiración artística de la naturaleza, sino que más bien buscaron representar en el arte una presencia ideal del espíritu en el universo, experimentada como sobrenatural y divina”³⁴⁴.

La frase de Hegel es suficientemente elocuente: la estética de la Ilustración, al focalizarse únicamente en la imitación de la naturaleza como fuente de la belleza artística, no fue capaz de percibir el valor de las manifestaciones artísticas de otras culturas y pueblos del globo que no sintieron esa necesidad de imitar la naturaleza para expresar la belleza. La imitación, en la línea de los cánones artísticos legados por el mundo clásico, Grecia y Roma, y que volvió a conocer un nuevo apogeo con el Renacimiento y finalmente con el neoclasicismo en el siglo XVIII, no es la única fuente de belleza artística. Otras culturas, en lugar de mirar a la naturaleza, encontraron en la interioridad humana su inspiración. No querían representar la naturaleza, sino representar al mismo espíritu humano, tal y como se había “encarnado” en sus respectivas culturas.

Hegel comienza su exposición sobre estética proponiendo una definición de la belleza artística: “la belleza artística, más que la belleza natural, es el objeto de la estética, que puede ser llamada más propiamente la filosofía de las bellas artes”³⁴⁵.

En este párrafo, Hegel reafirma su convicción de que la belleza artística no puede reducirse a una mera imitación de la belleza natural. La rebasa necesaria y constitutivamente. Al sostener esta superioridad de la belleza artística sobre la belleza natural “queremos decir que la belleza del arte pertenece a la mente y que sólo la mente es capaz de la verdad”³⁴⁶. La belleza responde al juicio de la mente. Es la mente la que encuentra belleza en las creaciones ideadas y ejecutadas por el hombre, porque sólo la mente descubre la verdad. Por verdad Hegel no entiende una verdad matemática o científica, sino una verdad que brota de la subjetividad humana: la verdad de cómo se concibe a sí mismo el ser humano en sus manifestaciones artísticas, por lo que “para ser auténticamente bello, algo tiene que tener un elemento de mente y ser el producto de la mente”³⁴⁷.

En el esquema hegeliano de la evolución de la idea, ésta se presenta en primer lugar como idea en sí, objeto de estudio de la ciencia de la lógica. Seguidamente, la idea sale de sí, se aliena, se extraña, y se despliega en el mundo de la objetividad: es la idea fuera-de-sí, la idea objetiva, campo de estudio de la filosofía de la naturaleza. Y en el momento final de la evolución de la idea, ésta vuelve a sí asumiendo la idea en sí y la idea fuera-de-sí. La idea es ahora espíritu, pertenece al mundo de la interioridad y de las creaciones humanas, espíritu primero subjetivo (en la psicología, en el estudio de la subjetividad humana), luego objetivo (en la historia, en el derecho, en las instituciones sociales y políticas...) y finalmente absoluto en el arte, la religión y la filosofía.

La naturaleza responde a la auto-alienación de la idea, que necesita salir de sí para reconocerse. El arte, por el contrario, es una etapa culminante de la evolución de la idea,

³⁴⁴ *Op. cit.* xviii.

³⁴⁵ *Op. cit.* 1.

³⁴⁶ *Op. cit.* 2.

³⁴⁷ *Ibid.*

en la que la idea es ya espíritu y se identifica con las creaciones más elevadas del ser humano. Por ello, en el arte la belleza es resultado de la actividad de la mente. No es una belleza objetiva o espontánea, sino una belleza buscada e ideada por la mente, y la belleza que percibimos en la naturaleza es un reflejo de la belleza de la mente, que se encuentra a sí misma expresada en las formas naturales.

En su condición de producciones de la actividad mental, las obras de arte son para Hegel espirituales. Ya hemos podido ver cómo en Hegel la idea se convierte en espíritu cuando inicia el proceso de retorno después de haberse alienado como idea objetiva, y que ese espíritu coincide fundamentalmente con la esfera de lo humano. La creación artística es tan propia de la mente como lo es el pensamiento, por lo que “cuando la mente examina el arte a la luz de consideraciones científicas, de hecho se limita a satisfacer su necesidad más íntima”³⁴⁸. La mente necesita expresar su subjetividad como arte. Lo necesita porque constituye un momento inexorable en la dinámica del espíritu.

Como consecuencia de este planteamiento, puede decirse que al filósofo le interesa el arte como necesidad absoluta del ser humano. No le interesa el arte como una necesidad puramente contingente del hombre, sino que “la necesidad humana de arte, no menos que su necesidad de religión y de filosofía, tiene su raíz en su capacidad de reflejarse a sí mismo en el pensamiento”³⁴⁹. El arte, la religión y la filosofía, lo hemos reiterado, no surgen por casualidad en la historia de la humanidad. Surgen como resultado necesario de la evolución del espíritu. En ellos, el espíritu es espíritu absoluto, espíritu en el que la idea ha logrado vencer su ensimismamiento inicial (la idea como lógica) con su alienación, su salir fuera de sí y extrañarse en el mundo de las entidades objetivas (la naturaleza) desprovistas de racionalidad, reencontrándose a sí misma como mente que asume lo subjetivo y lo objetivo y, sin aniquilarlos, los supera. Esa integración entre la idea y la materia se efectúa primero en el mundo de la interioridad humana, en la psicología, seguidamente en la historia y en las estructuras sociales, políticas y económicas que el ser humano ha diseñado a través de los siglos, y finalmente en el arte, la religión y la filosofía como momentos, como determinaciones supremas a las que el espíritu se ve sujeto antes de ser espíritu verdaderamente absoluto.

La dinámica del espíritu conduce necesariamente al arte. El hombre no puede vivir sin arte, como no puede vivir sin religión o sin filosofía, razona Hegel, lo que se debe no a una exigencia que el ser humano se imponga a sí mismo, sino a una exigencia del absoluto. El absoluto necesita del arte, de la religión y finalmente de la filosofía para completar el proceso universal que le guía hacia su constitución definitiva en espíritu absoluto.

Para Hegel, la aproximación empírica al arte es indispensable, pero debe partir de consideraciones históricas. No basta con estudiar la obra artística en su materialidad de forma aislada, como una entidad descontextualizada del momento histórico en que se ha realizado. Pero tampoco es posible estudiar el arte con un entendimiento puramente abstracto y teórico de la idea de belleza en sí, al modo de Platón. La verdadera finalidad de la estética debe consistir, precisamente, en combinar la universalidad metafísica atribuible a la idea de belleza en sí, y lo genuinamente particular de la obra artística concreta que expresa a su manera y con sus particularidades la idea de belleza en sí.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Op. cit.* 3.

El hombre es una conciencia pensante. No es un ser inmediato y singular, como las demás criaturas que habitan en el mundo, sino que en virtud de la actividad de su mente se “reduplica”, y existe para sí porque se piensa a sí mismo. Y esta reduplicación la lleva a cabo teórica y prácticamente. El ser humano se piensa a sí mismo en la filosofía o en la disquisición teórica sobre quién es, qué puede conocer, qué puede hacer o qué le está permitido esperar (refiriéndonos a los grandes interrogantes propuestos por Kant), pero también se piensa a sí mismo en la práctica, por ejemplo al dar nueva forma a las cosas externas. La transformación de la humanidad se inscribe dentro de la actividad más específica y propia del ser humano: la constitución de mundos.

El hombre no se limita a vivir y actuar en el mundo que la naturaleza (entendiendo por naturaleza no una entidad estática, sino la naturaleza en evolución, la naturaleza que de acuerdo con las leyes de la evolución ha ido determinando el modo en que se configura la vida) le impone, el mundo con el que se encuentra con independencia de su acción. El hombre crea mundos, constituye mundos en los que se refleja a sí mismo. Con esos mundos, el hombre es capaz de humanizar lo no-humano: la naturaleza, el espacio, el tiempo. La constitución de mundos en la historia es una etapa necesaria de la evolución del espíritu. En la actividad humana el espíritu ya no se encuentra alienado, extrañado en la esfera de las formas objetivas de la naturaleza. En la actividad humana, el espíritu retoma la iniciativa y vuelve a sí, subjetivizando, humanizando el mundo que le rodea.

La antropología y las ciencias sociales han expresado esta idea diciendo que en el ser humano la naturaleza se convierte en cultura. Todo es cultural en el hombre, porque todo está mediado por su actividad reflexiva. Toda actividad humana, incluso las aparentemente más básicas y coincidentes con las necesidades fisiológicas que también hallamos en el reino animal, atraviesan una mediación cultural. La alimentación es cultura en el hombre, y no mera satisfacción de un instinto natural. De hecho, un observador privilegiado de lo humano como Sigmund Freud definirá cultura como “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales”³⁵⁰. Esta definición, sumamente sucinta, le sirve a Freud para caracterizar como cultural todo aquello que no se puede explicar en términos puramente zoológicos. En otras palabras, cultura sería en el ser humano lo que le distingue del resto de los animales.

Y la cultura ha tomado dos direcciones fundamentales. La primera hace referencia al intento de dominio de la naturaleza que ha protagonizado la especie humana. Mediante la cultura, y sobre todo a través de la ciencia y de la técnica, el ser humano logra dominar la naturaleza. Fuerzas otrora incontrolables que escapaban a su poder, pasan a ser comprendidas y doblegadas. Y, por otra parte, la cultura manifiesta una segunda dirección: la de gestar organizaciones para regular las relaciones humanas.

En la filosofía de Hegel, la cultura se manifiesta ciertamente en el dominio de la naturaleza y en la edificación de un mundo social, que son en realidad aspectos convergentes de una misma actividad humanizadora que proyecta la mente humana en lo que le es externo (la naturaleza, los otros...). Pero en último término, la cultura alcanza lo absoluto, la determinación suprema e insuperable que puede experimentar el espíritu, cuando se expresa en el arte, en la religión y en la filosofía.

³⁵⁰ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, Madrid, 1984, 214.

En el caso del arte, “al poner el sello de su ser interior sobre las cosas, confiriéndoles sus propias características”³⁵¹, el hombre se reduplica a sí mismo, se piensa a sí mismo, y en este poder de reflexionar sobre su propio ser y de concebirse continuamente radica su libertad espiritual.

Si en toda actividad humana se manifiesta esta capacidad de reduplicación, esta conciencia que le permite al hombre pensarse y a sí mismo y transformar la realidad exterior a él desde su idea y el poder de su mente, ¿dónde reside la especificidad del arte? El arte se distingue de otras realizaciones humanas, ante todo, en que está hecho para la aprehensión sensible del hombre, de tal manera que en última instancia se dirija a su mente, “para así encontrar una satisfacción espiritual en ello”³⁵².

El arte está concebido para ser contemplado con los sentidos, la religión para ser vivida con el corazón, y la filosofía para ser pensada. Estas tres actividades supremas del espíritu responden a la belleza, la bondad y la verdad, las tres ideas supremas del espíritu: lo estético, lo ético y lo noético. “Las formas sensibles y los sonidos del arte se nos presentan no para levantar o satisfacer el deseo sino para suscitar una respuesta y un eco en todas las profundidades de la mente”³⁵³.

Es interesante notar que la grandeza del arte no consiste en la realización material de una obra bella. La grandeza del arte consiste en que esa realización material sea capaz de suscitar una respuesta, un eco en la conciencia. La obra artística tiene que apelar a la interioridad humana. En ella, el hombre ha querido reflejar su idea de belleza y espera reencontrarse consigo mismo, quiere reconocerse como creador. El arte no es ornamento o decoro, sino pensamiento de lo bello. El arte no es sólo exterioridad, sino exterioridad destinada a apelar a la interioridad.

“Así, lo sensible puede espiritualizarse en nosotros porque en el arte es lo espiritual lo que aparece en forma sensible”, y “esto es lo que constituye genuinamente la imaginación productiva artística, la fantasía”³⁵⁴. La obra sensible sólo es verdadero arte si existe como fruto de una auténtica actividad productiva del espíritu, de manera que lo espiritual y lo sensible se unan como una síntesis indivisible, superando toda dialéctica, toda contradicción entre sensibilidad y espíritu. La fantasía artística es así el espíritu en cuanto creador, que ejecuta las ideas de la mente, haciendo que el arte en realidad surja de lo más profundo de la conciencia. “Cuando esa fantasía es verdaderamente artística, es la imaginación de una gran mente y de un gran corazón quien toma y crea las ideas y las formas de tal modo que exhiban los más profundos y universales intereses humanos en representaciones sensibles completamente formadas”³⁵⁵.

Y, continúa Hegel, el arte no puede limitarse a ser una imitación de la naturaleza. La mera copia de lo existente es superflua, porque no añade nada a lo existente. En todo caso corre el riesgo de desvirtualizarlo. La más genuina actividad humana no es la imitación, sino la creación. La imitación es una parodia de la vida auténtica, pero no consigue vivificar, dar lugar a nueva vida. Lógicamente, el arte presenta formas naturales,

³⁵¹ Paolucci, *op. cit.* 4.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

pero “lo que el mundo natural ofrece no puede convertirse en regla para el arte, y mucho menos puede ser su finalidad la mera imitación de la apariencia externa como externa”³⁵⁶.

¿Cuál debe ser, así pues, el contenido propio del arte? ¿Un contenido de carácter didáctico? ¿Debe ponerse el arte al servicio de la enseñanza, al igual que las vidrieras y los pórticos de las catedrales medievales respondían al deseo de transmitir los contenidos de la fe cristiana a quienes no podían leer? Si el arte se redujese a didáctica, lo sensible en el arte sería sólo el medio para alcanzar dicha finalidad, la de enseñar, siendo imposible percibir la fuerza de la contradicción entre lo espiritual y lo sensible.

Para Hegel, la grandeza y el poder del arte no residen en la pacífica expresión de la idea en la forma material. La grandeza y el poder del arte, la fuerza que es capaz de suscitar en el espíritu, radica en que es capaz de expresar esa contradicción entre la materia y la idea, contradicción que clama por una síntesis superadora y reconciliadora. La realidad no es pacífica, sino dialéctica. La belleza no puede surgir de la paz armoniosa entre los contrarios, sino de su pugna en busca de una síntesis superadora e integradora que dé lugar a un mundo nuevo en el seno de la subjetividad humana y de la historia.

Tomar conciencia de la contradicción es abrir las puertas de la contemplación de la belleza, del bien y de la verdad. Sólo cuando el espíritu ha adquirido esa conciencia es capaz de tomar las riendas de la historia y de iniciar la reconciliación definitiva entre todas las contradicciones de la mente, la historia y el mundo. Sólo entonces el espíritu es espíritu absoluto, y “cuando la experiencia cultural de toda una era se hunde en esta contradicción, es tarea del filósofo mostrar que ningún término posee la verdad en sí mismo, que cada uno es parcial y se auto-disuelve, que la verdad se encuentra en la conciliación y en la mediación de los dos, y que semejante mediación o reconciliación en realidad se ha realizado ya y siempre se auto-realiza”³⁵⁷.

La tarea del filósofo es la de ser portavoz de la dinámica del espíritu, mostrando que la verdad no puede hallarse nunca en la parcialidad, en el compromiso con uno de los dos polos de la relación dialéctica. La verdad no puede encontrarse en la aceptación pacífica de la contradicción o en privilegiar la tesis o la antítesis. La verdad sólo puede concebirse como una totalidad que integra y al mismo tiempo supera la tesis y la antítesis. La verdad es de hecho la síntesis que unifica sin anular. Cuando en una civilización las contradicciones se hacen patentes, nada más lejos de la labor del filósofo, de la labor de quien tiene encomendada la tarea de buscar y expresar la verdad, que inclinarse por uno de los términos de la contradicción. El filósofo debe ser heraldo de la necesidad de una síntesis nueva, de un mundo nuevo que reconcilie los opuestos: “lo sensible y lo espiritual que luchan como opuestos en el entendimiento común se revelan como reconciliados en la verdad expresada en el arte”³⁵⁸.

He aquí la naturaleza del arte: el arte expresa la verdad, porque es capaz de reconciliar lo sensible y lo espiritual (que procede de la actividad de la mente), superando la contradicción. Y sólo en esa superación se puede manifestar la verdad, porque en esa superación se trasciende la parcialidad de lo sensible o de lo espiritual. Lo sensible por sí solo no brota de la interioridad de la conciencia humana. Olvida el mundo de la subjetividad, el mundo del espíritu. Lo espiritual, por sí solo, permanece como idealidad

³⁵⁶ *Op. cit.* 5.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

abstracta y ensimismada si no sale al exterior y conquista el mundo de las formas físicas. La verdad reside en lo espiritual que se apropia de lo sensible, lo asume y humaniza.

El propósito del arte es, por tanto, el de revelar la verdad, el desenvolvimiento de la verdad. La verdad se descubre al ser humano en su dimensión estética en el arte, porque con el arte se ha reconciliado la oposición entre lo espiritual y lo sensible. La reconciliación suprema sólo se da en la filosofía, cuando el espíritu se ha convertido en espíritu verdaderamente absoluto, pero se anticipa en el arte y en la religión como determinaciones necesariamente previas. Podemos notar la estrecha afinidad que existe entre la noción hegeliana de revelación de la verdad y la *aletheia* griega, tal y como la entiende Heidegger en su lectura etimológica del término: *a-letheia*, “apertura”, “desvelamiento”, el estado en el que un cierto objeto se muestra como evidente y clara y distintamente perceptible para el sujeto.

POESÍA

CANTO A LO DESCONOCIDO³⁵⁹

Tú que escrutas los confines más recónditos
me has revelado un secreto;
allí donde se concitan todas las verdades,
allí donde lo que se siembra
desde humildes orígenes
crece hasta conquistar el mundo,
allí donde nace todo fulgor posible,
habita la respuesta a mis preguntas.

Ya cae la noche,
ya se transforma la luz
en nueva claridad escondida,
latente,
adormecida en lechos invisibles,
y mi alma sueña con acariciar
esta nueva prueba del cosmos,
esta incesante lucha por ampliar
las fronteras de lo dado.

Nostalgia siento por el día,
por el alto sol de una mañana pura,
de un mediodía límpido y rebosante,
pero ahora se embriagan mis sentidos
al contemplar cómo la luz persiste,
indómita,
a través de espacios y tiempos,
extendiendo la faz de toda idea.

Ahora que se retira el crepúsculo

³⁵⁹ Incluido en el poemario *Canto a lo desconocido* (*Ars Poetica*, 2017).

me siento libre,
libre de decirlo todo
y pensarlo todo;
mi amada luz a veces me ciega,
y la temida oscuridad
me obliga a concebirlo todo
como un paréntesis entre sueños inéditos.

Ve,
ve luz que alumbras en el día
las ilusiones del mundo,
los reinos de los hombres
y las silentes moradas del espíritu;
ve,
porque has de bendecir otras regiones
con el manso reguero de tus rayos,
que anhelan difundir la savia de una fuerza,
suave y creadora;
regresará tu resplandor,
pues la luz hizo el universo
y el universo nada sería
sin una luz que contiene
toda su esencia,
todo su misterio,
todo su ímpetu sobrecogedor
en las sublimes profundidades
donde todo se funde en el crisol último.

Es allí donde claman mis voces más íntimas,
porque sólo allí encontrarían
el santo grial que siempre han buscado,
la palabra que todo lo acogería
en su seno anchuroso, infinito, inasible.

No ceses de recorrer los mundos
que enhebran el universo;
criaturas desconocidas suspiran por ti,
amada mía sin rostro ni nombre verdadero,
luz adorada que llenas los cielos
con tu generosidad y tu audacia.

Imaginación sagrada,
hija de lo indecible
que proyectas la razón hacia lo nuevo:
crea en mí un corazón atento
para recibir todo lo que le otorgues
desde el púlpito de tus dones.

Pues es en la noche donde despiertan
anhelos aletargados,
aspiraciones mutiladas,
sinfonías perdidas,
miradas que yacían ocultas
en las grutas del miedo,
y ahora irrumpen
en la viveza de un mundo
saciado de otra luz,
de la luz de lo indecible,
que eleva sus alas a un cielo
de holgura infinita.

Qué extrañas nupcias selló
este santo matrimonio
entre el día y la noche,
porque es pasión lo que exhala
el eterno vínculo indescifrable
entre lo visible y lo invisible,
entre el pasado y un futuro abierto

a las posibilidades inescrutables
que hoy no existen.

Todo conduce a todo
en esta vía inagotable
hacia el mañana,
en este interminable discurrir
del tiempo por su senda,
por su camino de fervor,
flanqueado por hogueras insondables.

Lejano parecía el firmamento,
con su brillo místico,
como si los coros celestiales
enmudecieran ante la pasión de una noche
exaltada por poemas silentes,
pero hoy atrapa mi alma
toda su fuerza escondida,
un celo que devora mi entusiasmo
ante la recóndita noche,
teselada de astros y enigmas.

Adiós, razón,
deja que me entregue al sentimiento
por unas pocas horas,
minutos infalibles del espíritu,
pues luego volveré a consagrarme
a tu servicio.

También te amo,
pero ahora debo penetrar
en los dominios de Minerva,
de una sabiduría verdadera
que hermane imaginación y lógica,

pontífice eterno entre el hombre y el deseo.

Es el sentimiento el que llama
a las puertas de mi espíritu,
y me revela la sabiduría
de mundos fenecidos
y nostalgias pretéritas.

Todas las finitudes se disuelven
en este océano sagrado
donde sólo cantan los que buscan,
los que buscan lo eterno y escondido,
el infinito que todo lo subsume
en su espacio de plenitud.

Mengua la Luna mientras la contemplo,
retira su fulgor
para iluminarse a sí misma,
y sólo queda la oscuridad,
la profunda oscuridad
que refleja lo que ansío:
una oscuridad libre
que releve a la luz
en su fatigoso viaje
por universos y espíritus.

Asciendo sin dolor a la cima
que tutela todos los campos de la imaginación;
cóndores blanquecinos
inundan sus cielos,
escoltados por nubes gozosas
que dividen las alturas.

Incluso en la noche discierno el mundo,

con sus bosques y sus imperios,
con su templo consagrado al deseo.
Esta oscuridad ya no es distinta de la luz,
porque en esta cúspide pura
resplandece el fundamento,
herido por la fragilidad de la razón,
vivificado por la audacia de los sueños.

Hemos sufrido mucho para llegar
a la encrucijada de la oscuridad y la luz,
pero ya posa sus alas
el cansancio del espíritu
sobre un suelo puro,
ante árboles que divisan
el infinito y eterno horizonte.

Has anhelado maravillas
que recompensen tus esfuerzos,
tu afligida voluntad,
y esta noche comparecen ante ti
como fieles embajadoras
de un mundo nuevo;
las inmensidades que todo lo acogen
desembocan hoy en un río plácido,
sencillo y rumoroso;
son los chorros de la vida,
la fuente del pensamiento,
que cincela todo cuanto concibe
y todo cuanto siente.

En tus presagios quiero bucear,
y bañarme en las aguas que perforan
las más arduas barreras del hombre;
deseo navegar con quienes sólo entonan

los cánticos más puros
a tullidas vastedades.

¡Qué dulce el sentimiento que vincula
lo que parecía contradictorio!
¿No es divino ansiar
más de lo que cabe esperar?

Y tú, noche,
sagrada noche incensada
por el sumo sacerdote del sentimiento,
cabalgas hacia las profundas grutas olvidadas
donde descansan los anhelos más hermosos;
yo me revestiré con tu manto,
para hundirme en la hondura de tu fervor,
porque sólo tú anuncias lo que puedo imaginar;
sólo en ti emerge ese amor recóndito
que ha usurpado mi voluntad y mi fuerza.

Ahora todo es infinito,
y ni siquiera la luz alcanza
lo que desafía todos los confines;
ahora es infinito el espíritu,
que pugnaba por la infinitud,
pero vivía apresado en dolorosas finitudes;
ahora se abren los pórticos de un templo eterno,
y todo lo que hayas imaginado
a la dulce luz del día
se te antojará vano y débil,
un pálido reflejo de lo que puedes concebir
si te entregas al entusiasmo silencioso
de una noche que todo lo integra.

¿He de amar los dorados rayos del día,
si la noche me bendice con una claridad nueva,
con los regios mensajeros
que sólo apelan al espíritu
en la más bella de las soledades,
cuando todo parece detenerse para contemplar
el rostro del silencio?

Gloria a quienes sueñan con anuncios vedados;
yo os acompañaré por estas rutas insondables
que sólo despuntan cuando reina la noche
y dormitan los heraldos de la luz,
porque hoy se transfigura mi espíritu
al son de este canto de reverberaciones puras,
y todas las esperanzas que he albergado
se derraman en las vastedades del universo
como rocío libre y generoso
que no conoce fronteras o prohibiciones.

¡No ceses de sobrevolar
los cielos más recónditos
que tejen este firmamento inescrutable!;
la noche te mostrará el camino
al perfecto día de tus aspiraciones,
al cáliz que recoja las gotas de tu llanto
cuando tus lágrimas sean puras,
a la noche que bese el día,
y en su amor transforme toda claridad
y toda oscuridad
en una misiva eterna,
en el espejo del fundamento.

¿Cuánto tardarás en regresar a mí
con las alabanzas a lo profundo

que sólo tú sabes prodigar?

Pues te amo,
te amo y necesito,
tú que sólo acudes
cuando una llamada sincera
anega tus moradas,
tú que sólo respondes
ante lágrimas honestas
emanadas de un dolor imposible.

Noche, infinita noche,
hija de un crepúsculo
que hace descansar al día;
poema inconcluso,
cántico extasiado
y fervor sin fin
que expandes los confines del espíritu.

Ante ti emergen todos los sueños
y desfilan cuantos imaginaron
mundos nuevos
bajo tu séquito de estrellas.

Sólo proclamas libertad,
libertad para imaginar y sentir
lo que siempre deseamos,
lo que siempre buscamos,
lo que nada detiene
y todo impulsa
a navegar por los mares celestes
que surcan tus espacios inefables.

El hombre teme la tenebrosa noche
porque se teme a sí mismo,
teme la palabra que sólo resuena
en el fervor de un alma profunda;
yo no te temo: te alabo,
me abrazo a tus huestes insondables
y recito los himnos que consagran tu reino
a las ansiosas potestades del mundo.

Sé que eres la luz con vestimentas nuevas;
sé que eres la misma claridad
que roció mi rostro con sus gotas de fulgor,
el llanto áureo de lo eterno
que se desliza por los senderos del cosmos.

Sé que eres el todo,
y que soy parte de ti,
de tu esencia,
mecido en tu regazo,
canto infinito a lo posible,
necesidad que se reta a sí misma
para ampliar los límites del ser.

Confluyan en ti mis finitudes
para que resplandezca el infinito,
el verdadero infinito del espíritu,
lo que todo ama y contiene
sin esperar nada a cambio.

Pleitesía han de rendirte
todos los reyes de la Tierra,
porque tu poder es puro,
es una efusión límpida
de dones que elevan

cualquier sueño y cualquier atisbo de pasión
en las inmensidades del alma humana.

¡Noche, noche que asumes el testigo del día
cuando la luz ha de reposar en este mundo
y visitar otras provincias del universo!

Siervo tuyo quiero ser,
y a tu misterio entrego mi imaginación
en estos hermosos lazos esponsales
que sólo tú sabes propiciar.

Yo tributaría mi desvelo a pincelar tu efigie,
noche inacabada,
eterna,
torrente inexpugnable
que sólo la luz redime
cuando se funde con lo oculto.

Rasgaré tu velo,
puro y místico,
y deleitarás mi espíritu
con alegrías insospechadas
que encriptan tu pureza,
exhalaciones de un enigma insepulto.

FRAGMENTO, *ATHANASIUS*³⁶⁰

La verdad más elevada y profunda que desea descubrir nuestra inteligencia se refiere a la existencia o inexistencia de Dios, de ese ente supremo, de ese hacedor del mundo cuya idea y cuya añoranza han clavado sus penetrantes púas en tantos corazones que no se han desprendido de la obsesión de acariciar su luz lo largo de la historia.

Honestas y luminosas son las palabras del salmista (138, 6-10):

*“Tanto saber me sobrepasa,
es sublime, y no lo abarco.*

*¿Adónde iré lejos de tu aliento,
adónde escaparé de tu mirada?
Si escalo el cielo, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo, allí te encuentro;*

*si vuelo hasta el margen de la aurora,
si emigro hasta el confín del mar,
allí me alcanzará tu izquierda,
me agarrará tu derecha”.*

Casi seis siglos después de Tales de Mileto, Virgilio se hace eco de una convicción: lo divino permea el ser, pues *“Iovis omnia plena”* (*Bucólica* 3,60). Es la fuerza universal que todo impulsa: *“Est Deus in nobis, agitante calescimus illo”* (Ovidio, *Fastos* 6,5”). Es la luz imperecedera: *“lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum”* (Jn 1,9). Es el ímpetu que habita en las profundidades insondables del corazón humano, intimidad absoluta que todo lo origina, belleza radical a la que ya no amaremos tarde, sino desde el alba misma de todo amor: *“Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas”* (San Agustín); y como San Buenaventura, nos exhorta de este modo: *“Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone”* (*Itinerarium mentis in Deum* I, 15), pues es ese fulgor eterno declamado por Dante:

³⁶⁰ Extraído de *Athanasius* (DidacBook, 2016).

*O luce etterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!*

(*Paradiso*, canto XXXIII, 124-126).

Es el Dios cuyos noventa y nueve nombres más pulcros funden lo distinto en el crisol de la unidad: “Yo soy Él, el que deseo, Aquél al que deseo soy yo; somos dos espíritus que moran en un solo cuerpo. Si me miras, también le habrás visto a Él. Y si le miras, nos habrás visto a los dos” (Al-Hallaj). Es la suprema geometría del universo, la austera hermosura de las matemáticas, incandescente reflejo de lo eterno. En aguda sentencia de Proclo, célebre filósofo neoplatónico del siglo V: “Así es, pues, la matemática; te recuerda la forma invisible del alma; da vida a sus propios descubrimientos; despierta la mente y purifica el intelecto; arroja luz sobre nuestras ideas intrínsecas y anula el olvido y la ignorancia que nos corresponden por nacimiento”. Reveladora como la manzana de Newton es también esta expresión de Leibniz: “*Cum Deus calculat, fit mundus*”. Dios aparece como el excelso geómetra que traza las leyes del universo con el compás de su sabiduría ordenadora, potencia que mueve el cosmos e inspira el afán del hombre por elevarse al templo de lo puro, al sagrado reino del conocimiento y el amor.

Todo, todas las interminables cadenas y espirales de nuestras dudas, todo nuestro ingente y bello despliegue de tenacidad, de trabajo, de voluntad de edificar la historia; todo cuanto afecta al universo, a la vida y a la humanidad...; todo, en último término, remite a este misterio: ¿existe Dios? Si lográsemos una contestación definitiva a un enigma que ha surcado la mente humana desde tiempos inescrutables, ¿no se extinguiría nuestra sed de saber? Todo resplandecería diáfananamente para nuestro entendimiento. Todo problema encontraría de inmediato su anhelada solución, y se despertaría todo sueño adormecido; responderíamos a cualquier interrogante con una seguridad y con una claridad admirables, y todo oscuro arcano desembocaría en un mar saciado de certidumbre. Por desgracia, nadie ha sido capaz de despejar esta vasta incógnita, este interrogante tan doloroso... Y preservarlo abierto, comprobar cómo esquivaba cualquier viso de elucidación, nos inviste de libertad y justifica la belleza de caminar por sendas insospechadas, para explorar islas virginales. Aún hoy es noble y hermoso buscar el conocimiento (“*Edita doctrina sapientum templa serena*”, escribió Lucrecio).

Y yo os digo, artes, religiones y filosofías: vosotras sembrad esperanzas y la ciencia recogerá realidades.

Voz ansiosa: *¡Amados míos,
destruyamos toda frontera religiosa!*

Sólo existe una religión:

*el amor a una luz que nos eleve,
el ansia de crecer,
el anhelo de unir todos los soles
y todas las estrellas,
el deseo de expandir el corazón
hasta mundos inimaginables,
el hambre de saber
para superar lo dado:
la esperanza de un sentido
que forje amaneceres nuevos,
el compromiso de crear.*

*Y a ti,
poder desconocido,
sabiduría eterna,
los hombres te piden
guía y fortaleza
por el recto camino
de la vida.*

*Pero tu fuerza brilla
en nuestro interior:
es la llama inmortal
de todo verdadero,
de todo puro y noble amor
que abrasa el corazón
de cada hombre,
y también incendiará
el alma de lo venidero...*

Voz piadosa:

*Yo quiero lo eterno,
lo que siempre sería bello*

*más allá de pasiones y recelos,
esperanzas y amores,
poderes y flaquezas,
personas y deidades.*

*Desde su seno,
profundo y luminoso,
el alma levitaría
en la esfera de lo puro,
libre e incondicionada,
alegre y vivaz,
suave y radiante.*

*¡Entronízame
en la cátedra de Salomón,
para que contemple
los trabajos más sublimes del espíritu
y empuñe mi diestra
el gozoso cetro de la sabiduría,
vivificado mi ser
por los sagrados rayos del amor!*

*Así fundiré
gracia, razón y experiencia
como luces supremas
en toda búsqueda de la verdad.*

Es la meta de mi vida.

TOTALIDAD LIBRE, ATHANASIUS³⁶¹

*

¿Quién no ha venerado, en el más expresivo de los silencios, en la más sonora de las soledades del místico carmelita, las irradiaciones del *Gesamtkunstwerk*, de esa obra de arte total wagneriana? ¿No suspira nuestra mente por lo íntegro, por lo pleno, por lo incondicionado?

Toda ciencia, toda letra, toda cristalización de la belleza, de ese poder creador que apacigua las semillas del sufrimiento, refulge como foco magnético que orienta el rayo de nuestro deseo más íntimo y profundo. Pero ¡qué amargo y avasallador resulta el palpito de la totalidad! Al más tenue contacto con la belleza inasumible que envuelve esta idea, sus esporas se diseminan milagrosamente por la inabarcable vastedad del espíritu humano, siempre ávido de absolutos que colmen su angustiosa concatenación de anhelos gigantescos. Su sombra aciaga infunde tales pretensiones en el corazón que la voluntad se vacía de fuerza, y todo se le antoja vano...

Athanasius:

El ansia de una totalidad libre

*ha clavado una espina dolorosa
en mi ser y en mis sentimientos...*

*Yo quiero yacer en el ser,
y deslizarme por la corriente de lo eterno.*

Mi alma se desvive por lo imposible:

por la tiara del amor,

por la antorcha de la verdad,

*por las salvajes intuiciones de lo imperecedero,
y ya no triunfa ese sosiego ameno*

*declamado por místicos y poetas,
sino una turbación irredenta,*

*transida de agrio desconsuelo;
un fervor punzante que me astilla,
unas cadenas severas que me apresan.*

³⁶¹ Extraído de *Athanasius* (DidacBook, 2016).

*Ya no sé qué hacer:
todo me resulta vano;
mis anhelos traspasan
la vastedad del universo,
y me oprime una voluntad
que ni yo mismo gobierno...*

*Ni el cosmos me satisface,
ni la hermosura de las letras,
ni los arcanos del hombre,
ni esas evocaciones de la naturaleza
que trepan hasta las bóvedas de mi nostalgia...*

*¡Ah, solo estoy,
flanqueado por la nada
bajo fulgores de oscura faz
que surgen de grutas infinitas!,
y en la nada me abismo,
y de nihilidad me imbuyo,
pues todo se pierde,
todo valor languidece,
toda ambición se extingue,
todo sueño capitula y palidece,
y únicamente impera el sinsentido,
el ignorar por qué vivir,
por qué pensar
y por qué amar;
el gritar sin ser partícipe
del hialino don de la respuesta.*

*Mi corazón se ahoga
en un océano lóbrego,*

*donde toda pretensión,
noble o ímproba,
pacífica o instigadora,
fenece sin clemencia,
como hojas secas que se despiden de la vida...*

*¡Oh docta ignorancia!,
mis labios te preguntan:
¿cómo existir?;
¿cómo conducir una vida aciaga,
si no vislumbramos esa íntima luz
que del yugo de estas hondas apatías
nos purifique, dispense y redima?*

*Mas ¿no yacemos suspendidos
en sagrados cielos de incertidumbre?*

*¿No vagabundean los cometas
por rutas de oscuridad y vasto silencio?*

*No quiero nada:
sólo ser,
sólo estar,
sólo contemplar,
y metamorfosearme en abnegación pura,
ante un amor que me envuelve y abruma...*

*Deseo que me absorba lo insondable,
esa nada que me aterra,
para que el pavor me avasalle,
hunda sus raíces en mi alma
y con su voraz llama me abraze;*

*ya nada temeré,
y se apoderará de mí la valentía,
y viviré serenamente,
desasido de agobios,
como los gozosos ruiseñores
que custodian el azul del cielo
y esos lirios luminosos
que tutelan campos y praderas;
sin ansias, veleidades o agonías,
y el desasosiego se tornará en paz,
en el más dulce consuelo,
pues nada soy,
ni nada impetro,
y entonces lo soy todo,
y la nada y el todo me contienen
en su invicta crisálida,
en sus jabonosas pompas de silencio...*

*¡Ah, sí, ya atisbo la salvación!;
la luz y el frenesí
de no ceder ante la nada,
ni claudicar ante el todo,
sino emerger yo mismo
como contradicción insepulta,
libre, tenaz, inmaculada;
y ser todo y ser nadie,
y sobreponerme, heroicamente,
a la desazón y a la dicha,
a la alegría y al duelo...*

*Yo inundaré el mundo de sueños,
y jamás el sentimiento
incendiará el espíritu*

con un ardor tan bello y tan intenso.

*La dorada lanza de mi anhelo
atravesará los muros del desánimo
y el corazón de la finitud.*

De mis palabras abstinentes

*sólo emanará amor,
ansia de descubrimiento.*

*

Sin embargo, ¿puede el hombre desistir de edificar él mismo un mundo nuevo? ¿No impone la mística una sutil tiranía sobre las ilusiones más profundas de un pensamiento que ansía superar todo lo dado y descubrir un flamante manantial de vida, fuerza y creación? Veneramos a todo egregio místico, a Meister Eckhart y su sublime metafísica de la fusión entre el ser y el no-ser, pero lo que ellos contemplan en el aquí y ahora de su éxtasis inefable sólo puede surgir mediante la investigación racional del mundo.

¡Oh místicos!, incitad el sentimiento, avivad su fuego, pero no apaguéis el anhelo de conocimiento que vibra en nuestro espíritu, no os recreéis en lo indecible, no os regocijéis en la ignorancia, no frustréis el camino de la razón como única senda hacia la libertad, no nos obliguéis a luchar contra el sentimiento por haberlo entronizado avasalladoramente sobre la razón, ahora demudada en estrado de sus pies... Deslumbradnos con la belleza de vuestras palabras, pero no condenéis como impío al que se afana honestamente en llenar los vacíos del saber presente y en abrir los pórticos del saber futuro, acuciado por esa sombra que devora el alma de todo hombre comprometido con la búsqueda de la verdad.

Shakespeare: *“We know what we are,
but not know what we may be” ...*

Hölderlin: *“¿No podemos hallar lo que somos,
y lo que buscamos,
y en cambio hallamos lo que no somos?”*

*¿Qué es el ser y qué no es el no ser,
presagios líquidos de sueños inmortales?*

Leibniz: *¿Por qué tú, oh ser?*

¿Por qué no tú, oh nada?

³⁶² Extraído de *Athanasius* (DidacBook, 2016).

Voz piadosa:

*En el misterio irrevocable del instante
en el inagotable aquí y ahora del existir,
que rehúye las sonoras fuerzas del concepto,
emerge un poder infinito
y se derrumban las montañas del pasado;
prosiguen epopeyas inescrutables
y sucumben potestades marchitas;
se abaten sentimientos
y renacen pasiones antes olvidadas
en pavorosos sarcófagos de indiferencia.*

*Es el hoy, hermanos míos,
es este amanecer de virtudes ignotas
el rocío que inspira mis cánticos nuevos,
mientras despunta el cielo de mi nueva esperanza
y se apagan las luces fenecidas
en profundos crepúsculos de tristeza.*

*Jamás comprenderé que también ahora,
que también aquí,
que también en mí se abran
las esquivas alas del ser;
jamás,
jamás devorará mi sed de palabras verdaderas
este enigma insondable
que hoy me sostiene,
y ayer edificó
la catedral del universo.*

*Jamás,
jamás penetraré en esos acordes puros e infinitos*

que propagan los ecos de la naturaleza.

*Jamás,
jamás conquistará mi imaginación
esa cima de hondura y belleza
donde arde la antorcha de toda respuesta
a una voz de ansias heridas y ojos arrebatados:
por qué,
de un océano de posibilidades inabarcables,
se encendió el sol de mi aurora...*

Voz nostálgica:

*¿Qué es más sublime:
reflexionar sobre la poderosa forma del yo
o percatarse de que mi ser,
mi unicidad,
mi enigma,
se nutre de la misma materia,
de las mismas leyes,
del mismo vigor que vivifica galaxias
con su soplo inconmensurable
y su fuerza de génesis recóndita?*

*¿Dónde brilla más luz:
en el individuo o en el todo?*

*¿Dónde me conoceré,
abismo infinito,
espíritu ansioso y concatenado
a pujantes lazos de sutileza, esfuerzo y vastedad,
si no es en las fuentes del todo que me auspicia?*

Voz ansiosa:

Me atormentan las dudas,

*y las lágrimas absorben
mis flácidas energías.*

*La aurora pusilánime
de sediciosos titubeos
traiciona mi fe en la razón
y desvirtúa el rostro de mi esperanza;
recuerdos heridos vagan junto a mí:
son los lejanos ecos de ansias marchitas,
como nieblas emanadas
por los espiráculos de criaturas invisibles
que me cercan con su sombra
y hurtan la antorcha de mi cielo,
mientras sus nubes esquivas
fluctúan por el reino de mi nostalgia,
por mi hipertrofia de sentimientos fenecidos.*

*¡Revélate, oh luz!,
y transpórtame a esa esfera de paz pura
y conocimiento verdadero,
donde el peregrinaje de la vida
alcanza las cúspides de una bondad redentora;
¡devuélveme a una infancia perenne!,
donde rosas de inocencia arropen mi cuerpo
y bendigan mi alma,
donde la historia y el existir del hombre
sólo irradian creación, entusiasmo y esperanza;
¡sumérgeme en esas aguas de amor desconsolado
en las que añoran naufragar
los valerosos hijos de la entrega!*

Hoy,

*en esta noche de incertidumbre y flaqueza,
abrumado por estrellas y galaxias
que abaten toda vanidad,
sólo la ciencia,
sólo ese avance incesante
hacia el hogar de las fuerzas primordiales
que impulsan la epopeya del universo,
sacia mi dolorosa sed de verdad;
sólo el rocío de sus pechos amamanta
las desdichas de una vida
hambrienta de novedad...*

*Pero yo busco bañarme en aguas más profundas;
mi espíritu ya sólo anhela
rasgar el velo de lo eterno;
mi corazón suspira por besar
ese rostro que esconde
la clave recóndita del ser;
yo no quiero desentrañar misterios:
yo sólo quiero ser amado...*

Silesius:

¡Ah, infausta orfandad de respuestas!

*Nos aprisiona un delirio,
un fuego de largas llamaradas
incorregible y ubicuo,
cuya aciaga luz nos impulsa
en todo tiempo y en todo espacio
a no desistir de formular preguntas...*

*No, rosa erguida, no te inmites,
y no te conmueva, ¡oh divina flor*

*enderezada por magias líricas!,
la incesante pléyade de dudas angustiosas
que la mente humana forja y no abastece.*

*Yo nada pregunto,
mas amo la hermosura,
imbuido de destellos
inmortales,
como un vacío libre
que flota en presagios
y silencios puros...*

*No, no me equivoqué cuando anuncié,
con un fervor límpido
y en un clamor honesto:*

“Die Rose ist ohne warum, sie blühet, weil sie blühet...”

Voz piadosa:

*¡Oh Dios de la verdad y del amor,
que trasciendes todos los conceptos
y humillas todas las religiones!*

*Tú eres lo infinito e inabarcable,
el siempre más a todo el ser
en su limpidez inefable,
la fuerza incontenible
que todo lo vivifica ...*

*De tus entrañas brotará
el obelisco de excelsa luz
que transfigure todas las tinieblas,
espejo de claridad suprema*

*cuyos rayos esculpan la justicia,
el reino de la justicia verdadera,
hacia el que dirige su vigor
el ojo de todo destino
en el inacabado templo del espíritu,
en el eterno altar del amor,
don que purifica, ilumina y une.*

*Tú inspiras
el casto beso al mundo
de un alma en perenne búsqueda,
ansiosa por desempolvar
el libro ignoto que todo lo contiene,
la clave del amor,
que es la cifra de la sabiduría
y el hogar de la belleza.*

Voz profética:

Mi Dios es la bondad.

En ella brilla el tesoro más elevado.

*Crea en mí un alma de oración,
que sólo desee contemplar bondad
y extirpar sufrimiento.*

*Tú, bondad,
tú, cima del mundo,
tú, conocimiento supremo...*

*Derramarán tus labios la grandeza de Dios
en la frágil copa del universo.*

*Y en mí habitará
el cántaro que acoja
las pujantes lágrimas de lo eterno.*

*Y cuando amaine la tempestad
en los mares de mi corazón,
mi espíritu será un lago de sosiego,
un hogar puro,
de aguas encalmadas,
de suave espuma que acaricie
a cuantos vengan a mí;
puro, sí,
puro como la verdad,
terso como el árbol de la vida;
sí, puro,
sólo puro,
y sólo aspirará a lo puro...*

¿Acaso ha escrutado tu corazón la totalidad del universo? ¿Por qué excluyes entonces a Dios? ¿No te llega su fulgor? El Corán dice: “Luz sobre Luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz, y Dios moldea sus parábolas para los hombres. Dios es omnisciente de toda cosa” (azora 24,35). Es “la luz fluida de la divinidad” a la que se refiere Matilde de Magdeburgo, la “*lume fuor di misura*” que figura en un hermoso verso de los *Laudi* de Jacopone de Todi, “la luz incomprensible que nos envuelve y penetra” de Jan van Ruusbroec, “la luz que no conoce la noche, sino que más bien es siempre luz, que nada la disturba”, invocada por Santa Teresa de Ávila. Es la sabiduría más profunda que subyace a todo, el orden creador del cosmos, la subyugante meta del espíritu, superadora de todas las dualidades, pura y desbordante como la síntesis de todas las verdades:

*“Antes de los abismos fui engendrada;
antes que fuesen las fuentes de las muchas aguas.*

*Antes que los montes fuesen formados,
antes de los collados, ya había sido yo engendrada;*

*No había aún hecho la tierra, ni los campos,
ni el principio del polvo del mundo.*

*Cuando formaba los cielos, allí estaba yo;
cuando trazaba el círculo sobre la faz del abismo;*

*Cuando afirmaba los cielos arriba,
cuando afirmaba las fuentes del abismo;*

*Cuando ponía al mar su estatuto,
para que las aguas no traspasasen su mandamiento;
cuando establecía los fundamentos de la tierra,*

*Con él estaba yo ordenándolo todo,
y era su delicia de día en día,
teniendo solaz delante de él en todo tiempo” (Prov 8, 24-30).*

No sólo de ciencia vive el hombre, sino también de los rebosantes pechos de la sensibilidad; y tú, ¡oh alma flagelada por infinitos látigos de dudas!, contempla la grandeza del mundo, la belleza de la vida, las maravillas del arte y el eterno misterio de la existencia. Todo evoca ese nombre sagrado que muy pocos valientes osan pronunciar, pero que todos reconocen en el sublime rostro del amor: “A Dios nadie le ha visto jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor se perfecciona en nosotros” (1 Juan 4,12).

Sí, ese amor que posee tanta fuerza como para absorber la rígida esencia de lo divino, abajar lo absoluto al polvo terrenal y redimir el duro corazón del hombre; ese amor, esa energía inagotable que funde cielos y tierras en la morada de la unidad más límpida y resplandeciente; esa melodía que nunca cesa; esa efusión de ternura y sinceridad que ha impulsado al hombre a mover montañas y océanos; ese anhelo que inspira las más delicadas obras del espíritu; ese soplo de vida en medio de una naturaleza silente y sobrecogedora.

Hermanos míos: yo os revelo la verdad última del universo, y no es otra que el amor, el eterno deseo de amor, el supremo don del hombre, el sendero al éxtasis, las alas peregrinas que nos elevan a la patria del destino. Pues ¿no está el hombre llamado a amar? ¿No desemboca toda la sabiduría en una exhortación conmovedora a amar? ¿No se resumen la ciencia, el arte y la fe en una palabra: “¡ama!”? Mis labios se entusiasman al proclamar, como Hugo de San Víctor, ¡“amor, cuán grande es tu triunfo”!, y vienen a mí esas nobles palabras que pronunció el poeta precolombino Nezahualcoyotl:

*“Amo el canto del cenizotle,
pájaro de las cuatrocientas voces.*

*Amo el color del jade,
y el enervante perfume de las flores,
pero lo que más amo es mi hermano,*

el hombre”.

Y el amor es gracia, ese concepto tan bello como etéreo e incomprensible, ese soplo de libertad y ensueño entre las fatigas de la vida, ese acto inexplicable que nos rescata del sufrimiento, ese buen samaritano que, sin esperar nada a cambio y sin debernos nada, nos recoge en medio del camino y nos lleva al hogar de la paz. Pero si no eres capaz de verter lágrimas ante un sentimiento bello y un gesto bondadoso, no me hables. Yo sólo quiero pureza, hermosura y sensibilidad. Sólo así diré, con Goethe:

*“Dormidos están los salvajes impulsos,
como todo acto impetuoso;
nace ahora el amor humano,
nace el amor de Dios”.*

(*Fausto*, primera parte, gabinete de trabajo).

Los interrogantes fundamentales persisten por siempre, y cada ser humano incoa un nuevo comienzo, asistido por los débiles e inseguros, mas audaces pasos que los intelectos más conspicuos han protagonizado previamente. Por ello, replantearse la cuestión sobre la fractura que escinde lo real y lo ideal, e incluso osar aventurarse en la más elevada de las interpelaciones, la que trata de conferir un sentido al mundo y de escapar de una nada abrumadora, para así rehuir la duda definitiva sobre el ser y el no ser, constituyen tareas imperiosas para toda mente humana y honesta.

No desacreditemos esta esmerada preguntada: “¿por qué el ser y no la nada?”. Pese a lo aparentemente abstruso de su formulación, oculta, con una diligencia bella y seductora, el cofre que custodia una certeza categórica: la vacilación nos asedia sin tregua, y su inclemencia nos inocula un áspero sentimiento de agonía ante lo que nos rodea. ¿Acaso encarno a un mero actor diluido en el gran teatro del mundo, en “esa noble mesa donde sueños y realidades se sientan a almorzar” (Ibsen)? ¿Represento una ínfima partícula difuminada en la ingente maquinaria cósmica, una mota de polvo que ensucia el universo, o sustento el gran todo con mi luminoso yo? ¿Por qué ha surgido el pensamiento en la vasta trama de la vida, y por qué una característica circunscrita a una especie determinada ha logrado desentrañar las leyes del firmamento y las eternas verdades de la lógica y de la matemática, así como tallar el templo del arte, de la filosofía y del amor: el cielo imperecedero de la creatividad? ¿Cómo reconocer mi propia vida, brindarle un significado, trascenderla y discernir una meta que la supere y cohesionese con la miscelánea complejidad del devenir?

Si ni el ardor desplegado por la mística, ni la brisa encandiladora que desprende la filosofía, ni la contemplación volcada hacia un pasado egregio, ni la audacia que exhibe la teología... nos satisfacen, ¿qué soles han de iluminar esa tierra por cuya creatividad se desvive nuestro corazón? ¿Qué corona y qué lauros ansiamos? ¿De qué áurea copa deseamos beber, y con qué jugoso y dorado manjar anhelamos deleitarnos? ¿Qué pingüe aroma codiciamos respirar? ¿Con qué límpida y divina agua pretendemos rejuvenecer nuestra mirada y purificar nuestros sueños?

Voz de gratitud: *Mi corazón ha sentido el verdadero amor.*

*Fue en un día luminoso de primavera,
cuando palabras bañadas de bondad
serpenteaban entre hondas nubes de presagios.*

*Su celo perforó la frontera
que separa mi alma del bien,
de la magnanimidad y de la entrega.*

*Mas bajo este crepúsculo tan gélido
que hoy domina el universo,
en mi imaginación sólo palpitan
pálidos atisbos y confusos recuerdos
de esa hora de claror imperecedero...*

Voz nostálgica:

*Conquístame, pureza cristalina,
verde, blanca, serena, luminosa,
flor de la paz, estrella venturosa,
celestes jardín de bondad hialina.*

*Te busco con tenacidad divina,
a la espera de tu agua generosa,
pues me castiga una sed dolorosa,
penuria que mis fuerzas difumina.*

*Se alza el ideal frente a mi mirada,
la felicidad, el sueño inefable,
y bien sé que su luz me está vedada.*

*Sucumbo ante el amor inalcanzable,
y me absorbe su lejanía alada:
nada saciará mi anhelo insondable.*

Voz piadosa:

*Bajo las tinciones enrojecidas del ocaso
y a la sagrada luz de toda aurora,
en un universo que desconoce
las noches y los días,
los otoños y los estíos,
las palabras y el silencio,
yo he de reconciliar razón y mística...*

Voz ansiosa: *Mi filosofía se llama desasimiento,
renuncia a uno mismo
para ganar un mundo nuevo.*

Athanasius: *¡Oh sabiduría angélica!,
¡oh coro celeste que entonas
la bella armonía del universo!,
tú declamas poemas eternos,
mística que sólo se capta
en la inmensidad del sentimiento...;
apiádate de mí,
pues yo lo quiero todo,
deseo la ciencia plena
y la bondad beatífica.*

*Rebosa,
rebosa sin miedo,
receptáculo de este anhelo mío
cuya luz livianamente surca todas las profundidades
que baten cielos y tierras desde entrañas inasibles.*

*Caerás sobre la copa que todo lo acoge;
purificarás la faz de mi esperanza,
y todo cuanto de ti brote
tonificará espacios agostados
y almas marchitas en silentes vastedades.*

En ese deseo de integrar todos los opuestos, de una docta concordia que reconcilie cualquier enfrentamiento, no sólo late una aspiración albergada por algunos de los mayores sabios de Oriente y Occidente, como Sankara, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, sino también la exuberancia de una utopía que condensa el horizonte más revelador

deparado a la voluntad humana: pugnar por lo imposible. En tan hermosa ansia se reconoce todo aquél que venera una luz ignota sobre la mutable faz de nuestra inagotable Tierra; todo aquél que busca la sabiduría, el amor y la belleza.

Hermanar lo antitético siembra el germen de un bello y fecundo pensamiento paradójico, cuyos desarrollos, del *RigVeda* al *Tao Te Ching* y de Heráclito a Hegel, se han afanado en desafiar la inmovible solidez del principio de no contradicción, de esa pulcra racionalidad consagrada por la lógica y la metafísica de Aristóteles como ley suprema del ser... Semejante propósito despliega una rúbrica esclarecedora de la más dolorosa fantasía humana: la ambición dirigida a lo inconcebible. Sí, sabemos que el intelecto jamás logrará desprenderse de la identidad y eximirse del tercio excluido, pero nuestra imaginación vislumbra un escenario bañado de novedad absoluta, de posibilidad ilimitada, de libertad auténtica: el cielo de la creatividad. Soñar con su belleza nos contagia de coraje para proseguir embarcados en la inescrutable epopeya que un destino siempre huidizo ha decidido prodigarnos...

Nadie nos arrebatará jamás el gozo de implorar lo inalcanzable. Nadie nos usurpará una ambición que nada sacia. Nadie nos despojará de este sueño volcado en tomar las evanescentes riendas del ser... Mis venas se embriagan de su aroma y se imbuyen de su pujanza; devotamente me arrodillo ante el placer que me infunde suspirar por un don apto para rebasar toda frontera.

Esta añoranza irredenta yace en la historia, en la irrefrenable sucesión de imperios que conquistaron, fugazmente, el magno trono de la humanidad. Todo hijo de la vida, todo vástago dotado con la capacidad de querer un bien nunca acariciado por mano alguna, ha sido partícipe de esa seductora y palpitante sombra que exhalan los espiráculos de lo imposible. Desde los más remotos albores de nuestro género, el corazón ha temblado ante la sola declamación de una luz que trasciende todo nombre. Como profesa el hermoso himno judío *Atta Nimsa*:

“¡Tú eres!

*Ni el escuchar del oído ni la luz de los ojos
puede llegar a Ti.*

*Ningún cómo, ningún porqué, ningún dónde
te conviene como signo.*

¡Tú eres!

*Tu misterio es recóndito,
¡quién podrá sondearlo!*

*Tan profundo, tan profundo,
¡quién lo encontrará!”*

Nos hemos esmerado en sondear el fulgor que tonifica el inconmensurable firmamento, para así elevarnos sobre lo ya dado. ¡Oh desvelo que has impulsado el tesón de la humanidad! Impetrar lo imposible, dejar que nos apresen los tenues destellos de lo nuevo, del ímpetu creador, de aquello que rompe majestuosamente con los cánones establecidos, ha propagado ese sustento tan nutricional en cuya semilla despunta el secreto del más profundo entusiasmo.

Mas ¿por qué codiciar tan desafortunadamente la supresión de todas las dualidades que impregnan lo real y lo posible? Lo dual enriquece la monotonía del ser, en la eterna lucha entre lo posible y lo imposible. Anhelemos mejor una unidad libre, bella y recapituladora, y jamás olvidemos que la alta corona de la vida la custodia, en verdad y espíritu, un compromiso que no todos asumen: la voluntad de crear...

Y tú, cristianismo, evocas continuamente la unidad, la recapitulación, la *anakefalaiosis* que lo reconciliará todo con todo y sellará el esplendor escatológico de lo creado. Pero ¿qué significa salvar el mundo, recapitularlo, propiciar que todo se haga todo en todos? Sólo puede significar descubrirlo, inundarlo de razón, permitir que hable con la voz del hombre y de lo que ha de venir después del hombre. La recapitulación del mundo es la mente que penetra en el ser de este proyecto inacabado.

Gran hondura exhiben las palabras de Hermann Hesse: “el hombre no es de ninguna manera un producto firme y duradero (éste fue, a pesar de los presentimientos contrapuestos de sus sabios, el ideal de la Antigüedad), es más bien un ensayo y una transición; no es otra cosa sino el puente estrecho y peligroso entre la naturaleza y el espíritu”.

“¿Qué habéis hecho para superar al hombre?”- se preguntaba retóricamente Nietzsche. Respondamos con orgullo: “hemos creado”.

*

¡Ya asciendo con vosotros a la montaña más hermosa, amados míos! Yo no he escalado ninguna cima, y por ello no he tenido que descender para llegar hasta aquí. Tan sólo he permanecido junto a vosotros. Os he escrutado íntimamente y me he familiarizado con todos vuestros anhelos. Os conozco mejor que ningún dios. Os he visto nacer, crecer, morir y resucitar en infinitud de deseos, sueños e ideas. He caminado con vosotros hasta los confines del mundo, y también me he fascinado ante la belleza serena de las noches más puras y brillantes. Yo no tengo ningún mensaje especial que entregaros. Únicamente resumo vuestras ansias, y les doy una forma que os invite a avanzar. Sois vosotros quienes me otorgasteis esa soledad que yo añoraba, pero unida a una compañía que desató mis lágrimas y mis sonrisas.

He contemplado el mismo Sol y la misma Luna. Los astros errantes que surcan el firmamento también me han subyugado a mí, y las mismas sucesiones de inviernos y estíos me han mantenido en la esperanza de un mediodía eterno. No puedo confesaros ningún secreto de lo alto, porque no lo conozco. Soy humilde como vosotros, hechura de vuestro mismo barro, humus ancestral que adquiere perfiles sublimes en la figura humana. Canto con vosotros, y me extasío ante las mismas manifestaciones de hermosura que a vosotros os atrapan. No me juzguéis como a un ser extraño, como a un profeta celeste que disemina haces de luz sagrada entre la oscuridad de un mundo efímero. Yo soy uno de los vuestros, soy vuestro hermano, os amo profundamente y jamás renunciaré a este amor que me consume. Sí, os amo demasiado, y la fuerza de este amor me hace creer que nuestra epopeya posee un sentido insondable, hondo y redentor. Yo os exhorto a peregrinar por los senderos del amor, de la belleza y de la sabiduría, no exentos de dolor y de nostalgia, pero colmados de honestidad. Yo os animo a entregaros y a abrazar armoniosamente un mundo que pugna por novedad. Yo no puedo conferiros ese don del que yo mismo carezco. Yo no porto ninguna revelación, ninguna doctrina primordial o ningún cofre cerrado con siete sellos.

Yo sólo os amo, y mi palabra es testimonio de este amor que me esclaviza gozosamente y se erige en mi verdad. Yo quiero encadenarme a vosotros, y llorar sobre vuestros hombros, y alisar vuestros cabellos, y besar vuestra faz afligida. He recorrido el universo de la imaginación, y no existen países que no hayan visto mi sombra desplazarse por sus sendas más recónditas. He atravesado mares infinitos, y he aprendido a admirar todas las creaciones eximias que han forjado las manos de los hombres en el curso de los siglos. He superado el presente y he vivido en edades pretéritas, pero yo os amo a vosotros, y sólo suspiro por estar a vuestro lado. Ninguna águila, por vigorosa y aguerrida, me elevará hasta esos cielos de verdades inagotables que he buscado con denuedo. Mi celo se dirige ahora a la Tierra, pero a un cielo escondido entre bosques frondosos, callados desiertos y enhiestas montañas: es el corazón humano.

Yo aspiro a transformar el corazón del hombre con la belleza de una palabra íntegra, gota de lluvia celestial que en realidad brote de los abismos engendrados en mundos subterráneos. No tenéis por qué escucharme, pues todo lo que proclaman mis

³⁶³ Extraído de *Athanasius* (DidacBook, 2016).

labios pertenece al corazón del hombre, y cualquier alma puede descubrirlo por sí sola. No, no me escuchéis. Tapad vuestros oídos ante el estruendo de mi boca, porque ya he hablado demasiado. Oíd mejor la música de la naturaleza e inhalad las brisas salvíficas que exhalan los retoños de la vida. Cread, cread lo nuevo, cread lo imposible, desafiad toda ley y conquistad todos los mundos desde el carro alado de vuestro amor inmarchitable. Levantaos de nuevo tras cada fracaso, y que el sudor de la frente no nuble el vislumbre de los prodigios impulsores de vuestra fantasía. Renunciad a lo que os impida profundizar en vosotros mismos y subsumir el mundo en vuestro interior renacido. Sobreponed a todo egoísmo, a toda envidia, a toda desazón, y convertíos en artistas de vuestra propia libertad. Pronunciad únicamente verbos que enaltezcan a la humanidad, y desechad todo rastro de apatía, desidia y lobreguez. Una sola palabra profunda vale más que miles de volúmenes polvorientos cuyas hojas mustias prometen verdades fugitivas. Un solo acto de bondad despierta las auroras más felices y canoniza todas las primaveras. Una sola lágrima sincera, un solo reflejo de un gemido interior que disipe las brumas de la amargura y conquiste los cielos de la fraternidad, redime al hombre. No os conforméis con el llanto ya esparcido, ni con las pálidas verdades ya descifradas, ni con la compasión presente. Debéis ser dioses. Tenéis que ser ascetas, sabios y creadores.

Voz profética: *Siempre se alzaré la oscuridad;*
jamás morirá la carencia;
luchemos por la plenitud
y amemos la fantasía,
pero no sucumban
los manantiales del corazón humano
ante la tristeza, el rencor y la apatía,
pues han de brotar sombras pertinaces
de las fuentes de la luz y del amor;
sólo así sentiremos los roces de delicia
que reparten el ansia, la humildad y la aventura;
sólo así encaminaremos nuestras almas hoy dañadas,
como sanos vástagos de reciedumbre y ardor
rejuvenecidos por primorosos rocíos de esperanza,
hacia sendas de pasión, clemencia y ternura.

La perfección agota,
y su conquista apaga
el dulce fuego de la vida;
sólo su búsqueda afanosa

*otorga a nuestra voluntad
una verdad profunda,
incólume y decorosa:
el incesante anhelo de soñar
con la magia del amanecer
y el fulgor de la bondad.*

*Vedada quizás nos resulte
la añorada plétora celeste,
mas bendigamos cada día
por sus cristales de belleza efímera,
haces de luz solícita que revelarán
el manso sol de la sabiduría:
descubrir el hilo de la infinitud,
tan suspirada y distante,
tan vislumbrada y esquiva,
en la fugacidad de lo finito,
cuya pujanza de rosados pétalos
vertidos en el cáliz del deseo
abre nuestros ojos dolientes y abatidos,
desde ventanales de hermosa valentía,
a la santa aurora de la novedad,
a la grata frescura de la vida,
frente a la impasibilidad de lo eterno
y los ásperos negros de la melancolía.*

*Crezcamos allende los umbrales
que imperan en el presente;
traspasemos las frágiles fronteras
que ciñen todo aquí y todo ahora;
atrevámonos a expandir,
como nobles hijos de audacia*

*y almas sedientas de creación,
las energías de la existencia
y la vasta morada del espíritu,
para gloria de la inteligencia y del amor.*

Voz extasiada:

*¡Desprendámonos de nosotros mismos
para acoger el mundo entero!*

*¡Venzamos las pulsiones tentadoras de lo efímero
para crear, con nuestras propias manos,
el añorado rostro de lo sublime!*

*¡Ensanchemos el espacio del pensamiento
e integremos lo que hoy parece enfrentado!*

*¡Silbemos al son de esas melodías cósmicas
que nos envuelven con solicitud!*

*¡Abrámonos a la vida,
queridos retoños de lo desconocido,
en la callada abundancia de la verdad plena!*

Voz profética:

*Rescatad lo que yace oculto,
fundid lo visible y lo invisible,
profundizad en el todo,
en la unidad que vivifica
cualquier cesura
y cualquier fragmento.*

*Bebed el cáliz de lo posible
y sumergíos en las corrientes tenebrosas,
allí donde lo oscuro*

*clama por despuntar como aurora;
no desdeñéis ninguna luz
que ensanche el hogar del espíritu.*

*En todo objeto subyace
un ser velado,
una evocación infinita,
un jeroglífico universal,
un fuego inescrutable,
un grito estruendoso
que nos arranca del presente,
una mano que nos estrecha
con caricias intangibles
y presagios vedados,
tetraktys sublime
que todo lo unifica.*

*Y en el horizonte resplandece
la blanca túnica
que preconiza paz,
paz pura,
amor irradiado
desde fuentes eternas;
la faz de Dios
en el espejo del cosmos.*

Voz piadosa:

*Quieres trascenderlo todo,
la ordenada anarquía que es el mundo.*

Te ahogan las presiones de la Tierra.

Albas y crepúsculos te encierran

*en bucles inmisericordes
que sepultan tus deseos.*

*Buscas una plenitud
que ningún mundo te dará jamás.*

*Eres un alma pura,
un corazón áureo
ribeteado de esperanza,
y en ti sólo contemplo
esa belleza divina
y de ecos fieles
que ningún hombre alcanza.*

*Todo en ti,
cuerpo y espíritu,
pasión e inteligencia,
se desvive por lo que nadie
ha encontrado nunca,
por las reminiscencias
de lo santo y eterno.*

*¡Deja de conmovirme,
yo no puedo soportar
tanta grandeza en un alma!*

Tu bondad te aleja de la condición humana.

Tú no has nacido para este mundo.

*Toda sombra de mal,
desdicha o flaqueza*

*se ausenta de tu corazón,
espejo dorado de cielos inescrutables.*

*Los dioses deberían haberte trasladado
a otra esfera,
a otro universo,
a un reino donde sólo habitara
la fuente del amor verdadero.*

*Tu mera presencia desata mis lágrimas,
pero lloro en paz y armonía,
lloro en felicidad,
porque la vida me permite conocerte,
y admirar en ti
lo que yo no tengo.*

*Sin ángeles como tú,
el mundo perecería para el hombre,
y tiempos inenarrables
de lucha, fatiga y esperanza
en vano habrían surcado
los ágiles senderos de la historia*

*No ceses de sonreír,
y de irradiar tu aura luminosa
ante quienes se topen con tu bondad.*

*Un día de dolor soñé
que una inteligencia más sublime
acariciaría también el don
de una bondad más elevada.*

*En esa noche de angustia creí hallar
la clave de la existencia humana,
y con claridad beatífica observé
una fusión de entendimiento y altruismo
en el imperio del futuro.*

*Llegué a pensar
que cada conquista de la inteligencia,
cada paso firme hacia esa especie
que superará la nuestra
y humillará nuestras aspiraciones,
abriría también el reino del amor,
y mayor entendimiento brindaría
cimas más altas de bondad.*

*¿No me llaman iluso mis hermanos?
¿No sucumbo a las delicias de la soledad,
y me refugio en el libre oasis de mis fantasías?*

*¿No apaga cada hecho de la historia
el fulgor de esas ansias
que mi imaginación absorben?*

*¿No decrece la bondad humana
conforme se expande su inteligencia?*

*¡Oh realidad aciaga
que me circundas,
me estrechas,
me maniatas,
me oprimes,
me destruyes,*

me aniquilas!

*Yo no creo en ti,
sino en lo invisible
que aletea en el corazón del hombre.*

*Yo sé que la humanidad del mañana
será divina,
y que una inteligencia futura
habrá explorado con pasión
las profundidades más hermosas del cosmos,
y se extasiará con tanta dulzura
ante el haz de su magnificencia
que sólo respirará
las brisas de un amor sereno.*

*¿Cómo no amar la bondad
cuando el espíritu admira
la belleza del universo?*

*¿Cómo no ensanchar el alma,
y compadecernos del dolor ajeno,
cuando el caudaloso río del saber
nos inunda con sus aguas indómitas?*

*¿Cómo no soñar
con una convergencia plena
de inteligencia y amor?*

*Comprender el mundo
y bucear en el ser del hombre
sepulta nuestro egoísmo,*

*nos libera de nuestra sed de gloria
y nos otorga un alma nueva.*

*Saber más es sufrir más,
es llorar ante el dolor
de todas las criaturas,
es anhelar el abrazo del universo,
es atisbar los rayos de lo sublime
en cada ínfima porción
del espíritu y la naturaleza.*

¡Sí, ya he descifrado tu lenguaje más recóndito!

Me basta conocerte para amar más.

*La antorcha de tu misterio
yace encendida ante los ojos del hombre,
para exhortarnos a descubrir
esa luz escondida
que todo lo integra.*

*¡Arrebata nuestro entusiasmo,
cielo de preguntas inagotables
que viertes tu furia
sobre la curiosidad humana!;
¡embriáganos con el aroma
de tus secretos más bellos!,
porque el trofeo de la mente
limpiará también el corazón
de soledad, desdicha y abandono,
y las lentes de la razón
compungirán tanto el sentimiento*

*de quien ve más,
otea flamantes horizontes
y venera vastedades, silencios y palabras
que sólo florecerá la bondad
en el más íntimo sagrario del hombre,
de ese hombre eterno que es ya Dios.*

*Un suspiro irreprimible
arrecia en tu interior;
¡ya caen esas gotas de pureza
que redimirán tu alma atribulada!;
¡ya se asoma al mundo
ese rocío piadoso
que clama por sustraerse
a la áspera cadena
de las causas y los efectos!*

*Tu grito más hondo y emotivo
busca erosionar el corazón
de las deidades apacibles.*

*¡Sigue, amigo, inmerso
en las fatigas de tu lucha,
en esta pugna inmortal
contra el mundo, el alma,
el deseo y el saber!*

*Tú vencerás
como el Sol que entierra la noche;
tú conquistarás un universo
colmado de amor y dulzura;
tu llanto no es vano,*

*y de tu desvelo brotará
la flor de un mundo nuevo.*

Voz ansiosa:

*Despliega su fulgor sobre tierras impasibles,
bajo los profundos cielos de la promesa,
cuyas nubes acunan el cáliz de todos presagios.*

*En todo percibimos
la hondura del espíritu humano.*

*Tal es la grandeza de una voluntad
unida a la sabiduría.*

*Y aquí se halla mi ansia,
mi tristeza desbordada,
las alas que impulsan mi melancolía
en auroras solitarias;
pero no dejes de mecirme,
aire sagrado,
virtud divina que nos lega lo desconocido.*

*Mistifica mi faz
desde tu templo de misterios y cánticos puros.*

*Degustaré tu luz tibia
en noches y amaneceres desbocados.*

¡Oh claridad prístina que todo lo presagias!

*¡Oh recuerdo del amor perdido,
que llama a toda puerta desasosegada!*

*Feliz peregrino por mundos tenebrosos,
llegas ahora a mí,
que suspiro por contemplar
el henchido trazo de tu poder.*

*Irradia ya el ardiente verbo que me deparas,
y revela tu fervor
permeado de esperanza,
astro incandescente que glorifica
a la diosa vida
bajo bóvedas preñadas
de anhelos imposibles y llantos no enjugados.*

*Espléndida rosa de la amistad perpetua,
beso descendido del Olimpo
para borrar toda desazón;
aurora de paz tras tempestuosos ocasos,
retiro del asceta que late en todo hombre.*

*Gema de nuestra atribulada espera,
tu solo centellear dispersa
las tinieblas del desánimo
y seca las lágrimas de la frustración.*

*Jirones de dulzura
bañan la vaga noche de esta soledad,
pincelada de lechosos fulgores
que luchan contra planicies oscuras.*

*Hasta que el sol de lo innostrado
revele el verdadero sosiego,
sólo cabe dormir en lechos implorantes.*

*¡Oh destino de quienes aspiran a la verdad
en las tumultuosas sendas del saber y de la vida!*

*El cielo como manto te flanqueará
sobre la ardua y muda tierra,
patria de todo viajero;
gozosos serán los pechos del amor
que por ti espera en cumbres inusitadas.*

*Cese ya la celosa vigilia,
la inenarrable agonía
de este silencio sepulcral
que entierra las palabras de la naturaleza
en el crepúsculo del sacrificio.*

¿No escucháis la llamada de los ángeles?

*¡Oh pulcras y serenas alas
que empujan su vuelo!*

*Ya vienen;
ya exhalan sus labios
el docto fuego de la dulzura.*

*Ya emergen todos los colores del existir.
Ya se funden todos los crisoles.*

*Nace la eterna Alejandría,
irrumpe el saber pleno,
que no desdeña
las pujantes llamaradas del amor,*

*el prohibido amor
que desafía la angostura del concepto.*

*Sagrada es esta hora,
pues el hombre descubre
todo sentimiento y toda acción.*

*El armonioso pensar se rinde
ante el sublime frenesí.*

*Todos los vinos se escancian
en la copa de un corazón
que penetra en las profundidades del espíritu.*

*Entreguemos ya nuestras fatigas,
descorramos el velo de nuestro infortunio.*

*Llueven presagios infinitos
que vivifican el alma
con la ardiente fuerza de la unidad.*

*Cielo y Tierra envainan sus espadas,
y lo eterno blande su luz intacta.*

*¡Oh brillo de estancias inalcanzadas
que ahora nos bendicen con rayos inefables!*

*¿Podía yo intuir vuestra grandeza,
el aura magnánima de vuestra pasión?*

*Encarnáis misericordia,
porque allanáis el camino hacia lo inagotable;*

*sembráis inexorables deseos de búsqueda,
y esparcen vuestras manos
el secreto de todo existir,
derramado desde ese reino
en el que sólo priman
la imaginación y la bondad,
elixires inexhaustos.*

*Hoy nos enseñáis que vivir es crear,
símbolo de Dios,
cruz de todo entendimiento,
meta de toda idea.*

*Bajo tu soplo piadoso se recuesta mi espíritu,
ansioso de explorar la ternura oculta
que desgarrar este universo.*

*Corola de flores invisibles,
refugio para almas temblorosas
y estrellas marchitas,
suave como las caricias intangibles
de celestes melodías,
espejo de hondas verdades
que aguardan a nuestro ser más íntimo.*

*¡Oh faro recóndito que sólo orienta
a cuantos claman por sus enhiestos resplandores!*

*La oscura máscara del dolor ubicuo
esconde un rostro lánguido,
los ojos de un deseo aplacado,
de una voluntad adormecida*

que pugna por reverdecer desiertos cósmicos.

*Aquí habitó el amor en arcanos inicios;
aquí brotaron las aguas primordiales de la libertad
en frescuras genesíacas
que nadie ha desvelado.*

*No se ha evaporado esa bella gota
que anticipó el perenne rocío de la vida,
el hisopo que asperja el infinito
desde la suprema morada.*

*Es hoy cuando despierta
esa gloria inviolada
que creímos fenecida.*

Crea hoy el mundo su nueva faz.

*Cantan hoy todos los poetas
y se extasían todos los sabios.*

*Dios abraza al hombre
en el templo del amor,
en el altar de la bondad.*

*

En la fuerza de la palabra y en el brío del amor, el alma de vocación universal ha desvelado la faz de la salvación que tanto anhela, la noción más sublime de cuantas alumbra la inteligencia del hombre: la fe en los fines en sí mismos. Ambas realidades custodian una potencia infinita, inconmensurables energías, y es en su seno donde resplandece el fulgor de lo divino, de lo puro, de lo innombrable: de esa luz que ningún labio jamás usurpará.

Pues conforme cruzamos las arduas sendas del existir, vagamos por el mundo, exploramos las artes y las ciencias, leemos infinidad de libros y ponderamos multitud de ideas, vislumbramos el paraíso y pugnamos por conquistar la belleza, soñamos con miradas luminosas y albergamos la esperanza de encontrar la felicidad verdadera, nos damos cuenta de que la lección más profunda la ha descubierto el hombre desde el principio de los tiempos: sólo el amor da sentido a la vida. Pero cuesta demasiados años interiorizar esta certeza. Primero hemos de navegar por vastos océanos, por enclaves indescifrados y por las estancias más hondas de la sensibilidad y del pensamiento. Primero hemos de recorrer el universo y otear los umbrales de la muerte, para que al final, extenuados en el ocaso de la vida, cuando todo amenaza con convertirse en noche perenne, nos percatemos de que el secreto de la felicidad auténtica es mucho más sencillo de lo que habíamos creído: basta con amar y ser amado.

Esta enseñanza, la del lazo infinito del amor, resume las doctrinas de todos los profetas, de todos los sabios y de todos los santos de la historia, y ninguna evidencia futura la conculcará jamás. ¿No lo dice San Pablo: “Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe. Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy. Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve. El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará” (1 Co 13, 1-8). Ya lo dijo San Agustín: “*Si sapientia Deus est per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei*” (*De Civitate Dei* VIII, 1). Así lo expresan también unos versos universales del místico y poeta andalusí Ibn al Arabi: “La religión que profeso es la del amor y sea cual sea el rumbo que tome/ su montura, el amor es mi religión y mi fe”. Cabe proclamar entonces, con Virgilio: “*Omnia vincit Amor; et nos cedamus Amori*”.

No hay mayor honor en la Tierra que conocer la verdad y contribuir a la felicidad de los hombres. Y la verdad más profunda no es otra que la infinitud de todo cuanto ignoramos. Sólo al amar detenemos esa espiral vertiginosa e inagotable que nos sacude con fascinación, celo y desconcierto. El amor es posible. El amor es el puerto de la humanidad. El amor es la meta de toda criatura. Mientras seamos hombres, sólo en el amor acariciaremos el semblante de la salvación. Pero mientras seamos hombres, peregrinaremos fatigosamente hacia esta luz tan simple, hermosa y vivificadora. Es

nuestro destino: escalar hasta la cima de los cielos para regresar, como hijos pródigos, al corazón de la Tierra.

Luchemos, hermanos míos, por engrandecer al hombre e impulsar la odisea de su espíritu hasta sondear las moradas de los dioses, pero no olvidemos que si no redimimos el alma de cada uno de nosotros mediante el amor, la sabiduría y la belleza, nunca alcanzaremos la felicidad.

Y amar es ensanchar la conciencia, es caminar hacia lo desconocido, es el anhelo de expandir las leyes de la naturaleza, es el deseo de eternizar el flujo del tiempo, es el rostro de quien llora de alegría, es la viva voz de quien busca un saber puro y desinteresado. Amar es enaltecer al hombre, es superar al hombre, es divinizar al hombre.

Voz de gratitud:

*Suavemente arriba a mí tu brisa;
suavemente palpo la vastedad de tu sentir;
suavemente acaricio las olas que me envías;
suavemente me aferro al refugio que me brindas;
y suavemente cesa toda angustia,
amparado en esta luminosa soledad
que nos alegra, sostiene y custodia,
suspendidas mis ansias insaciables,
desvanecidos mis temores,
asido a tu bondad
de sagradas gotas hialinas
y vivificado por tus emociones...*

*¡Marcha, oh fulguroso anhelo,
hacia llanuras de amor inexplorado;
extiende los brazos de tu corazón
y cubre la noche con tu noble hálito!*

*¡Enmudezcan los astros rutilantes
al contemplar el alcance de mi dicha
y la ductilidad de mis sueños inmortales!*

¡Hablen sólo quienes conocen la magia de la pasión,

*y apáguese cuantas voces aborrecen el júbilo
y reniegan de la euforia y del éxtasis:
de toda bella y divina delectación
capaz de perfumar, con los gratos aromas de su entusiasmo,
la punzante soledad que agrieta el alma humana!*

*¡Prosigue, oh níveo centinela que suspiras por la luz del día,
bajo este despliegue de hermosura sideral que nos observa,
y condúceme hasta el dorado sitio de la paz y de la vida,
escortado por tu generosidad, radiante y amorosa!*

*No desistas de caminar,
por agria, silente y severa
que emerja la sombra del agotamiento,
pues atisbo ya los umbrales del cielo,
y en la magna lejanía del horizonte,
otea mi fervor sus elíseos pórticos.*

*Ya poco nos queda para conquistar
esa cúspide recóndita de mis deseos,
impulsado por el brío atronador
de tu fuerza, tu amistad y tu gentileza,
por la pujanza tonificadora
que me enaltece y reconforta
con cálidas aguas derramadas
desde fuentes de entrega eterna,
cuya delicadeza me concede olvidar
todo viso de amargura.*

*Ya parece la noche
y se acerca la claridad del amanecer;
ya escande el día la luz de su belleza*

*y se desvisten las horas de su manto oscuro;
ya despunta el aura pura de la mañana;
ya enjuga mis lágrimas el rocío del alba,
y humedecen sus hontanares la aspereza de la tierra...*

*Ya, ya casi hemos llegado;
ya se deshace el crepúsculo en ternura;
ya puedo continuar yo solo,
guiado por la antorcha que blande el mediodía;
mas regresa aquí cuando impere la noche,
pues no quiero entristecerme sin testigos,
y precisan las intensas huestes de mi fe,
de mi dolor,
los profundos hijos de mi denuedo,
del regio y casto soplo
que infunde tu bálsamo
orlado de esperanza, tesón y consuelo,
para que tu poder,
glorioso y abnegado,
eleve mi alma herida
hasta cimas que sanan todo anhelo.*

Voz angelical:

*Caen las notas celestiales
que aguardaba tu recuerdo;
brota la honda primavera
que nutre el ansioso espíritu
con ternas de anhelos puros;
brillan todas las estrellas
de todos los universos
en esta sagrada noche
donde todo ya converge.*

*¡Oh gozosa emanación
de parajes ignorados,
silenciosos y entrañables!*

*¿No clamaba por fundir
los ardorosos opuestos
en crisoles de almas bellas?*

*¿No deseaba yo ascender
a moradas insondables,
dulces lechos de los dioses?*

*Ya florecen tus ideales
sobre praderas radiantes
y campos algodonados.*

*Ya canta la vida un himno
que presagia luces nuevas.*

*Hoy descubre el ser oculto
su pujanza más profunda;
son infinitos sus rostros
e incontables son sus manos;
es materia y voluntad,
es forma y naturaleza,
es mutismo y es palabra ...,
continuo fluir por las sendas
de su evanescente imagen,
reflejos de lo inasible.*

*Es finito cada paso
en este camino eterno
hacia lo desconocido,
pero cada avance planta
una semilla perenne
en los dominios del ser,
en la vasta obra de Dios.*

*Explora con valentía;
honra cumbres invioladas
y forja toda verdad
desde tu trono entusiasta.*

*Prosigue y conquistarás
plazas imperecederas.*

*Es tu auténtico destino
y es también tu desafío.*

*Necesidades y azares
conspiran junto a tu sombra;*

*ya eres un dios enraizado
en una tierra de dioses.*

Coro de bodhisattvas: *Asciende, ¡oh alma!,*

*a lo puro y sublime;
inhala las brisas de la plenitud,
pero no olvides volver a la Tierra,
tu hogar inolvidable,
la entraña de tus suspiros,
suelo vivificado por tus sueños y lágrimas.*

*Y elévate de nuevo
en el infinito ciclo,
hasta romper toda cadena
y penetrar en el reino que desafía toda idea,
en el regazo de Dios,
en la morada de la creatividad.*

*Talla el obelisco de la vida,
el vínculo invisible
que enlace la tierra de lo efímero
con el cielo de lo incondicionado;
nirvana de amor,
éxtasis de luz.*

Voz piadosa:

*Mis ojos han palpado demasiada belleza,
y ha sentido el corazón caricias de lo eterno;
ya puedes llamarme por mi nombre, noble cielo,
pues me ha revelado la vida su secreto:
soy sopro fugaz de la vasta naturaleza,
pero encarna mi espíritu la magia del verbo,
y exhalan mis labios verdades, amor honesto;
perecerán mundos, se extinguirá el universo,
mas yo habré fraguado esperanza, anhelo y pureza.*

Voz nostálgica:

¡Contempla, espejo de mi ser,

la vastedad del mundo!

¡Percibe como yo la llama de la vida!

¿No invita todo al entusiasmo?

¿No es el existir una sorpresa continua?

*¿No te tortura alzarte sobre esta tierra
y poseer una sola alma?*

*¡Ah, multiplícate en los sueños,
prolifera como estirpe triunfante
en ese universo que desconoce las fronteras!*

¡Crece y conquista espacios nuevos!

*No, no es justo ser hombre,
atenazado a un único cuerpo
y a un frágil espíritu;
deberíamos ser ya dioses.*

*¡Oh auroras, talismanes y sueños perdidos
junto a rosas de Jericó,
reliquias de naufragos que amaron
la sagrada magia del misterio!,
venid a mí
con vuestro cielo olvidado
en oscuras noches de tristeza;
permead mi entero ser
con la dulzura de esa soledad
que fragua el corazón de nuestra estirpe*

*en el ayer, en el hoy y en el mañana,
ante crepúsculos silenciosos
y estrellas deslumbrantes,
bajo espacios etéreos
transidos de secretos inmortales,
durante albas y atardeceres
puros y sosegados,
lluvia de anhelo expiatorio
en ocasos de esperanza...*

Voz profética:

*Ya cesa toda hora trágica;
ya se apagan las antorchas de la desazón;
ya brillan infinitas lunas llenas
que aclaran los vacíos siderales;
ya sucumbe la oscuridad
en la eterna morada de la luz;
ya fenecen los hijos del dolor
y franquean la aurora de la dicha;
ya despunta la noble primavera
que traza días sin crepúsculo
en el corazón de todo hombre;
ya cantan las voces impecables
de las almas más puras y sinceras;
ya emerge el amanecer perpetuo
que sellará el reinado de la alegría;
ya se fusionan las nubes de lo efímero
con los gloriosos cielos de la permanencia;
ya perecen la Tierra, la palabra, el silencio;
ya muere este mundo de apariencias
y se entroniza la corona de lo verdadero.*

¡Oh hermanos del ayer y del mañana!

*¡Oh vástagos de esta raza esquiva!
¡Oh labios de esperanza que proclamasteis
el advenimiento de lo profundo y pleno!*

*Ha llegado ese día que todos presagiaron;
se ha avivado ya en el espíritu
la última llama de la conciencia;
en este cirio sacro y bello
se funden la idea y el sentimiento;
en esta cripta enmudecida
vagan las sombras de todo anhelo
y penetra, copiosa, toda fragancia;
mis manos palpan ya el fondo del ser
y se posan las alas de mi imaginación
sobre los suelos primordiales;
el mundo que empezó
también ha de acabar;
sólo el sueño perdura,
el fértil delirio que abre
las entrañas de lo incognoscible;
el beso límpido que redime
esta soledad que nos aflige
a los retoños de la vida.*

*Sólo la entrega a lo insondable
sana las llagas de nuestra tristeza
y nutre los campos de la libertad;
sólo la contemplación de esa luz
que trasciende todo nombre
y engrandece los soles del misterio
justifica los caminos del existir;
sólo el rayo de la hermosura*

*que perfora los espacios invisibles
nos descubre nuestra faz
en el espejo más honesto y cristalino.*

*¡Oh amados rostros
que dignificáis esta aventura!,
sólo crear los versos de los dioses,
sólo esculpir las tallas imposibles,
sólo pronunciar los verbos inefables,
infunde esa brisa inmaculada
que nos revela sabiamente
las fuentes de toda aurora,
de todo ocaso
y de todo destino.*

*¡Oh fuerza desconocida,
traspásame con tu tridente
de bondad, inteligencia y belleza!*

Voz incesante:

*Pronto conquistará mi corazón
un firmamento de plenitud,
parnaso de fecundas extensiones
que rediman toda sombra de suplicio;
como pedazos de cielo fluirán mis palabras
por esa bóveda de intuiciones puras,
y nuevos astros nacerán en el universo
que destronen la hermosura presente
para exaltar las glorias venideras,
como vástagos de las más nobles profecías.*

*Arderán la materia, la vida y la historia
en una pira de esperanzas infinitas,*

*y todo presagio de lo eterno
palidecerá suavemente
con el gozo inextinguible de un amor
capaz de esculpir la estatua de ángeles,
dioses y miradas pujantes
que esparzan las rosas de lo nuevo
sobre este pecho ansioso de creación;
de los senos inagotables de un cosmos
saciado de anhelos límpidos
brotará el rocío de una vocación
que pugna por expandir el pensamiento
con las efusiones de su fuerza inmaculada,
y como torrentes de lechosa mansedumbre
se derramarán las gotas diáfanas
de sus misivas claras y extasiadas,
espejos de una imaginación libre,
tributarias de un espíritu primordial,
de una voluntad tallada con labios sinceros,
de un reino donde sólo habita misericordia,
rebotante de sentimientos compartidos,
hogar de paz, efervescencia y ternura,
desasido de apegos caducos
a la obsolescencia de un yo que muere.*

*En las crestas de esas olas espumosas,
la nube de las adversidades
perecerá en océanos de alegría,
tesón y ductilidad,
como haz de rayos exuberantes
que sólo entonen cánticos de concordia
para sanar un mundo enrarecido.*

*De las fosas de huesos reseca-
dos
resucitarán las almas de una bondad
que aún hoy enciende la llama de los hombres,
e impulsa las alas de la compasión
hacia metas de luz divina;
¡arriba, esqueletos de valles lacrimosos
que presenciaron la noche de la vida!;
¡alzaos, espíritus fenecidos
en ocasos de indolencia!;
¡ya no más crepúsculos;
ya no más viajes siderales
del Sol que da la vida
y del fulgor que derrite
todo odio, todo rencor y todo olvido!;
que sólo amanezca la amada faz
de un corazón puro
suspendido en cielos de promesa,
y que la boca sólo exhale
verbos ajenos a toda aspiración aciaga,
lentos al egoísmo,
colmados de sabiduría
y difusores de la verdad
en el sagrario de la Tierra.*

Voz esperanzada:

*¡Aquieta ya,
gran luz que resplandece
allende los peñascos de la imaginación humana,
mi anhelo exasperado de paz última!*

*No ceso de asomarme
a profundos abismos
desgarrados de silencio,
pero yo me aferro a una esperanza*

*demasiado bella, pura y fértil,
y el mástil de mi nave*

aún apunta a cielos de piedad.

*Sólo conocer el mundo
y degustar las semillas de lo inédito*

sacia ahora mi inquietud,

*mas yo os lo ruego,
alturas amorosas que inspirasteis*

*las deliciosas flores de nuestra fantasía:
¡reveladme ese grial*

*que ha de traspasar mi boca
para redimir mi dolor!*

Oigo voces que me susurran:

“Derrama tu luz

por el infinito universo del espíritu,

catedral inacabada;

descubre una verdad

y acariciarás

el sagrado cielo de la permanencia,

el trono del Altísimo”.

Del follaje de ideas marchitas

emergerán las alas trémulas de mis sueños,

y surcarán espacios jamás presagiados;

me transustanciaré en el alma de lo nuevo

y respiraré las brisas de islas indómitas...

Voz extasiada:

Icemos entonces la bandera de la felicidad

sobre las firmes rocas de nuestro silencio;

levantemos muros inexpugnables

frente a los avatares del destino

y la ceguera de los hombres;

entonemos en nuestro interior

*las odas más sublimes
al oculto poder de la vida,
y tracemos los rostros más puros
con sonrisas invisibles
que suavemente disipen
las enfurecidas nubes del otoño.*

*Conquistemos el mundo del placer auténtico
desde el sagrario de nuestro espíritu,
sede de todo amor,
de toda belleza
y de toda sabiduría,
puente imbatible entre el yo y el otro,
piadoso pelícano
que abre su corazón
y despliega sus alas vigorosas,
ansioso de luz,
sacrificado por un reino jubiloso,
mientras se eleva
al rosado cielo de la verdad,
meta del entendimiento humano,
cruz que sella
la nueva vida del espíritu,
la resurrección de todo pasado
y el florecimiento de todo futuro
en el eterno presente del amor.*

*Cantemos maravillas
en versos imperecederos,
y franqueemos los abismos
de la condición humana
para que resplandezca lo eterno,
la inteligencia universal,*

*la infinita sabiduría del ser,
el perenne trazo de Dios
en el fervor del alma.*

Voz ansiosa:

*Sumérgete como neófito
en las aguas primordiales del ser,
y bucea hasta la perla de todo deseo.*

*Camina con humildad y audacia,
a la luz del amor y de la vida;
que nada encienda tu temor:
ni hombres,
ni ejércitos,
ni poderes,
ni dioses,
ni honores,
ni soledades...*

*Si te atrapa el miedo,
perecerás ya en vida,
y tu sol no irradiará esa luz
que tu corazón lleva consigo.*

*Si buscas la verdad,
la belleza y el bien,
toda fuerza palidecerá
en el espejo de tu vigor,
y en la fortaleza de tu espíritu
cabrán todas las almas,
todos los sentimientos
y todos los anhelos.*

*Si cuanto brota de tus labios
es honesto y puro,
ningún mundo te vencerá,
y construirán tus manos
ese templo gozoso
que tu fervor espera.*

*Sólo la verdad y el amor
salvarán al hombre.*

Voz desconocida: *Alza el vuelo,
memoria herida;
no temas:
tus alas son puras
y se funden con el cielo.*

*Corona cúspides no imaginadas
y borra todo vestigio de dolor;
si te despojas
de las vanas sombras del miedo
llegarás a la verdad,
y todo lo que fluya de tu corazón
será auténtico.*

*Alza el vuelo
hacia la amada claridad,
y acoge el pasado
en tus plumas compasivas.*

*Alza el vuelo
hacia el eterno espacio del futuro.*

*Tu esperanza renovará el mundo,
y de tus deseos brotarán
flamantes soles
y hermosas almas de inocencia.*

*Alza el vuelo,
abandona esta tierra
y conquista el reino que mereces.*

*Busca el conocimiento y el amor;
une estas luces,
y vislumbrarás
el rostro de lo incondicionado,
navaja invisible
que corta toda oposición,
para que florezca lo indiviso.*

Serás lo que concibas de ti mismo...

Voz indómita:

*El hombre ha construido pirámides,
ha declamado versos,
ha inventado historias,
ha erigido catedrales,
ha movido montañas...
para cantar a lo desconocido.*

*Y esa luz que invocaba
se aposenta en el espíritu,
cuando florecen la ciencia y la sabiduría.*

*Entonces acariciamos todas las estrellas
y sobrevolamos todos los cielos.*

*Ama, piensa y siente:
es la única lección
digna de la humanidad.*

*Y pregúntame,
“¿qué has hecho en esta vida?”,
para que te responda:
he amado,
me he fascinado ante la belleza de una idea,
he soñado con un mundo nuevo,
he buscado lo eterno
y he caminado sobre el polvo de la Tierra,
el hermoso polvo creador
que sustenta el universo.*

¿Acaso pedías más de mí?

*¿No he sido un dios
en mi pequeño cosmos
de anhelos, fuerzas y soledades?*

¿No he sido un ángel en mis lágrimas?

*¿No he sido un hombre
en mi sed infinita de felicidad?*

Voz ignota:

*¡Cómo me sobrecoge lo que ahora contemplo!,
auroras intangibles
que me revelan
la pequeñez de mi universo
y la belleza de lo desconocido...;*

una verdad infinita que ha de sorprenderme.

¡Y por ello busco en esta noche angustiada!

¡Por ello navego hacia lo inesperado!

¡Por ello deseo encontrar lo que nadie nombra!

¡Por ello mi agonía desemboca en deseo!

Todo es luz,

luz que ilumina al hombre,

sabiduría que rige el universo,

amor que impulsa

toda gran obra creadora,

hermosura que diviniza

la naturaleza y el espíritu.

Es luz sobre tiniebla,

es orden sobre caos;

arte regio que ordena lo distinto

según la eterna ley de la armonía,

conciliando los opuestos;

catedral invisible del cosmos,

designio creador que envuelve el todo,

como espiral de suprema geometría,

al compás de sabidurías perennes

y bellezas invioladas,

para bienaventuranza del alma

y fervor de la vida.

Supera cualquier verdad

explorada por el hombre

en este mundo tan extraño,

donde es posible dividir un cuadrado

*en dos cuadrados,
pero no un cubo en dos cubos.*

*Ni siquiera el místico ha palpado
una claridad tan desbordante,
tan incisiva
que inflige un dolor demasiado intenso,
y sólo puedo
dirigir la mirada hacia ella
unos cuantos segundos.*

*Siento que ante mí emerge
la auténtica y poderosa novedad,
que nutre el alma
con la dulce sombra de lo desconocido.*

*Una corriente de hermosas intuiciones
salpica mi rostro.*

*Ha llegado la hora
de una mente nueva,
de un corazón nuevo,
de un arte nuevo.*

*Lo pasado amanece ante mí
como un presente inmarcesible.*

*Amor y pensamiento
se funden en la vida,
unidad suprema.*

Anticipo ya la lógica del futuro,

*ennoblecedora de todo pretérito;
es el evangelio de la humanidad,
su indolegable anhelo de creación,
la sublime fuerza de la bondad y del amor.*

*Un templo digno de Dios
en una tierra digna del hombre.*

Voz celestial:

*Álzate con amor y valentía:
el mundo espera tu ansia creadora,
esa huella única cuyo arcano aflora
en cada rostro que renueva el día.*

*Gozosos prados de sabiduría
y el manantial de la más bella aurora
aguardan tu palabra redentora,
el rayo que expanda la fantasía.*

*Eternos deseos surcan la mente,
mas tú has de forjar, con honra y grandeza,
un anhelo flamante, un sueño ardiente.*

*Fascina al cielo con tu fortaleza,
y exhala una lágrima tan ferviente
que ella sola encarne toda tristeza.*

Coro de almas puras: *Si cada uno de nosotros se convierte*

*en un mesías de amor y verdad,
en redentor del sufrimiento ajeno,
iluminaremos el mundo
con el relámpago de una luz eterna.*

*El misterio es el hoy,
mugiente ola
que emana de océanos ignotos,
símbolos de lo desconocido,
y la respuesta es el deseo de crear,
inabarcable como el amor,
puro como la verdad,
inagotable como la belleza,
inescrutable como el absoluto....*

*Bondad y sabiduría
son las huellas divinas en el hombre,
pues infinitos son los cielos
que la razón no ha sondeado.*

*Faro de imagen pura, flor pujante,
suave visión, eterno y hondo día
en el albor de todos los presagios,
luz de hermosura.*

Concluyen aquí los sueños de Athanasius, mas no las esperanzas de la humanidad...

SI ME ANEGARAN LAS OLAS DE TU AMOR³⁶⁴

¿Qué descubriría si me anegaran las olas de tu amor?

Un mundo de mundos,
una conjunción de totalidades
fundidas en el crisol de un deseo eterno;
aspiración de abrirse al horizonte
de una sensibilidad liberada.

Dos cuerpos consagrados a un mismo espíritu.

Un cielo en la tierra,
y una tierra hecha cielo.

La naturaleza ascendida al trono del arte,
y un arte que redime la naturaleza.

Te descubriría a ti,
mi salvación encarnada
en un amor que busca amor,
en un amor que sólo vive si ama,
y muere cuando flaquea toda fe
en la verdad de una entrega libre,
que es la verdad del amor.

Necesidad de amar
convertida en libertad auténtica,
arquetipo de una voluntad
que ansía esculpir
el rostro de un amor más profundo.

Porque sólo ama quien crea,
quien talla delicadamente
el cuerpo y el alma de un amor posible,
brillo que horada la oscura soledad del hombre
en el atardecer de un destino.

Amar y sentirse amado
es elevar todo nuestro ser a un espacio nuevo,
saciado de imaginación e inocencia,
limpio y desbordante,
paraíso perdido que vuelve a nosotros
en esa hora de gracia infinita,
tronco que echa raíces en el alma
desde la hondura de un corazón de oro.

³⁶⁴ Incluido en el poemario *La infinitud de la belleza* (*Sapere Aude*, 2020).

Amar es engrandecer el *yo*,
es expandir su fulgor,
es irradiarlo a los límites del universo.

Es intuir el todo,
es respirar el aroma de un dios
y trasladarse de un mundo a otro en burbujas invisibles,
para surcar el firmamento
como don puro y sonrisa inusitada.

Cuando saboreamos la sustancia del amor,
nuestro ser descansa sobre columnas de mármol,
y su beso celestial nos revela verdades inefables,
poderes ocultos en las entrañas del sentimiento.

Es la voz de la entrega.

Son las alas de un ángel que nos transporta
al hogar de la dulzura.

Es la libertad que llama a las puertas del alma,
para sanar el dolor
con su generoso chorro de luz.

Yo suspiro denodadamente por un *más*,
y tú me brindas ese exceso,
ese incremento divino que me proyecta
a un cosmos de entendimiento y sabiduría
donde mi libertad se desposa con la tuya
y propicia la aurora de una libertad nueva y bella,
encrucijada de futuros
que nace sin temor,
vino que llena la copa del espíritu
con ofrendas inmerecidas.

Desde ese nimbo de resplandores
comprendo el sentido de la vida;
desentraño el significado de mi humanidad
y me reconcilio conmigo mismo.

En ese jardín de glorias silenciosas
e ilusiones adyacentes,
una cascada de gozo y claridad
vierte su alma sobre mi corazón.

Anclado en tu pecho de anhelos puros,
mi *ego* se suspende
en la esencia ingrávida del amor,
que todo lo enaltece,

y vuelo por una bóveda de transparencia y valentía,
ligero como un cometa que perfora
la inmensidad de los sueños.

Sé que amar es sufrir,
es allanar el camino a la nostalgia,
pero yo quiero sufrir este dolor que me transforma,
esta lágrima volcada al infinito,
esta grandeza que inunda mi pequeñez
con su piélago de luz,
hasta desembocar en el arroyo de mi anhelo.

Sufrir para crear,
para inaugurar el milagro de un mundo nuevo
y tocar la melodía de lo desconocido.

Yo quiero recorrer la senda del amor,
y penetrar en el reino de una libertad creadora.

Allí renunciaría a todo mi ser
para resucitar en la mirada del amado,
en la provincia de sus deseos.

Desprenderse de uno mismo
para crecer en el corazón ajeno:
eso es amar,
destello de plenitud
en la fragilidad de la existencia;
pues en el espejo del amor
el mundo tiene sentido.

INTACTA CLARIDAD DE ESPÍRITU LIBRE³⁶⁵

Como hija de una luz que hoy se renueva,
tu intacta claridad de espíritu libre
invade las profundidades de mi ser ansioso,
estrella avara que reclama para sí
todo destello,
todo esplendor,
todo tesoro irradiado a la inmensidad
de vacíos que imploran sentido y potencia.

La mano de tu gloria
acaricia el abismo insondable de mi silencio;
sus piadosos rayos de hechizos ancestrales,
tejidos con la mirada devota de una pasión noble,
son como tierna intuición bienhechora que revela
todo un mundo de posibilidades,
una patria inesperada para el espíritu,
el reino sin ocaso de lo que aún no tiene nombre,
primavera inviolada que brama en lo alto,
apostada en el trono de un dios inextinguible.

Todo era infinitamente triste hasta que tú llegaste,
triste como la belleza de una noche no contemplada,
triste como un cometa extraviado
que muere en el atardecer de hermosuras invictas,
triste como el ocaso que crepita en la alta cumbre,
memoria llameante de un eco que se apaga.

Pero con la vaguedad de un amor no presagiado
se abre un cielo azul escondido en lo invisible,
el secreto diáfano de una lírica que debe conquistarme,
chorro de vivencias inmortales que hoy desemboca
en el mar alado de un deseo supremo,
grande y luminoso:

³⁶⁵ Incluido en el poemario *La infinitud de la belleza* (*Sapere Aude*, 2020).

en el altar puro de una ofrenda eterna.

Este espacio perforado de amor y deseo,
esta fuente que es también océano,
es suave lejanía que se acerca
con la luz intrépida de anhelos expiatorios,
vástagos de un sueño que no acaba,
ángeles capaces de engendrar lo que merece existir.

Tu amor ahora envuelve las orillas de mi voluntad
y me otorga el beso propicio de un fulgor nuevo;
es soplo de santidad y vida
que derruye todas las fronteras del alma,
todos los límites de la existencia,
todas las fuerzas ciegas que tapian la infinitud de nuestro horizonte,
augurio inmarchito cuya perfección se desliza
por la faz inasible de un corazón consagrado a la búsqueda,
a la búsqueda que se descubre en su verdad,
a la búsqueda creadora de un destino,
faro que inspira los más hondos y divinos sentimientos,
redención para la soledad de un hombre
inmerso en la cadena arrolladora de lo inescrutable.

VEO EL AMOR³⁶⁶

Veo el amor
volar por este cielo.

Ahora extiende sus alas
tras las blancas cumbres.

El amor mueve el mundo
allí donde habitan los deseos,
en el río sin palabras de un silencio puro.

Forja montañas
y perfora tierras.

El amor irriga
los desiertos del alma,
para dar luz al ensueño,
para alumbrar lo nuevo.

Oculto tras las brumas
brilla el amor,
la fuente inagotable
que sana todo sufrimiento,
el único suspiro
que justificaría mi llanto
y mi soledad.

³⁶⁶ Incluido en el poemario *La infinitud de la belleza* (*Sapere Aude*, 2016).

RELATOS

—“¡Universalidad, tu espíritu ha de ansiar beber del sagrado cáliz de lo universal y rechazar todo viso de angostura, de flaqueza, de empequeñecimiento!”— Retumbaban voces lejanas en la mente de Athanasius, pálpitos de perplejidad, graves fulgores que dimanaban de un foco ignoto y serpenteaban, agrestes, por las inusitadas fluctuaciones que conmovían su pensamiento, como olas coléricas prestas para embestir contra acantilados imponentes. Clamaban por una infatigable y concatenada búsqueda de la totalidad, de lo absoluto y eterno, suspiro que dignificaba su lucha pero compungía su corazón.

Athanasius no discernía adecuadamente lo que en realidad evocaba ese séquito de aullidos nocturnos que aterraría a toda alma bella y serena, y por ello continuó con su exigente trabajo, en cuyos preámbulos llevaba inmerso tanto tiempo. Se trataba de un proyecto de envergadura colosal. Pocos antes que él se habían aventurado, en un ataque de intrepidez impávida, cándida o temeraria, a redactar una *Summa Universalis* que condensara el ingente cúmulo de conocimientos atesorados por los siglos precedentes.

Su mortificada voluntad se desvivía por una aspiración inasequible: la de identificar la unidad subyacente a toda multiplicidad; por ese sueño seminal, noble e inveterado que inflamó a Tales de Mileto en los albores de la filosofía occidental junto a las escarpadas costas de Jonia; por esa pretensión que cultivaron con fertilidad y esmero tantas tradiciones místicas del Oriente y del Poniente, como el *Advaita Vedanta* en la India y la cabalística del *Ein Sof*, fruto fecundo de los desarrollos protagonizados por tantos y tan enigmáticos sabios judíos que pugnaron por acariciar el irrestricto cielo de lo incognoscible; por esa elevación extática hacia el excelso Uno, superior a todas las categorías, invariable, absoluto y arcano, que postuló Plotino en sus *Enéadas*; por esa tentativa lúcidamente estampada en obras inmortales como la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, cuyo esquema neurálgico apela a la circularidad recapituladora de lo absoluto (a esa cadena áurea e ininterrumpida que engarza el *exitus* divino, su generosa revelación a la naturaleza y a los hombres, con el *reditus* de todo lo creado hasta los brazos misericordiosos de un Padre celestial, amor que acoge cálidamente a sus hijos pródigos), el *Ars Magna* de Raimundo Lulio y las *Disputationes Metaphysicae* del eximio Francisco Suárez; por la ambición sobrehumana que albergará con inequívoco decoro la mente cósmica de Leibniz, sumida en su búsqueda infatigable de las unidades últimas, del fundamento más recóndito del ser, de esas mónadas sin ventanas, autosuficientes, insondables, astros de inteligibilidad; de esos átomos psíquicos que tejerían la prolija costura cuyo bordado urde la espesa trama del universo; de esa armonía decretada *ab aeterno* entre el orden lógico y el exuberante ámbito de lo real, determinación encapsulada en la sinergia de posibilidad y necesidad; de esa *characteristica universalis* que reduciría la variopinta multiplicidad de los juicios a la imbatible unidad de una lógica todopoderosa; de esa racionalidad inexpugnable que obligaría al mismísimo y omnisciente Dios a escoger el mejor de los mundos posibles; por esa empresa tan ardua, tan desagradecida, tan desazonada, transida de opacidad pero simultáneamente inexcusable, llena de vigor e imbuida de embriagadora hermosura, que motivará a Swedenborg a entrever la hipóstasis del orbe espiritual en la vastedad de la naturaleza; por esa deducción del mundo –que esbozará agudamente Schelling– como prolífica

³⁶⁷ Extraído de *Athanasius* (DidacBook, 2016).

cosecha de la negación libre y de la entrega abnegada de un absoluto dolido en su adusta, eterna e infinitamente apática soledad, cuya contracción bondadosa genera el universo, el florido prado donde prospera con furor la savia de la vida: la feraz planicie que crece hasta encontrarse con el espíritu, con esa libertad que tanto lo inorgánico como lo orgánico reclaman impetuosa y agónicamente, con la luz que sane todo impulso ciego; por esa subsunción hegeliana de todo el pintoresco dinamismo del ser en el despliegue inexorable, exótico y esplendoroso de la idea, que todo lo gesta, absorbe y metamorfosea en su voraz rumbo, y cuya autoalienación le permite obtener su más íntimo autoconocimiento como espíritu absoluto, con unas raíces heroicamente hundidas en el afligido suelo de la Tierra, mas exaltadas también hasta el más divino y patrio de los cielos: como la filosofía que, tras haber rebasado el ardor y la voluptuosidad de la intuición artística, trasciende la representación religiosa en la robustez ínsita a todo concepto; como la suave rosa en la áspera cruz del presente...

Lo que Athanasius perseguía no era otra cosa que la reconciliación de todos los opuestos y la integración de todas las frondosas ramas del saber humano, para que el violento y caudaloso río de su inteligencia desembocara en una visión sistemática, elegante y profunda, en cuyos dorados ecos resonara la eterna música de la verdad completa.

¡Con qué placer asumía Athanasius el oculto e impenetrable reto de unificar todo conocimiento, toda ilustración, toda fantasía, y de conquistar la liberación plena del sombrío mundo de las apariencias, de las certezas parciales y de las perspectivas fragmentarias, para así franquear el venturoso y sellado pórtico de lo universal: el atrio que, flanqueado por magníficas y extáticas columnatas, conduce a ese finísimo hilo que todo lo forja con su sigilosa e hilvanada concordia; a la sala hipóstila que protege el *sanctasanctórum* de lo permanente, de lo único dotado de un poder tan esclarecedor como para anegar, milagro de su perfecta luz, el vacío interior que hiere a todo genio! ¡Con qué delicadeza respiraba Athanasius el aroma más fragante y vivificador emanado por la epopeya humana; por esa curiosidad infinita, hialina y reconfortante; por ese viento tan suave que olea acompasadamente los rostros ávidos de novedad con su santo crisma de pureza y fascinación, y cuya templada brisa tonifica las ligeras y veloces alas del espíritu, henchido de un bálsamo de juventud, capaz ahora de sobrevolar toda tierra, todo corazón y todo cielo, preparado para explorar el vasto y aleccionador espacio de lo misterioso, de lo inagotable, de lo imperecedero! ¡Con qué aplomo se destila el elixir de la vida cuando el alma encara un duelo de dimensiones grandiosas e inspiradoras! ¿No fluye entonces libremente la energía, con ductilidad y tersura? ¿No flota sin resistencias el alma inmortal en su más anhelado éter y rema con mansedumbre por el diáfano mar de las ideas? ¿No se invisten el cuerpo y el espíritu de un vigor sobrenatural, rociados de una reciedumbre y humedecidos con un apasionamiento que los catapultan, gracias a artes prodigiosas y seductoras, más allá de las fronteras jalonadas por la imaginación presente? ¿No se asoma la voluntad, la inaprehensible sede del corazón, a un territorio virgen, heroico y titánico, donde sueña con descorrer el velo último que nos separa de la verdad final?

Con la conciencia nítida de que la tarea emprendida colindaba con una de las más osadas utopías del saber, con un designio ante cuya magnitud el mismísimo Aristóteles habría vacilado, Athanasius se dispuso a meditar, con una hondura ágil y dilucidadora, en torno a ese propósito tan inmenso, arcaico y esquivo que regía, entronizado en honor y majestad, el fervor irradiado por su alma, y cuya pujanza báquica inundaba los escenarios más abisales de su intelecto. ¿Lo lograría, o el dolor y la impotencia le impedirían coronar esa letrada cúspide de gloria y transportar el espíritu humano hacia un estadio ulterior, hacia una morada más elevada donde encarnar una bondad docta y angélica?

Se hallaba circundado por una cantidad ciclópea y ecléctica de libros, espejo de la abrumadora versatilidad de sus intereses intelectuales. Una sofisticada legión de volúmenes, obras que abordaban la práctica totalidad de las artes y de las disciplinas alumbradas por el genio de la humanidad, afiligranaba su biblioteca, iluminada por antorchas embellecidas con llamas inestables y sinuosas, cuyos rayos insuflaban un aire de romántico secretismo a esos modestos aposentos.

De la pluma del propio Athanasius Kircher habían brotado numerosas creaciones. Muchas encandilarían a todo espíritu subyugado por los saberes iniciáticos, como *Specula Melitensis Encyclica sive Syntagma Novum Instrumentorum Physico-mathematicorum* (publicada en Mesina en 1638, a petición de los caballeros de la Orden de Malta), *Magnes sive Ars Magnetica, Ars Magna Lucis et Umbrae* (sazonada de notables reflexiones sobre la naturaleza de la luz), *Musurgia Universalis sive Ars Consoni et Dissoni, Oedipus Aegyptiacus* (¡qué triste, sin duda, tanto sacrificio malgastado en su estéril tentativa de desciframiento de los jeroglíficos egipcios, cuya consumación sólo acaecerá casi dos siglos después, gracias al talento de Jean François Champollion y a la imponderable contribución de la piedra de Rosetta!), *Itinerarium extaticum sive opificium coeleste* y, por supuesto, su célebre *Mundus subterraneus*, que a tantos embrujó por sus consideraciones sobre ese orbe que yace, vibrante y subrepticio, bajo nuestros pies.

En los estantes se aglomeraban gramáticas y diccionarios de siríaco (Athanasius había impartido clases de esta lengua en el *Collegio Romano*, germen de la Universidad Gregoriana, que tanta gloria infundiría a la actividad educadora de los jesuitas), copto (Kircher escribió *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, pionero en la introducción y diseminación de la coptología entre los eruditos europeos), armenio (un monje, nativo de la región de Vaspurakan y especializado en la recopilación de las obras del poeta y místico San Gregorio de Narek, se la había prestado en un viaje a Roma), etiópico, samaritano, hebreo, arameo (¿no habría entusiasmado a Athanasius residir en aldeas como Malula, a fin de familiarizarse con los entresijos gramaticales, léxicos y fonéticos de este idioma cuya pureza exhalaban los labios del mismísimo Jesús de Nazaret?) y persa. La edición del Nuevo Testamento de Erasmo de Rotterdam se amalgamaba con la *Biblia Políglota* de Amberes (comisionada por Felipe II y también denominada *Biblia Regia*) y con un ejemplar del Talmud de Babilonia publicado por Daniel Bomberg en Venecia entre 1520 y 1523.

Athanasius contaba con una copia de la *editio princeps* de la Biblia rabínica (*Mikraot Gedolot*), codificada por el erudito masoreta Jacob ben Hayim a expensas de un grabador oriundo de los Países Bajos, y con otra versión del Talmud, difundida por un judío de origen portugués, Immanuel Benveniste, nacido —por emigración forzosa— en Holanda, e impresa en Amsterdam entre 1644 y 1648. Una pila de opúsculos sobre teología nestoriana, cuidadosamente catalogados y de refinada encuadernación, básicos para sus pesquisas (de inadvertidas repercusiones sinológicas) sobre la presencia de este grupo cristiano en inopinados enclaves de la Ruta de la Seda, entreverados con una selección de palimpsestos bizantinos de autoría incierta (algunos congregados por el escribano Juan Myronas en la Constantinopla del siglo XIII), se hacinaban junto a manuales de astrología caldea, a papiros demóticos, sahídicos y bohaíricos, a códices litúrgicos latinos acompañados de coloridas y piadosas miniaturas, a tratados estoicos extraídos de la extinta Biblioteca de Pérgamo, a disertaciones sobre el simbolismo inherente a la matemática de los pitagóricos y a una copia manuscrita —obtenida en inverosímiles circunstancias— de la *Relación de las Cosas del Yucatán*, del franciscano español Diego de Landa (¿quizás Athanasius se había ya embarcado en el análisis meticuloso de ese abanico de ciencias cultivadas por las civilizaciones precolombinas?).

Un misionero que había visitado recientemente Alepo, y cuyos esfuerzos se concentraban ahora en el estudio de la versión siríaca clásica de la Biblia, le había facilitado una estética edición de la *Peshitta* que sobresalía de una de las repisas principales, adyacente a la *Recognitio Veteris Testamenti ad Hebraicam Veritatem*, de Agostino Steuco, y a la *Vulgata Sixtina*. Gracias a un bibliotecario de Wolfenbüttel (quien negoció, a su vez, con libreros y comerciantes de raíces toledanas), Athanasius había conseguido un compendio de textos árabes de Avicena y Averroes. Incluía el *Tahafut al-Tahafut*, destinado a rebatir las tesis de Algacel, así como los comentarios del sabio cordobés al *Corpus Aristotelicum*, en particular a los tratados *De Anima* y *De Coelo*. Figuraban también glosas marginales a la *Metafísica* del Estagirita, en cuya lectura (sin soslayar la del *De Natura Deorum* de Cicerón y la del *De Materia Medica*, de Dioscórides) se hallaba sumido en ese preciso instante nuestro hombre.

La luz desprendida por los rutilantes caracteres arábigos inscritos en los bordes de una antología de místicos sufíes (aderezada con fragmentos de *Al-Futuḥat al-Makkiyya*, de Ibn Al-‘Arabi, y de composiciones poéticas de Rumi, incorporaba los pasajes más conspicuos del *Masnavi*, cima de la literatura persa) despuntaba en una de las baldas de la biblioteca, junto a la *Flos Sanctorum* del dominico italiano Jacobo de la Vorágine, al *Itinerarium Mentis in Deum* de San Buenaventura y a enciclopedias precursoras como la *Naturalis historia*, de Plinio el Viejo, las *Etimologiae* de San Isidoro de Sevilla y el *De Rerum Naturis* de Rabano Mauro. Ejemplares del *De Sphaera*, de Juan de Sacrobosco, así como de la famosa *Geometria Practica* del padre Christopher Clavius (eminencia señera, al igual que Aloysius Lilius, en la reforma gregoriana del calendario), se amontonaban con almanaques astronómicos elaborados por otros matemáticos ilustres de la Compañía de Jesús, como Christoph Grienberger y Odo van Maelcote. El *Opera Omnia Medico-chemico-chirurgica* de Paracelso, que acababa de publicarse en Ginebra en tres volúmenes, descollaba primorosamente en la ménsula adosada a una de las esquinas de la biblioteca. En la obra del controvertido médico y astrólogo suizo, Athanasius adivinaba reminiscencias del concepto de *anima mundi*, estrechamente conectado con las inexhaustas especulaciones neoplatónicas. Contiguas, se distinguían valiosísimas copias del *De Divina Proportione*, del geómetra, aritmético y ajedrecista italiano Luca Pacioli, y del *De Occulta Philosophia Libri Tres*, del teólogo, mago, ocultista, astrólogo, alquimista, numerólogo, cabalista y nigromante Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Editado en París en 1567, lo engalanaban dibujos esotéricos, como el de un pentagrama en cuyo perímetro se perfilaba la grácil silueta de un hombre, plasmación de las medidas anatómicas, tan ideales y calibradas, que sugiriera el arquitecto e ingeniero romano Vitruvio en *De Architectura*.

Athanasius vivía fascinado por el hermetismo y la superabundancia de sus derivaciones, por esa mezcolanza sincretista de enseñanzas y supersticiones de índole dispar (órfica, pitagórica, neoplatónica..., sin relegar los vestigios de ritos místéricos de época romana y de tradiciones alquímicas) atribuidas a Hermes Trismegisto y ordenadas a la purificación del alma mediante la intelección de la sabiduría más profunda del mundo antiguo. Había devorado el *Compositum de compositis* de San Alberto Magno, el *Novum Lumen Chemicum* de Sendovigius y el *Atalanta Fugiens* de Michael Maier. Tan poderosa atracción, abrigada ya en su época de estudiante en Coblenza, Heiligenstadt y Maguncia y afianzada en su etapa docente en Espira y Wurzburg, se evidenciaba en un abultado ejemplar de la traducción latina confeccionada por el humanista Marsilio Ficino, bajo el mecenazgo de los Médici y los auspicios de la Academia Platónica de Florencia. Sonoras habían sido las polémicas investigaciones del erudito ginebrino de origen hugonote Isaac Casaubon, cuyo pormenorizado estudio del *Corpus Hermeticum* parecía indicar que el

griego empleado en esos escritos no podía remontarse a fechas tan tempranas (solía datarse en el apogeo de los faraones egipcios) como se había conjeturado hasta entonces.

Escritos teológico-dogmáticos y filosóficos, como las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el *De Nominum Analogia* del cardenal Cayetano y las *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus Temporis Haereticos* de Roberto Bellarmino, obras matemáticas de Girolamo Cardano y François Viète, así como estudios histórico-críticos de Joseph Justus Scaliger, armaban también su vasto y sólido fondo bibliográfico.

Objetos llamativos de toda clase ornamentaban los colmados anaqueles que componían la biblioteca athanasiana: esferas armilares, vidrios esmerilados que imitaban el instrumental utilizado por los alquimistas tardo-medievales, en su perseverancia enloquecedora por transmutar cualquier metal en oro; un repertorio de rarezas geológicas que exhibían polifacéticas configuraciones morfológicas de lavas volcánicas, aptas para ilustrar su indagación sobre la edad de la Tierra y recogidas durante su expedición al humoso cráter del Vesubio, junto a las gigantescas ruinas de Pompeya y Herculano, adonde se dirigió para calcular su aterrador tamaño provisto de un novedoso “pantómetro”; aquilatados astrolabios que habían orientado a grandes navegantes en sus periplos por prístinos mares, adquiridos en diversas ciudades europeas a través de extraños intermediarios (muchos de ellos procedían de colecciones reales); antigüedades grecolatinas, probablemente desenterradas en yacimientos dispersos por el Lacio; mármoles, de disputada extracción frigia, que habían conformado las hojas de acanto de unos pulcros capiteles corintios, perlas para dignificar un templo otrora emplazado en las estribaciones de Éfeso, joya de Asia Menor; estatuas fenicias y efigies cuyos tintes estilísticos remitían a la enigmática cultura etrusca; un muestrario de *ushebtis* provenientes de tumbas tebanas, comprados a un mercader chipriota afincado en Nápoles; relojes de arena barrocammente abovedados, cuyas chispas granulares obligaban a fijar la vista en el centelleo de su brillo resplandeciente e inconcluso, cual presagios aciagos de la fugacidad irrecusable que moldura el tiempo y de la siniestra constancia que derraman las silentes cascadas de una muerte ávida por exhumar la angustia del hombre...

Destacaba también, por su cautivadora sencillez, un *Ecce Homo* renacentista que invitaba, ferviente y melancólico, a incoar una oración profunda y sincera a lo trascendente y siempre misterioso, a la fuerza inspiradora de lo desconocido. Athanasius, el sabio, poseía un único e indiviso corazón, en cuyo titubeante seno convergían el ansia de entendimiento y la elevación sentimental del alma a unas alturas invisibles; las fustigaciones de una razón y de una fe no hermanadas invadían un espíritu inevitablemente atormentado, ascéticamente torturado, reiteradamente flagelado, dueño de lechosas alas segadas por la ambivalencia de la vida, quien sin embargo anhela el pináculo de la unidad, de lo indiferenciado, de lo simple, verdadero y bello; de esa paz que sólo el cielo otorga a un ser ya fatigado... Es él: es Athanasius Kircher, es el matemático, es el lingüista, es el geólogo, es el biólogo, es el botánico, es el físico, es el alquimista, es el historiador, es el astrónomo, es el explorador, es el filósofo, es el teólogo, es el ocultista; es esa síntesis del niño piadoso, postrado en su pudoroso reclinatorio, y del docto teólogo, devotamente arrodillado ante el supremo Señor del universo que todo lo impregna con el infinito hálito de su espíritu, quien en sus últimos días se afana en erigir el *Santuario della Mentorella*, gesto memorable de honda religiosidad en honor de la beatísima Madre del omnisciente y humilde Redentor, edificado en la verdosa cúspide de la colina Sabina, a las campestres y rústicas afueras de una Roma eterna.

En su mesa se agolpaban decenas de epístolas enviadas desde las más remotas regiones de la Tierra. Con simpatía leía Athanasius un mensaje llegado desde China, misión oriental a la que habían sido destinados algunos de sus compañeros jesuitas, diligentes discípulos de San Francisco Javier y del padre Mateo Ricci. Le sorprendió gratamente recibir un exquisito sobre lacrado que custodiaba una misiva emitida por Leopoldo I de Habsburgo, sacro emperador romano germánico, rey de Hungría y monarca de Bohemia, esmerado políglota y poseedor de un notable acervo científico, humanístico y artístico, cuyas palabras palatinas lo exhortaban a proseguir con sus averiguaciones sobre la geología del mundo subterráneo. Una carta de Gian Lorenzo Bernini solicitaba su colaboración en la traducción de los jeroglíficos de un obelisco milenario que mistificaba la inmortal ciudad de Roma (uno de estos trabajos cristalizaría en el libro kircheriano *Obeliscus Pamphylus*, de 1650), cuna de cultura y de aspiraciones, receptáculo que encumbra la herencia, la gloria y la hermosura prodigadas por tantas civilizaciones a lo largo de tantos siglos.

Indómito, un torrente bravío de erudición saturaba la desbordante enormidad de su espíritu. Ante su alma no cesaban de inaugurarse los más holgados horizontes, y en cada idea, en cada nueva lengua y en cada flamante descubrimiento, vislumbraba tenues rúbricas consagratorias de esa felicidad que con tanto celo impetraba: la epifanía de un don divino y hermético. Denodadamente suspiraba por sondearlo todo, por comprenderlo todo, por escrutarlo todo... Amena, mas ineluctablemente breve, se mostraba la intensidad de su regocijo, porque lo finito jamás desvela la solitaria faz de lo infinito: Athanasius somos todos. Por suntuoso, lo aprendido se nos antoja siempre insignificante, triste, desmoralizador, minúsculo y lacónico ante la magnificencia de lo que todavía ignoramos. Todo paso se convierte en un tímido y dosificado sumergimiento en aguas de profundidad inabarcable, porque de poco o de nada sirve desentrañar el sentido de algo, cuando la maravillosa esfera de inteligibilidad que ante nosotros se alza, solemne e indolegable, nos supera ilimitadamente. ¿Y quién entiende la tragedia deparada a cuantos han dedicado su vida a bucear en el infinito océano del conocimiento, desconsolados al percatarse de que su ilusión es vana, y ni todo el saber del mundo, ni todas las verdades de la ciencia fundidas en el crisol del arte más sublime, aplacarían a un espíritu sediento de amor, deseo que ni siquiera un dios saciaría por entero?

Irrumpió el más súbito de los acontecimientos, y pocos podrían reproducir, con fiel exactitud, las vicisitudes precisas y abruptas que vertebran y enaltecen nuestro relato. Lo cierto es que una cohorte inasible de sueños severos e insólitos se precipitó repentinamente sobre el alma de Athanasius, quien a partir de ese incapturable y codiciado infinitésimo de tiempo vagó por todos los territorios que trenzan la imaginación humana. Ante él desfilaron convulsos sueños de ansiedad, de gratitud, de piedad, de profecía, de embelesamiento celestial, de recriminación y de nostalgia. Nuestro hombre sintió, padeció, admiró... ¿Cómo pueden unos labios que tan sólo besan finitud proclamar con justicia todo cuanto Athanasius, el gran y célebre Athanasius Kircher, maestro de las cien artes, reverenciado en toda Europa por las más preclaras luminarias, personificación de ese anhelo de sabiduría que nutre la confusa odisea humana, palpó tras semejante entrelazamiento de visiones perturbadoras y de idílicos soliloquios, al amparo de infinitas musas? ¿Acaso la debilidad irrevocable que avasalla nuestra inteligencia constituye una herramienta idónea, un faro y una brújula para internarse en la sustancia genuina que dulcifica un cónclave de experiencias tan insignes, esa pléyade de fantasías y esa apoteosis de reflexiones que por un instante lo situaron, como a aquel santo abad de Leire, en los indecisos senderos de la eternidad?

Con Athanasius, con un espíritu cuyo efluvio mirífico arroja a quienes siempre han añorado la totalidad, surquemos ahora ese mundo fabuloso donde confluyen todas las ideas y se vuelcan todos los sentimientos. No temamos desafiar géneros, cánones y jerarquías: amemos sólo la belleza pura, la profundidad pura y el cielo puro.

La levedad de ningún verbo humano accede al más secreto de los firmamentos, tranquila esfera por la que se desliza el perfume de lo intemporal: a ese reino donde se erosiona y quebranta la temblorosa divisoria que escinde lo pretérito de lo venidero, y donde todo se otea con la inocencia de una luz que dispensa frescura inextinguible, haz que nos traspasa con su primicia absolutoria, inderogable y rejuvenecedora. Para extasiarse, el sabio sólo necesita contemplar la ciencia, la bondad y la hermosura con una mirada limpia y un corazón abierto, y ninguna dicción emula lo que habrían de atisbar ojos divinos, testigos de una primavera perenne y magnánima. Ninguna palabra, ninguna poesía; ninguna ambición, por excelsa, de amor y de sosiego narra lo indescriptible, ni inhala trascendencia, ni cartografía cabalmente la constelación de las esperanzas más profundas y ennoblecedoras que hospeda el espíritu del hombre. La auténtica belleza es vida, no letra muerta. La belleza que no expresa nada y es palabra hueca pero deslumbrante muere sin transformar el corazón humano, como un vacío fuego de artefacto efímero. Ni siquiera ese frenesí estético con cuyos lauros de sensibilidad nos deleita la naturaleza se parangona a las intuiciones inefables que ensalzan el alma humana, vocablos enmudecidos que la enajenan a su verdadero paraíso. Sin embargo, siempre precisaremos del lenguaje para transmitir los frágiles destellos de lo inconceptualizable, y es aquí donde entiban munificencias, dramas y expiaciones del hombre...

En las noches más oscuras se enciende una luz edénica en una casa de Florencia, y ¡con qué pasión se agita esa llama! Sentado junto al fervor de una ventana sobria, desde la que se divisa la silueta majestuosa de la basílica de Santa María del Fiore, enaltecida con una cúpula anaranjada que consagra vigor, simetría y belleza, diseño de Filippo Brunelleschi y prodigio arquitectónico del pasado y del futuro, con afinado esmero escribe en su diario Leonardo da Vinci, célebre entre los célebres, ángel entre los hombres. Su ilustre memoria la conservarán las generaciones venideras, como símbolo jubiloso de todo aquello a lo que puede y debe aspirar la mente humana si quiere vivir en los prados de una paz límpida consigo misma.

Hasta altas horas de la madrugada fulgura la intensa y arrobadora luz que ilumina el escritorio de Leonardo, mientras olvidadas alegrías acuden a su corazón. Resplandece con un brillo mayor, si cabe, que todos los restantes focos de Florencia, pues sólo el más radiante de los destellos sería idóneo para alumbrar a este portento del espíritu, cuyos ojos prometeicos ven lo que otros no ven, y cuyos heroicos oídos escuchan incluso el tenue susurro musitado por las melodías que cantan flores inmarcesibles hospedadas en gozosos vergeles ajardinados. En su imaginación habita la fuente precursora de los sueños, porque Leonardo no es humano, o quizás lo sea en demasía, y por eso lo bendicen los más prístinos dones que exhala la naturaleza; y si de día los rayos del Sol le permiten contemplar el indescriptible secreto de la vida, e identificar las proporciones que rigen la armonía y la medida de los cuerpos, en las soledades de la noche, el rubor incandescente de unas velas benéficas no se consume hasta que este hombre ha logrado imprimir la fuerza alegórica de su intelecto en la patente fragilidad de unos cuadernos cuyas hojas, sin embargo, resistirán el paso de los siglos, y causarán una sorpresa nunca menguante entre quienes a ellas se aproximen, y descubran lo que llega a sondear el alma cuando la blancura nívea e inmaculada que preside la Luna cubre el ardor del cielo.

No rugen bullicios y convulsiones a esas tardías horas en Florencia, y bien vale suponer que toda la energía de esta ciudad se concentra en ese escritorio, junto a esa ventana, en esa casa bajo cuyo auspicio Leonardo reside.

Leonardo conversa consigo y con el firmamento, mira a lo profundo y a lo elevado, y en todo momento se halla guiado por ese entusiasmo inefable, envolvente y flamígero que en él crea un ansia infinita y sobrecogedora de entendimiento. Todo en Leonardo son preguntas, interrogantes brumosos y siempre crecientes, esclavizado por el yugo de una curiosidad desenfrenada, pero inevitable. En él se verifica la antigua intuición epistemológica de que todo se conecta inextricablemente con todo, y todo conduce a todo, en esa pía afinidad, en esa correspondencia de tintes ecuménicos cuya concatenación permea, en su totalidad, los porosos tejidos que ribetea el regio bordado del cosmos. El saber se convierte así en sinónimo de la más fatua y rumorosa nesciencia, porque cuanto más conoce Leonardo, con mayor clarividencia repara en el vasto y proceloso cúmulo de todo lo que ignora, y esta sensación de impotencia ante la inmensidad del océano de las artes y de las ciencias, que lo incitaría, en una situación hipotética, a embelesarse por igual con todo, ya fuera el reverenciado aleteo de un colibrí, el plumaje soberbio de las aves del paraíso o el esquivo arte de la cetrería, lo aflige enormemente, y no hay palabra

³⁶⁸ Extraído de *Leonardo da Vinci, o la tragedia de la perfección* (De Buena Tinta, 2015).

en lengua alguna, epíteto ni tierno ni severo, que exprese este votivo calvario, esta sacrosanta cruz que estoicamente acarrean sus hombros de gigante. Sí, es cierto que esta vida no está hecha para almas tan sensibles, quienes perciben no sólo cómo las cosas son, sino también cómo deberían ser, y no se resignan a un rotundo “no podemos” por respuesta cuando pretenden desentrañar los áulicos misterios que hilvanan la holgura del cielo y de la Tierra, y distinguen, en los detalles más efímeros de una realidad deslizante y pasajera, la huella característica de lo que permanece, atormentados por haber descrito el velo que oculta, para el común de los mortales, una verdad demasiado dura, entenebrecida y cegadora.

Bajo los raudos murmullos de la noche se entona un mismo e inconsolable grito, atronadora voz que anuncia la insatisfacción más estentórea, y se derraman sobre el escritorio las mismas y desmoralizadas lágrimas, enturbiadas de una tristeza abrasiva, ante la brevedad de una existencia que le impedirá obtener la perfección. Llorando, desasosegado, Leonardo, y la letanía diáfana que esparcen sus dúctiles suspiros, amarga, mas perdurable, converge con la elegía de todo aquél que ayer, hoy o mañana comparta un análogo sentimiento de debilidad indómita ante un cosmos resbaladizo e incomprensible, plagado de incógnitas desgarradoras, de un estar aquí sin saber por qué razón... Pero nadie es consciente de esta desazón pertinaz y afilada, y quienes al mediodía alaban a un hombre que personifica los ideales sempiternos de belleza y encanto, y cuya agudeza epigramática sólo atisba parangón en la dorada gloria de los dioses, poco o nada advierten el disimulado llanto que destila su sufrimiento, el tenaz y sigiloso veneno que eclipsa todo asomo de condescendencia ante el primor, la audacia y la hermosura del conocimiento. El suyo es un dolor infinito que ningún espíritu sería capaz de sobrellevar, pues a nadie ha sido concedido padecer indefinidamente en vida, y acariciar la muerte para que esta aciaga indigencia concluya cuanto antes. Hipócrita es el mundo que condena y estigmatiza a vivas almas puras, a quienes no se tolera proclamar la autenticidad de su amor, y cínica es la sociedad que sólo fija su atención en la superficie, y palpa en Leonardo la furia descomunal y cautivadora, la luz inconmensurable de la fascinación y del talento, sin percatarse de que su falta de misericordia le exige reprimir sus emociones más sinceras.

Nos es imposible asimilar el mal que perturba a Leonardo, la angustia que invade su corazón y priva su alma de la felicidad merecida, porque no bebemos, como él, de la copa de la plenitud, y lo que en nosotros es abdicación ante el límite y capitulación ante la finitud que nos son consubstanciales desemboca en su espíritu en el más injusto de los castigos. Nadie, tampoco él, debería verse obligado por el destino a soportar tan pesada y abultada carga, que es la onerosa tarea de afanarse en buscar la perfección, y de poseer una mente y unas manos que portan la reverberante antorcha de lo apolíneo. Esos dedos transfigurados pintan como en el Olimpo, y ese ingenio soberano se interna en la recóndita esencia de las cosas, fondea la cualidad genuina de la vida y vislumbra las magnificadas fronteras del universo. Esas manos sobrenaturales saludan candorosamente a todos los dioses, y toman el pincel y la brocha de los ángeles; para esa mente mayestática no se imponen barreras que cercenen su inagotable anhelo de sabiduría.

Nadie en Florencia ha observado nunca a través de esa ventana que colinda con ese escritorio, y nadie en Florencia ha oteado entonces el genio en su estado más bello y reluciente. De día, Leonardo retrata la más sublime de las sonrisas, pero de noche piensa en la vida y en la muerte, en el ayer y en el mañana, y sucumbe ante el hiperbólico poder que nos prodigan los heraldos de la fantasía; brío sagrado que refleja en sus diarios, en esos cuadernos que en nada presagian esconder la encarnación del enigma de lo humano, y de hasta dónde se aventuran los sedosos perfiles de nuestra inteligencia. Leonardo es,

ante todo, un ave nocturna, una diosa alada que sólo emprende el vuelo, como el búho de Minerva, si tiene como testigo la bóveda sideral, y prefiere el silencio y la quietud al estruendo y la crepitación que ofuscan el mundanal ruido. En el sosiego de la noche resuenan todos los himnos, y con él se perciben los eternos soliloquios de sagas incontables de planetas, constelaciones, cometas y galaxias, nómina de criaturas siderales que hablan mediante el mutismo. Caen todas las máscaras y subterfugios que triunfan de día, porque en la noctámbula inmensidad del orbe no hay lugar para la falsía del engaño y la torsión del fingimiento, y como prisionera en un abismo pavoroso, la pequeñez estremecedora de nuestro cosmos y de nuestro cuerpo contrasta con la grandeza de la mente, cuya astucia descifra el críptico lenguaje que emiten las estrellas inmóviles en sus reinos inviolados.

Si los hombres y mujeres supieran lo que se gesta en esa alcoba de Florencia, inverosímil escenario de una proeza, y escalasen sus muros para cruzar el sereno umbral de su ventana, asistirían al espectáculo de la creatividad, de coadyuvar a que surja lo que todavía no es, de adelantarse al tiempo y anticipar el porvenir, de usurpar el fuego de las deidades, en un intrépido ejercicio de profanación mesiánica, para traer la clave lisonjera de la invención.

El milagro más canoro acontece allí, en esa discreta morada que se confunde con los demás edificios de la noble urbe florentina. Nada augura que en ella acaezca el drama más conmovedor que se representa sobre la herida faz de la Tierra: la lucha titánica del ser humano por transformar lo posible en real, y por propiciar que en la hermosa polifonía del mundo emerja lo que sólo parece encontrar espacio en esa magia metafísica que bruñe con delicadeza los sueños. Y de ese suave manantial fluye lo que Leonardo forja, al intentar que todo cuanto su entendimiento concibe adquiera, con la aquiescencia de su voluntad unguida, una plasmación material, bañada por las más diversas tonalidades de colores que disciernen nuestros ojos, ya sea el ornato turquesa, el lapislázuli o el escarlata, y al dibujar sutiles trazos, rectos y curvos, cóncavos y convexos, elípticos y helicoidales, que transmitan el casto ímpetu de la vida a lo que antes languidecía, inerte.

Leonardo es, después de todo, un espíritu vivificador, que despierta lo que yacía aletargado, el ser inanimado que subsistía huérfano de impulso propio, aun apto para transportar la savia sobreabundante que diseminan los vástagos de la vida. Sus cuadros y escritos revolotean aderezados con vida y amor, las raíces más firmes y elogiosas sobre las que se asientan los pináculos de su inspiración laureada por los cielos, cuya sustancia se alimenta de la riqueza ubérrima de sus experiencias más francas, colmadas y piadosas. Comunicar gentilmente la vida no constituye un privilegio exclusivo de los dioses, una pingüe prebenda reservada a seres empíreos, pues tratar de insuflar un hálito resucitador a las ideas y a las formas transparenta el motivo último que bautiza a Leonardo con aguas radicalmente humanas, más aún cuanto con mayor ahínco y determinación se propone captar en todo una chispa de belleza y un alma de significado; sí, del sentido que todo lo domina, y entrelaza las huestes del cielo y de la Tierra, y se manifiesta, esclarecedoramente, en ese celo obsequioso e inalterable que lo exhorta a no renunciar nunca a plantear las cuestiones más atrevidas, y a dirigir las a los caliginosos confines del universo, aunque quizás no exista una solución a los problemas incoados, y los únicos arcanos de la historia sean, en verdad, el arte y la ciencia, revestidos de una pujanza esotérica, cuya rúbrica centellea en enhiestas mareas de interpelaciones que no cesan...

En esa casa de Florencia, detrás de esa ventana y en ese escritorio, renace de noche la humanidad en cada página de un simple cuaderno. Y mientras otros duermen, pena, atribulado, flébil e insomne, alguien que se mantiene sumido en la más abrumadora y

penitente de las impacencias. Oprimido, jamás podría conciliar el sueño; tal es la tortura no indultada a la que se ve sometido este individuo, tal es la crueldad ignominiosa de un destino que, acosador, no le deja ni siquiera descansar, esa actividad tan psicosomática y cotidiana, tan fundamentada en las necesidades más elementales de todo el que es partícipe del regalo de la vida. Leonardo no puede recostarse sobre la tersura onírica de su lecho circunspecto, acuciado por tantos y tan apremiantes quehaceres, en medio de la fugacidad de su presencia sobre el sombrío lienzo de las adversidades terrenas, y expuesto a la amenaza constante de una muerte que no otorga tregua ni confiere armisticio.

Sus intereses son ilimitados. Él solo libra innumerables batallas. Su pasión desborda toda margen. Asaltan su espíritu todas las inquietudes del mundo. Se abalanzan sobre él todos los misterios que seducen la mente humana. Todo lo que contempla es infinito, ciego a la parcialidad. Una fuerza indoblegable absorbe y sojuzga su ser arrebatado y secuestra su beneplácito, ahora siervo de lo inalcanzable. No degusta el cáliz de la paz. Su inocencia enamora todo cielo. No respira las brisas de la satisfacción. Su alma carece de patria. Sus anhelos reniegan de todo hogar. Para él no queda instante que perder, todo es presura, pues cualquier minuto le brinda la posibilidad de penetrar, aún más hondamente, en las maravillas de la naturaleza, y lo que ha realizado es todavía inapreciable en comparación con las cúspides y areópagos que podría coronar. Es ésta su tragedia intransferible, pero dichosa expiación, sin duda, porque muchos querrían sufrir en sus carnes trémulas el dolor creador que conoce y ama en grado sumo.

Quise amar y ser amado. Cuando cogía el pincel, en realidad imploraba, ávidamente, amor. Cuando formulaba preguntas sobre el vuelo de las aves o el movimiento de los músculos, soñaba con embriagarme de amor, del cercano brillo de un amor que experimenté continuamente, pero cuya reverberación hube de disimular en las entrañas de mi amargura. En mi desaforado anhelo de delicadeza, yo sólo impetraba amor, y permitía que una profunda ambición de sabiduría y belleza eclipsara esa búsqueda encomiable. Pero me engañaba a mí mismo, al suponer que disfrazaría mi hambre y mi sed amorias bajo la máscara circunspecta del arte y de la erudición...

Querer y querer; conocer para advertir que ignoro; inhibir mi amor por miedo, y reprimir también mi pasión doliente, y ver que desespero, que carezco, que falto, que muero. Ésta ha sido mi tragedia: que mis semejantes no entendieran que, más allá de todo, residía en mí una exultante apetencia de amor, de una luz que me trascendiera superlativamente, y me elevara sobre éste, mi pequeño universo. Ese amor, irrevocable y suntuoso, les resultaría extraño e inaceptable, pero para mí se alzaba como la más alta y amilácea de las metas. Y he sido humano, hondamente humano, humano en demasía.

Durante siglos hemos cincelado, con ejemplaridad y decoro, solemnes figuras, efigies límpidas cuya majestad imperturbable adorna nuestros templos, paramento de iglesias piadosas y calles festivas. Hemos alumbrado cuadros evocadores que nos hablan de una época y reflejan la esquiva esencia de ese tiempo. Hemos contribuido al avance irreversible de la geometría, y nuestra pericia arquitectónica ha coronado las más eximias cúpides. Hemos redactado obras inmortales, y hemos gestado historias fabulosas que inflaman nuestras vidas con su fuego placentero. Sin embargo, rara vez nos percatamos de que el néctar de esta copa refulgente dimana de nuestra entristecedora falta de amor. Si poseyéramos un amor pleno, una devoción inviolable cuyo amanecer de místicos rocíos nos acompañara irrestrictamente desde el púlpito de sus auroras beatíficas, ¿qué más necesitaríamos? Todo nuestro deseo perecería en el amor ya logrado. Nos sobrecogería tanto que, embelesados por sus estrellas inmaculadas, por esas joyas que glorifican nuestra imaginación con la blancura de alabastros puros, no ansiaríamos nada. El arte y la ciencia desaparecerían, suprimidos por un amor llameante, cuya sagrada bóveda envolvería nuestra entera existencia. Sus aguas santificadoras anegarían todas las moradas del alma y sanarían cualquier herida, al brindar una respuesta para todo aquello que hoy nos intriga con los tímidos hálitos de sus crepúsculos desvanecidos. Pero no es así: carecemos de ese amor pleno, y ni siquiera sondeamos sus perfiles. Tormentosamente persigue el hombre un refugio junto a los pechos maternos de la felicidad, porque al contemplar un lienzo excelso o al cultivar la belleza exhalada por las matemáticas y acrisolada en el inspirador receptáculo de la filosofía, ¿no nos bendice un gozo indescriptible que redobla nuestra esperanza, aun incapaces de dilucidar la razón más íntima que se yergue detrás de esta confusa encrucijada de aspiraciones enfebrecidas?

No importa lo grandiosa que haya sido la vida: un día se difuminará nuestra sombra taciturna, y jamás sabremos para qué hemos recalado en este cosmos proverbial, ni por qué debemos alejarnos de sus arcanos dominios. Lo que las generaciones futuras estimen sobre nosotros no nos es dado anticiparlo ahora. Los juicios de los hombres son

³⁶⁹ Extraído de *Leonardo da Vinci, o la tragedia de la perfección* (De Buena Tinta, 2015).

sumamente maleables, dúctiles como nuestros corazones. No sé cómo seré recordado, o si seré rememorado póstumamente. Unos me llamarán pintor; otros, escultor; otros, científico; otros, ingeniero; otros, filósofo... Y quizás nadie proclame lo que, en acepción latísima, fui: un enamorado. El amor es la verdad de la vida, y yo no hice más que amar: me enamoré de la pintura, de la escultura, de la ciencia, de la ingeniería, de la literatura... Me enamoré abrumadoramente del ser humano, de su cuerpo y de su espíritu, de la coherencia que arma su anatomía y del fervor embravecido que invade sus ideas, cuyas formas brotan, como inverosímiles carámbanos celestiales, del bello e inescrutable prodigio de la mente. Me enamoré porque pugnaba por ser comprendido, y cuando degusté el venerable cáliz de la amistad, sentí la presencia de una marea amorosa, ennoblecida por el tumulto y las oscilaciones de su hermoso oleaje. Respiré entonces la magia que derrama el oloroso perfume de un afecto angélico, cuya pulcritud hechiza los porosos intersticios de la agudeza humana y los doctos cristales de su luz. Sentí con mayor intensidad que cuando escribo en mis cuadernos o dibujo mis trazados. Sentí algo que nunca antes había sentido, y lo palpé con una fuerza tan descomunal que el vasto mundo parecía clausurarse bajo los seductores auspicios de ese instante único, como si nada más pudiera ya suceder, porque todo hubiese alcanzado su consumación final, su añorado culmen escatológico.

Sí, un insólito escándalo de amor, regado con el agua cárdena de una pasión que agitaría encrespadamente al ser más glacial, es la apoteosis que he vivido. Me he enamorado de un retrato perdurable, del incesante primor de un verbo saciado de bondad, de una humilde ave que emprende su vuelo impulsada por un aleteo armónico, de la eternidad pitagórica de los números, del irisado azul del cielo y del vívido verde de los campos. Me he enamorado de incontables destellos de inefabilidad, destilados desde ese recóndito paraíso bajo cuyo perpetuo mediodía florece, libremente, el espíritu de la belleza, pero nunca me ha esclavizado el amor con tanta ternura como al tener junto a mí un brazo que me arropara cálidamente, y una suave voz a mi lado que me dijera cosas que nunca olvidaría, y unos ojos que divisaran el mismo horizonte que yo, y me miraran también a mí, y una piel sensible como la mía, rosa que percibiera la más leve de las caricias. En esos momentos de júbilo, el entusiasmo evangélico por la vida y por el amor se ha deslizado mansamente y ha ungido el frágil seno de mi alma. Sus doradas brisas han superado el éxtasis enajenador del arte y el conocimiento.

URLIL, O EL ARTE DE PENSAR LO IMPENSABLE³⁷⁰

¿Sería posible pensar lo impensable? ¿Qué preguntas hoy vedadas a nuestro espíritu podría formular una mente más elevada que la nuestra?

Sondeaba desde hacía tiempo las implicaciones de este hondo y desmesurado interrogante filosófico cuando leí que, según algunos testimonios, notablemente el de Andreas Philimander en su *Historia nationum orientalium*, en un enclave remoto de ese crisol de culturas que es la Ruta de la Seda había vivido una raza capaz de pensar lo impensable. Aunque las noticias son confusas, e incluso contradictorias, pues el eminente erudito alemán y bibliotecario de la Universidad de Würzburg se basó en fuentes de dudosa procedencia, hasta entonces preservadas en un convento de Moravia y redactadas con una caligrafía casi ilegible, parece claro que algunos viajeros del siglo XIV habían expresado asombro ante la conjeturada existencia de unos seres cuya mente lograba trascender todos los límites que cercan nuestro intelecto.

No he podido resistir la tentación de investigar la veracidad de estos relatos. Si fueran ciertos, probablemente nos encontraríamos ante el mayor descubrimiento de la historia de la humanidad. Llevamos generaciones afanados en desentrañar los enigmas del universo y en elucidar el misterio de nuestra propia naturaleza, pero ¿puede haber mayor hallazgo que el de una mente superior a la nuestra, que el de una mente de resonancias divinas, apta para contemplar lo que nosotros no podemos intuir, pues desborda nuestra imaginación y sobrepasa nuestra facultad de razonamiento? Como prisioneros de ideales y ensoñaciones, ¿quién no se ha sentido exhortado a cruzar la delgada y porosa línea que separa lo real de lo posible?

El libro de Philimander toma como principal referencia la obra escrita por un viajero tardomedieval llamado Godofredo de Lieja, quien, émulo del legendario Marco Polo, se habría sumado a una expedición veneciana que se dirigía a la corte del emperador chino. En su obra *Thesaurus Sinae* (tan bellamente ilustrada por una secuencia de exquisitos grabados que, si hemos de creer a Philimander, proyectaría el alma a un cielo en miniatura), el liejense se habría propuesto recopilar las experiencias y reflexiones suscitadas por sus peligrosas aventuras a través de la Ruta de la Seda.

Según Philimander, Godofredo habría osado adentrarse en el vasto y exótico valle de Fergana, hendido en el corazón de Asia y flanqueado por la majestuosa cordillera de Tien Shan y por las no menos imponentes montañas Alai. En Bujara, perla del Jorasán, habría escuchado que existía un pueblo, el de los iblisios, algunos de cuyos miembros afirmaban haber entrado en contacto con unos seres fabulosos, dotados de una inteligencia descomunal. Tan extrañas criaturas les habrían encomendado la custodia de un secreto máspreciado que todo el oro, toda la plata y todos los diamantes del mundo.

Sin embargo, en la ciudad de Ismihtar, la otrora inexpugnable capital de la confederación iblisia (urbe que acabaría incorporada al kanato uzbeko de Kokand), es imposible identificar mención alguna de la relación entre los iblisios y esos hipotéticos seres venidos de otro mundo. Nada ha quedado de su biblioteca. Tamerlán arrasó todos sus monumentos en el ocaso de su reinado, como represalia por no haber roto lazos

³⁷⁰ Una primera versión de este relato ha sido publicada en *El Cuaderno* (<https://elcuadernodigital.com/2020/06/22/urlil-y-el-arte-de-pensar-lo-impensable/>).

comerciales con el sultán de Delhi. Confieso, además, que no he podido acceder a ninguna copia del *Thesaurus Sinae*. Ni siquiera en Würzburg he conseguido una reproducción. Por ello, en un primer momento opté por ceñirme al relato de Philimander, quien seguramente había consultado alguno de los escasos ejemplares del texto de Godofredo que aún perduraban bajo la protección de unos frailes moravos de Olomouc.

Espoleado por una curiosidad avasalladora, mis pugnaces elucubraciones no cesaban de desasosegarme. Acuciado por la intriga, relegué todo lo demás: libros, artículos, clases... Sentí que no debía rendirme, y mi agitación desembocó en obsesión patológica, cuya voracidad amenazaba con absorber la totalidad de mis esfuerzos intelectuales. Inopinadamente, poco después de iniciar esta indagación tropecé con otra referencia indiscutible a un episodio de cariz similar —y para muchos similarmente inverosímil— en la obra de un viajero árabe de finales del siglo XIV llamado Muhammad Ibn Ifnán. Este mercader sirio, nacido en Damasco, aseveraba también haberse adentrado en las zonas más recónditas del extenso valle de Fergana. El título del manuscrito de Ibn Ifnán era *Abr Almustahilat*. La edición alemana, publicada en el *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, lo traduce como “Compendio de viajes”, en vez de “Viajes improbables”, que sería más fiel al sentido original.

Lo que no alcanzo a comprender es cómo la noticia que nos brinda Ibn Ifnán ha podido pasar desapercibida para nuestros eruditos. Cualquier islamólogo que haya leído la citada revista debería haberse percatado de una alusión inequívoca y de relevancia incontestable, según la cual “*los iblisios de Ismihtar son los depositarios del tesoro de la luz más diáfana, revelación sagrada de los intelectos siderales que contiene todas las verdades del universo en un sistema coherente de proposiciones que habría superado los sueños del mismísimo Aristóteles. Fieles a su compromiso, los iblisios no dejan que nadie acceda al conocimiento de esas verdades, descendidas desde el “reino de la claridad inextinguible”, pues las custodian celosamente en un lugar ignoto de su confederación. Por fortuna para nosotros, un iblisio díscolo, de nombre Bandadur, condenado al exilio tras haber quebrantado varias leyes, me ha confesado la verdad sobre la eximia riqueza que sus compatriotas salvaguardan con piadoso esmero*”. Según Ibn Ifnán, los iblisios se referían a esos seres como los “*Binusi Armonate*”, expresión que significa, en esta lengua de matriz altaica emparentada con el turco y el manchú, “creadores de prodigios”. En otro párrafo, el damasceno asegura que esa revelación ha sido recogida en sánscrito y que se titula “*Mahavasana*”.

¿Sánscrito? Si la obra estaba escrita en este idioma, lo lógico era buscar en el legado de textos antiguos provenientes de la India que contiene el fondo de libros raros de mi universidad. Durante tres días me sumergí en ese pintoresco e inescrutable laberinto de códices, prolongaciones de orbes extintos, hasta que por fin identifiqué un manuscrito inédito en cuyo encabezamiento discerní, con la celeridad que sólo puede brotar del fervor, la palabra “*Mahavasana*”.

Ahí estaba. Indescriptible es la emoción que sentí cuando lo tuve entre mis manos. ¿Por qué lo habían redactado en la lengua de los *Vedas*? ¿Quizás porque para esos seres de otro mundo el sánscrito evocaba los más altos pináculos de excelencia estética y semántica, como ya advirtió el insigne gramático Panini, quien no escatimó alabanzas a la belleza, la sonoridad y la perfección de la lengua sagrada de la India?

Me asaltaron innumerables preguntas sobre la identidad de sus verdaderos autores. ¿Quiénes eran? ¿Por qué estos portentos del espíritu habían permanecido ocultos a ojos de la historia? ¿Por qué se habían escondido deliberadamente en una región tan distante,

tan abandonada, aislados de cualquier vestigio de civilización? ¿Por qué habían decidido canalizar su ciencia a través de un pueblo tan oscuro, tan periférico, tan ausente en la historia universal, como el de los iblisios, convertidos en insospechados receptores de una sabiduría celestial? ¿Por qué semejante desvelo a la hora de ocultar las luminosas verdades sobre el mundo y la mente que su genio había esclarecido, y por qué se habían evaporado de la historia como una bruma efímera? La luz benéfica de su saber, ¿no nos habría encumbrado a cotas extraordinarias de progreso material y espiritual? ¿No habría disipado las tinieblas de una ignorancia desgarradora, para conducirnos a la auténtica libertad?

Arduo e ingrato me resultó bucear en el texto. Mi sánscrito estaba oxidado desde mis tiempos de estudiante en Heidelberg, por lo que no tuve más remedio que contactar con el profesor Hermann von Fluhenberg, egregio lingüista de origen danés, experto en védico y en sánscrito y viejo amigo de uno de mis colegas de departamento. Su edición del *Rigveda* gozaba de enorme prestigio entre los especialistas, y él tenía fama de cercano y de generoso con su tiempo. Von Fluhenberg ostentaba la cátedra de sánscrito en la Universidad de Erlangen. Despejar la incógnita merecía un viaje a esta hermosa ciudad bávara.

Von Fluhenberg se mostró fascinado con el manuscrito. En cuanto lo vio, no tardó ni un segundo en arrebatármelo para lanzarse con avidez a interpretar su contenido. Yo observaba con atención e inquietud cómo sus grandes ojos azules se deslizaban ansiosamente por las pulcras y estilizadas líneas del *devanagari*, cuya elegancia transparentaba una perfección inasible para el común de los mortales. Si bien algunos términos resultaban tan novedosos que el profesor, toda una autoridad en lingüística indoeuropea, nunca había topado con ellos en su larga y distinguida carrera como indólogo, afortunadamente no supusieron una dificultad invencible para su acreditado talento filológico.

Pese a que esta compilación de una ciencia arcana ocupa más de cien páginas repletas de texto, el profesor Von Fluhenberg prometió enviarme con prontitud una traducción anotada del manuscrito. Cumplió su palabra, y al cabo de cinco días la había recibido en mi despacho. Lo he imaginado extasiado y absorto, tan ensimismado en la tarea que ha debido de perder la noción del tiempo para culminar con semejante rapidez una empresa incomparablemente laboriosa, que sólo puede calificarse de proeza.

Nos comprometimos a no anunciar nada hasta que no hubiéramos llegado a la raíz última de la cuestión. Temíamos que se desatara un posible escándalo académico, con inevitables acusaciones de fraude intelectual y con una plausible condena al ostracismo. No podíamos olvidar el caso de Ernst Alfred Ostenhoff, admirado sumeriólogo de Tubinga que se había visto obligado a renunciar a su cátedra ante las acusaciones de que su reconstrucción de una supuesta epopeya escrita mil años antes que la de Gilgamesh había sido inventada. Yo no he perdido la fe en su honestidad, pero lo que yo crea poco importará a la implacable comunidad de sumeriólogos, que aún no le ha perdonado su atrevimiento de adelantar en casi mil años los albores de la literatura universal.

Ocultas tras el hermoso velo del sánscrito, lengua tejida de sonidos tan dulces y proféticos que parecen exhalados por la divinidad, nada sabemos sobre el verdadero idioma de los autores del *Mahavasana*. Si cualquier lenguaje humano necesita seguir reglas lógicas, de cuyo cumplimiento difícilmente puede exonerarse, ¿qué tipo de sistema

de comunicación debería emplear una mente capaz de comunicarse a sí misma conceptos y proposiciones que desafían nuestra idea de sentido? Solícitos o avezados, por suerte han elegido esta ancestral lengua indoeuropea para revelarnos su ciencia. Además, y aunque no soy experto en sumerio, en la transliteración sánscrita de determinados epónimos creo haber discernido fonemas de nítidas resonancias mesopotámicas, como “Nuaru”, “Lil” y “Enki”.

A la luz de nuestro trabajo, ¿estamos en condiciones de esclarecer la esquiva naturaleza del *Mahavasana*? Pienso que sí. Este documento, de inabarcable densidad, nos ofrece un testamento científico, poético y filosófico, la transcripción de un apasionante legado intelectual, exuberancia de exuberancias y sabiduría de sabidurías. Su vocación de totalidad, su recapitulación de todas las esferas de actividad reservadas a una mente, le confiere una magia inimitable, un hechizo íntimo y seductor que fulmina todo recelo. En cuanto concluí su lectura, sentí que mi corazón y mi espíritu habían adquirido repentinamente alas, unas alas invisibles que elevaban mi entero ser a un cielo de inteligibilidad, grandeza y hermosura. Imbuido de una pureza turbadora, efluvio que excede cualquier expectativa lírica, este obsequio soberano satisface todas mis imploraciones y calma toda mi sed de entendimiento.

Continúo sobrecogido por semejante concatenación de verdades sublimes, montañas del alma en cuyas doctas y primorosas cimas brilla la imagen vívida de un saber eterno. Como arrullado por el canto de una voz angelical, atisbo que mis anhelos más profundos de comprensión se hallan por fin saciados. Toda esta belleza, suave y difusiva, me auspicia a un paraíso anegado de luz. Más allá de la oscuridad simbólica que envuelve el texto, lo que he podido inferir son los rasgos fundamentales de una mente milagrosa, que sólo puede infundir veneración en quien se abre a su magnificencia. Frente a ella, todos los genios que ha prodigado el género humano palidecen como destellos tenues y fugaces.

El pensamiento de los hijos de Urlil, herederos del “reino de la claridad inextinguible”, funciona no sólo con nociones lógicamente consistentes, o inspiradas en nuestra experiencia del mundo, sino con ideas que nosotros consideraríamos contradictorias. A través de la agudeza de sus construcciones conceptuales, de su original y elocuente sistema de categorías, han iluminado lo que para nosotros ha resultado nebuloso durante siglos.

Dado que saben reconciliar consistencia con completitud, cuando algo es inconsistente a nuestros ojos ellos perciben indicios de una completitud más profunda. Para su intelecto no existe incompatibilidad entre la completitud y la consistencia de un sistema axiomático. Han descubierto no sólo que con un conjunto infinito de axiomas sería posible probar todas las verdades inferidas en ese sistema y desterrar cualquier viso de contradicción, sino que las diferentes clases de infinito (y ellos han identificado nuevos infinitos, porque también han refutado nuestros teoremas sobre la finitud de los conjuntos de números —de hecho, han desvelado nuevos números hipercomplejos, cuya sutileza habría deslumbrado a Hamilton y a Graves—) producen diferentes clases de sistemas axiomáticos, y por tanto diferentes clases de armonización entre completitud y consistencia.

Tal es el alcance de su entendimiento que los miembros de esta raza sobrehumana son capaces de demostrar intuitivamente todo teorema matemático, sin necesidad de

prestar atención a los pasos intermedios. Al igual que Ramanujan (cuyo intelecto se perfila como un anticipo del suyo), saltan, por así decirlo, de la premisa a la conclusión sin aparente esfuerzo, como si toda la maquinaria inferencial de nuestra mente se les antojase vana e inútil. ¿No es éste el sueño por el que suspira cualquier gran matemático y pensador? ¿Quién no querría ver sin dificultades la solución a un problema, como si la respuesta estuviera contenida, prístina e inexorablemente, en la arquitectura de las afirmaciones iniciales?

En el plano de la aritmética, si nosotros memorizamos las tablas de multiplicar, ellos parecen disponer de un método que les permite retener sin dificultad todos los coeficientes del teorema del binomio hasta el centésimo exponente. El documento versa sobre aspectos puramente teóricos, por lo que ignoramos el nivel de su tecnología. No obstante, y con independencia de que hayan inventado o no algo parangonable a nuestras calculadoras, estoy convencido de que memorizan también las cien primeras potencias de los mil primeros números naturales y de los mil primeros números primos, pues en una de las líneas del texto he podido leer (tras batirme en duelo con su perspicaz sistema de notación, reminiscente del babilónico) "*tan evidente como el valor de 271^{317}* ". Saben, como nosotros, que existen infinitos primos, pero adivino que saben, a diferencia de nosotros, cuál es la fórmula exacta que permite generarlos de una manera eficientemente computable. En la quincuagésima página del manuscrito resplandece la siguiente sentencia, de infinita trascendencia matemática: "*En el primer universo existe un algoritmo universal; en él, toda secuencia, finita o infinita, es siempre computable*". La frase finaliza con un adverbio que Von Fluhenberg recomienda traducir por "polinómicamente" ("*padonse*"). Desconozco el significado preciso de la expresión "primer universo", pero es legítimo intuir que han desvelado una especie de "sistema lógico fundamental", en cuyo seno todo es estricta y cautivadoramente computable.

Dueños de un supremo instinto lógico, lo que en nosotros exige un esfuerzo consciente brota en ellos inconscientemente, como si dimanara de un automatismo enraizado en los abismos insondables de una naturaleza superior. Su mente se traslada de cualquier concepto a otro en una secuencia finita de etapas. Han atomizado todos los pensamientos posibles en sus constituyentes básicos, hasta destilar las categorías irreductibles que los conforman, los principios verdaderamente inmunes a la crítica, puntos arquimédicos tan robustos e indubitables como el *cogito* cartesiano. El bello e inagotable mundo de las combinaciones lógicas no esconde por tanto secreto alguno para estos seres, pues a partir de unos ingredientes metafísicos fundamentales (donde resuenan los ecos de una *characteristica universalis* leibniziana) han aprendido a construir cualquier pensamiento posible en cualquier sistema axiomático imaginable.

Los escépticos argüirán que los hijos de Urlil, más que una mente netamente superior a la nuestra, tan sólo poseen un mayor poder de cómputo, en cuya virtud procesan la información con mayor rapidez. Su mente no sería cualitativamente distinta a la nuestra; únicamente gozaría de diferencias de grado, cuantitativas y no esenciales. Sin embargo, discrepo de esta opinión. Ungidos con el óleo de un don insólito, la naturaleza de sus habilidades mentales queda reflejada en una característica que sólo puede maravillarnos: la posibilidad de concebir una nueva matemática, sin conexión lógica con la nuestra. Así como nosotros hemos inventado conjuntos de números que, en crecientes niveles de abstracción, se separan de los enteros, de lo "empírico", los hijos de Urlil han desarrollado no tanto una nueva familia de números como una forma completamente nueva de razonar matemáticamente. Si aún empleo el término "matemáticas" para aludir

a ella lo hago en aras de la simplicidad, pues quizás este sistema de razonamiento no guarde relación alguna con lo que nosotros entendemos por matemáticas. Al igual que los números complejos operan con base en la unidad imaginaria $\sqrt{-1}$, los hijos de Urlil han diseñado artefactos conceptuales que violan reglas fundamentales de nuestro sistema, pero no de otros. Conciben raíces imaginarias, contemplan números que, multiplicados por cero, no dan cero, y han creado un nuevo conjunto de números donde las operaciones $0/0$ e ∞/∞ ya no resultan indeterminadas.

Huelga decir que se han adelantado a nuestros hallazgos científicos más señeros. Toda nuestra física, toda nuestra química y toda nuestra biología tienen que haberles sido familiares, y es posible que las dificultades que nosotros confrontamos para constituir ciencias sociales genuinamente científicas hayan sido solventadas por ellos hace siglos. De hecho, una primera aproximación al documento revela que todos los principios que arman nuestra visión científica del mundo lividecen ante la profundidad y la extensión de los conocimientos atesorados por este extraño pueblo, "llegado de las estrellas".

Para nosotros es imposible medir con absoluta precisión y de manera simultánea dos magnitudes canónicamente conjugadas. Podemos, ciertamente, pensar en una medida simultánea y exacta del momento y de la posición de una partícula, pero al hacerlo entramos en conflicto con otros principios de la mecánica cuántica, por lo que nuestro pensamiento en torno a esa posibilidad nos aboca fatalmente a inconsistencias insalvables. No obstante, los hijos de Urlil han descubierto que si tomamos en consideración una ley aún más básica de la naturaleza —que ellos denominan “ley de oro”, o *kanakanyaya*— cabe reducir el indeterminismo a un determinismo más profundo y universal. Así, la no conmutatividad de las observaciones cede el testigo a un principio más esencial, que sin embargo no exige apelar a variables ocultas como las preconizadas por De Broglie, Einstein y Bohm, entre otros físicos de renombre. Han decodificado esta ley de la determinación fundamental gracias al uso de una novedosa y sorprendente técnica matemática, que trata las indeterminaciones cuánticas como si fueran determinaciones en cada uno de los universos posibles, cuya integración produce una determinación extrapolable al nuestro. Este mecanismo les permite examinar el futuro de un universo posible cualquiera como si fuera el pasado de otro.

Toda aparente manifestación de caos responde para ellos a un proceso escrupulosamente determinista. Conciben cualquier subsistema del universo como expresión de un orden universal irrevocable. En su mente, todo lo indeterminado capitula siempre ante lo determinado. No sólo han logrado unificar todos sus conocimientos sobre la evolución temporal de los sistemas materiales, sino que lo han hecho de tal manera que en esa síntesis se armonizan sin dificultad conceptos teóricamente antitéticos. Poseen el modelo perfecto, la biyección plena, el mapa a escala 1:1 entre pensamiento y mundo, donde ningún elemento de la realidad carece de contrapartida en la descripción teórica.

El mínimo atisbo de discontinuidad se disipa ante su entendimiento. Para la clarividencia de su espíritu no existe discontinuidad ontológica en el seno de la naturaleza ni fisura lógica en el curso del razonamiento; una universal, suficiente y absoluta *lex continuitatis*, cuya pujanza explicativa habría embelesado a Leibniz, rige todas las cristalizaciones del mundo y del pensamiento, que en último término no hacen sino remitir a un núcleo primordial, a una unidad racional de la que nacen todas las diferencias posibles. Aunque su intuición dé saltos, saltos asombrosos y envidiables, su razón allana todos los caminos de acuerdo con reglas de estricta continuidad.

Han descifrado todos los principios de organización celular compatibles con las leyes de la física y de la química, y en todo lo que nosotros juzgamos complejo ellos detectan un patrón de simplicidad subyacente, susceptible de formalización matemática. Lejos de contentarse con reconocer lo complejo y su miríada de propiedades emergentes, han identificado el mecanismo preciso de esa emergencia, las leyes de formación que permiten transitar de lo simple a lo complejo sin claudicar ante la ignorancia, la metáfora o el esoterismo. En su cosmovisión, nada procede *ex nihilo*; todo se alumbró *ex ratione*.

Tanto han avanzado en otros campos de la investigación científica que son capaces de predecir, con absoluta exactitud, qué especies surgirán a partir de las presentes, por una mezcla que hibrida selección natural, mutaciones genéticas aleatorias y un tercer principio que ni Von Flühenberg ni yo hemos alcanzado a dilucidar. Por supuesto, la modificación genética no esconde ningún secreto para sus mentes. Pueden transformar cualquier especie en otra, al igual que pueden transmutar cada uno de los quinientos elementos químicos que ellos han conseguido aislar hasta el momento. Por si fuera poco, están tan acostumbrados a las sutilezas del razonamiento abstracto, a la visualización formal de las estructuras y de las propiedades de los sistemas de la naturaleza, que les basta recibir una información mínima sobre cualquiera de esos elementos para intuir, de manera casi instantánea, el conjunto de reacciones químicas a las que darán lugar, así como para justificar sus respectivos mecanismos.

También han descubierto las leyes deterministas que gobiernan la evolución de todas las comunidades concebibles integradas por agentes racionales. Cualquier clase de organización social consciente obedecería, por tanto, a un rígido e inexorable proceso determinista. Las fluctuaciones intermedias sucumbirían siempre al triunfo ineluctable de una teleología preestablecida, cuyo cumplimiento no dependería del libre y oscilante arbitrio de un ser dotado de razón. El rumbo unidireccional de su desarrollo se sometería al imperio de una racionalidad universal, que no distinguiría entre lo dado y lo construido, pues como un delicado y refulgente hilo de Ariadna vincularía de modo apodíctico la física con la sociología, hilvanando todos los paisajes del espíritu. Gracias a este penetrante hallazgo acerca de la naturaleza de los fenómenos sociales, que habría colmado las más altas aspiraciones de Ibn Jaldún, Vico, Comte y Marx (por no hablar de Tylor, Morgan y otros conspicuos defensores del evolucionismo antropológico), los vástagos de Urlil abordan el ámbito de lo social con el mismo grado de rigor analítico y de soltura hermenéutica con que descomponen la complejidad de los sistemas físicos.

Su empeño unitario derriba todas las barreras epistemológicas. Han conseguido sustentar el estudio de lo social sobre el fundamento sólido de la neurociencia, y han confeccionado una teoría plenamente científica de la acción humana. Han comprendido, después de todo, que la libertad es uno de los nombres que adopta la necesidad, cuyo rostro sempiterno exhibe una multiplicidad de formas, siempre subordinadas a una unidad más profunda.

Elogian la originalidad estética, y su arte quizás humille al nuestro en grandeza, hondura y perfección, pero a la luz del *Mahavasana* entiendo que ellos se enorgullecen de haber esclarecido la conexión fundamental entre pasado y futuro, o entre necesidad y libertad, hasta el punto de que son capaces de predecir las nuevas creaciones de una mente racional, reconciliada con sus sentimientos y con sus intuiciones. En la fertilidad de su mundo, la razón y la imaginación no discurren en paralelo, abismadas en una divergencia

euclídea y con frecuencia condenadas a sufrir un irredento antagonismo conceptual, sino que convergen en un mismo e inagotable espacio de intelección, donde las ciencias y las artes nos abren, hermanadas, a la verdad plena.

Sus mentes trabajan simultáneamente con todos los sistemas y subsistemas posibles de pensamiento filosófico (idealismo, constructivismo, realismo; teísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo...) en todos los campos posibles de la reflexión, así como con la totalidad de sus combinaciones. La suya es una sabiduría auténticamente universal. A tenor del texto, todavía no he logrado dirimir si el número de estos sistemas es finito, pero vaticino que lo es. En consecuencia, y si contemplan N sistemas de pensamiento, sus intelectos han de operar al unísono con todas las combinaciones viables de esos N elementos. Cuando se centran en el análisis de un subsistema cualquiera, también han de ponderar las opciones combinatorias propias de ese conjunto. Como han conseguido imaginar todos los sistemas de leyes potenciales, conciben todos los mundos posibles con estremecedora facilidad, e intuyen cómo se comportaría cada uno de esos mundos posibles en caso de que cada uno de los sistemas posibles de pensamiento se alzara como su único principio rector.

Han edificado una filosofía absoluta, tan perfecta que se renueva constantemente con alguna de las infinitas posibilidades de pensamiento lógico existentes en todos los universos mentales. Siempre encuentran un concepto más extenso y profundo que resuelve todas las antítesis, pero no tanto en virtud del principio “*contraria sunt complementa*” de Nicolás de Cusa, cuyo vigor ampara las oposiciones en un indiferenciado y apático estatismo, sino con arreglo a un proceso análogo a la dialéctica hegeliana. No necesitan, sin embargo, coronar un concepto supremo, una verdadera *Aufhebung* como la que añoraba el filósofo de Stuttgart. Han aprendido a formalizar la tensión dialéctica en sí, la tenaz y enérgica conjunción de los opuestos en cuanto tal, el intacto antagonismo de los contrarios. Piensan, en suma, la contradicción en sí, la genuina e irreductible universalidad que subyace a toda ulterior escisión entre el ser y el no-ser, y vislumbran un punto focal que atrae los elementos de oposición hasta disolverlos en una nueva unidad, más dilatada y conceptualmente límpida. Esta unidad no se consume en sí misma, en su consagración como espíritu absoluto, pues es libre, y derrama las bondades indivisas de su fundamento, hermoso y abrumador, sobre toda eventual diferencia fenomenológica. No temen prolongar esa dolorosa tensión creadora hasta el insumiso infinito, hasta el ámbito de lo inagotable. Han desarrollado un sistema de categorías que se sirve de esta propiedad para corregir las nociones en liza, y así generar automáticamente un infinito de nuevas categorías. Por ejemplo, en su sinuoso mundo de pensamientos humanamente inconsistentes pero para ellos significativos, libertad e igualdad se reconcilian con una naturalidad embriagadora, hasta ascender a una síntesis que resplandece con inusitada pureza lógica. Para ellos, lo dado no es la oposición entre libertad e igualdad, o entre lo individual y su dimensión colectiva, sino la fecundidad de su armonía venidera como horizonte insoslayable de lo moral y de lo político, fuente primigenia de la que emanarían todas las diferencias posteriores. Recuerdo con viveza y entusiasmo lo que proclama una de las secciones del *Mahavasana*: “*Bella es la idea que vuela sobre los intereses particulares, bello es el pensamiento que nos eleva a un plano universal, cuya luz enaltece a todo el que busca*”.

Puede decirse, en definitiva, que su mente piensa en y desde el infinito. Su dios es su saber, y su religión radica en adorar, transmitir e incrementar esa ciencia sublime que

ellos han acumulado a lo largo de incontables generaciones, para progreso y deleite de quien pueda hoy asumirla y honrarla.

Si algo he aprendido del *Mahavasana*, si alguna conclusión he podido extraer de mi tímida incursión en este tesoro sapiencial que al unísono me exalta y conmueve, es una lección sencilla, mas inconmensurable, que premia todo sacrificio del espíritu humano: lo que llamamos impensable es sólo el reflejo de nuestra capacidad presente de concebir, pero no tiene por qué señalar un límite objetivo para formas superiores de pensamiento. Nuestra mente, rehén de la levedad insanable de su imaginación, no es rival para la suya. No hemos sido bendecidos con la singularidad de un intelecto tan alto y aquilatado como el de esta raza de seres sobrenaturales, pero no temamos trascender las fronteras del pensamiento, penetrar en el inmenso e inexplorado territorio de lo impensable.

"He respirado el aroma de estas verdades en los jardines del alma, allí donde se intuye lo que no puede negarse", leemos en los versículos inaugurales del *Mahavasana*, que semejan una obertura, cuya belleza serena mi entendimiento y vivifica mi voluntad. ¿Dónde se encuentran esos jardines, sino en una síntesis de fantasía, intuición y razón quizás inasequible para el hombre? Con el impulso de esa audaz concordia entre todas las potencias de nuestra mente, ¿no acariciaríamos la gran bóveda del espíritu, cuyas luces centellean para corazones anhelantes de un saber siempre más profundo?

Quienes han osado navegar por el océano indefinido de las preguntas potenciales aprecian en cada respuesta un nuevo comienzo, un nuevo y ondulante itinerario hacia un destino siempre más lejano. Se erigen en siervos de una búsqueda perenne. Y yo siento que este regalo incomparable representa no un término, sino una llamada que se pierde en el horizonte de una pregunta aún más profunda, en la senda irrestricta hacia la posibilidad de las posibilidades. Lo que antes era un vago presagio se ha convertido en ardorosa ilusión. Tomar conciencia de las cúspides sapienciales a las que puede escalar un intelecto vivo, real, existente como objeto de un mundo cuyo seno sólo tolera infinitudes en la vastedad de la imaginación, me infunde fe en las posibilidades de la mente humana y alimenta mi amor por el futuro. Me invita a soñar con la consumación de mis ideales más sinceros, con el florecimiento de una creatividad libre e intrépida. Me insta a rebasar lo dado y a expandir el círculo de lo posible. Ahora entiendo el significado de la historia: construir, ensanchar, avanzar, forjar; inundar el espíritu con un pensamiento siempre mayor y con una luz aún más radiante, hasta sondear todo lo que puede y debe ser pensado.

El *Mahavasana*, "la gran memoria" de una raza superior, catedral de sabiduría y espejo de un nuevo universo de ciencia y belleza, constituye la recopilación de las verdades más firmes y profundas conquistadas por su intelecto. He contemplado la hipótesis de que estos seres hubiesen registrado su saber con la noble intención de inspirar al género humano, pero no he tardado en descartarla. No tiene sentido que hayan actuado con tal grado de secretismo allí donde sólo podíamos esperar una espléndida efusión de equilibrio, claridad y desprendimiento. Siempre cabe sospechar que, deseosos de respetar nuestra libertad, el derecho a crecer gracias al despliegue de nuestro propio ingenio y no a la generosidad inmerecida de los astros, han rehusado entregarnos altruistamente joyas tan preciadas de conocimiento e iluminación para que las descubramos con las solas fuerzas de nuestra racionalidad, frágil y valerosa. O quizás estimen que la humanidad aún no está preparada para asimilar tantas y tan luminosas verdades, verdades

desconcertantes, verdades revolucionarias que conculcan nuestros prejuicios más arraigados, persuadidos de que sólo un salto categorial en el poder de nuestra mente y en la amplitud de nuestra conciencia nos permitiría comprender la hondura de sus reflexiones. En cualquier caso, ¿qué mente, sino la de un ser cuya esencia colindara con lo divino, soportaría la cruz y la gloria de un saber pleno?

EL REINO PERDIDO DE ACLUM³⁷¹

I.

Un secreto vibra en las inmediaciones de Palenque. Se halla inmerso en las vastedades de una jungla cuya densidad impenetrable prohíbe al viajero aventurarse en su interior, al menos si ama la vida y espera salir indemne de una odisea condenada al fracaso. Es allí donde se yergue un macizo que, oculto tras la procelosa espesura del follaje tropical, esconde la clave para descifrar uno de los misterios más profundos legados por las civilizaciones mesoamericanas: la enigmática ciudad perdida de Aclum.

Nos han llegado escasas pero sustanciosas noticias de la naturaleza de este enclave primogénito, desvanecido en las intimidades más recónditas de la selva de Chiapas. Palenque fue una de las joyas de la civilización maya clásica, sede de templos, pirámides e inscripciones que revelan la majestad y la belleza coronadas por esta cultura milenaria. En las acrisoladas narraciones de algunos cronistas españoles leemos que los descendientes de sus antiguos moradores les habían relatado la existencia de un arcano lugar llamado Aclum. Los europeos recelaban de estas historias, teñidas de detalles mitológicos que comprometían su veracidad, y durante siglos no les prestaron la debida importancia.

Sin embargo, sabemos también que un fraile franciscano, Jerónimo de Horcujo, educado en Salamanca y entregado en cuerpo y alma a la evangelización de los indígenas en una misión encomendada por el mismísimo rey de España, Carlos III, empezó a sospechar que las aparentes fabulaciones de los nativos quizás aludieran a datos verosímiles, aunque en la información se hubiesen amalgamado exageraciones palmarias e inconfundibles tergiversaciones. Para sustentar sus afirmaciones, algunos indígenas apelaban a unos jeroglíficos grabados en las escalinatas del Templo de las Inscripciones de Palenque. Pero el significado de tan vistosos símbolos había sido olvidado hacía décadas. Los eruditos españoles residentes en el virreinato pensaban que constituían meros trazos desprovistos de valor fonético, dotados de finalidades mágicas, invocaciones mortuorias o expresiones rituales. Por ello, el sacerdote había rehusado hasta entonces emprender las ulteriores investigaciones que despejara la incógnita. Los nativos porfiaban que uno de los jeroglíficos estampados en los relieves cuyas finas y armoniosas figuras ornamentaban el edificio hacía referencia a "Aclum", ciudad perdida en el corazón de la selva, vestigio de un pueblo desaparecido misteriosamente mucho antes de que los mayas se establecieran en esa región y fundaran una de las civilizaciones más asombrosas del continente americano.

Fray Jerónimo era consciente de que muchas de las narraciones transmitidas oralmente de generación en generación remitían en ocasiones a acontecimientos fidedignos, por lo que decidió entrevistarse con algunos ancianos para descubrir más sobre Aclum. Todas las voces nativas consultadas coincidían en una aseveración: la llave para escrutar el misterio de la ciudad perdida de Aclum yacía en la cima de un macizo hendido en las entrañas de la jungla de Palenque. Como nadie osaba desplazarse hasta ese

³⁷¹ Incluido en *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017).

lugar oscurecido por leyendas aterradoras, una nube transida de preguntas sin respuesta eclipsaba el relato de los indígenas. Lo que sí pudo colegir Fray Jerónimo es una idea que aleteaba en todas las afirmaciones reseñadas: Aclum había existido mucho antes de que los mayas colonizaran las selvas de Chiapas, y había alcanzado una grandeza que empequeñecía las glorias más insignes de sus herederos. Pero ¿quiénes eran realmente los críticos habitantes de Aclum? ¿Cuál era su relación exacta con los mayas? ¿Por qué había sucumbido su civilización si, a tenor de las tradiciones preservadas con desvelo por los propios mayas, su poder no había conocido rival en Mesoamérica, y las esplendorosas culturas que prosperaron muchos siglos después sólo representaban un lívido reflejo de su magnificencia?

Además, parecía no ser estrictamente cierto que nadie se hubiera atrevido a surcar las temibles frondosidades de la jungla circundante a Palenque, una feroz maraña de verdores inextinguibles que, con el decurso de los siglos, habría engullido la otrora brillante ciudad como un depredador impasible fagocita a sus minúsculas y desamparadas víctimas.

En la época de Kinich Janaab Pacal, llamado “Pacal el Grande” porque bajo su reinado la urbe gozó de un desarrollo y una luminosidad sin precedentes, un emisario del gobernante se adentró en la selva. Durante días vagó sin poder vislumbrar ningún macizo, acosado por una humedad espantosa que cercenaba lentamente sus energías y bañaba su cuerpo con sudores asfixiantes, sometido a las voraces picaduras de los insectos y a la sombra omnipresente de jaguares acechantes en busca de tapires, mientras sorteaba viscosas e inmisericordes serpientes cuyas mordeduras envenenarían para siempre su alma de guerrero. Al cabo de unas pocas y angustiosas jornadas suplicadas por la inclemencia, se percató de que se había limitado a andar en alocados círculos, sin avanzar significativamente con respecto a la posición de partida. Esporádicamente, tímidos hilillos de luz bendecían las escasas oquedades que veteaban el follaje.

Fatigado por la desmesura de adversidades y amenazas que la desbordante naturaleza selvática desplegaba ante sus ojos, sus sentidos, su lacerado espíritu, su perseverancia y su abatida reciedumbre, acuciado por la sangre de las muchas heridas que le agujoneaban pertinazmente, penitencia infligida por las innumerables y espinosas plantas que arañaban constantemente su piel cobriza como flagelos punzantes e intempestivos, Kawil Wakan, orgulloso y leal soldado del rey de Palenque, hombre que siempre se había alzado victorioso sobre todos los desafíos, optó finalmente por regresar a la ciudad, perlado de lágrimas inconcebibles en alguien como él. Lo más probable era que su soberano le castigara por semejante deserción, imperdonable acto de cobardía que mancillaría su futuro como guerrero y deshonoraría a sus familiares.

Sin embargo, algo muy extraño sucedió cuando su corazón lastimado se disponía a rendirse, entre sollozos indomeñables y silentes suspiros. Oyó un grito lejano pero discernible entre los pintorescos aullidos que pueblan una jungla de esas dimensiones. Como un rayo diáfano que brota de un foco providente, Kawil Wakan percibió los ecos presurosos de susurros proferidos por labios humanos. De cuantas criaturas inquietantes pululaban por las crujientes ramas de los árboles y se deslizaban sigilosamente por la empapada superficie del suelo, sobre la frescura de hojas caídas que prodigaban tenues y raudas crepitaciones en forma de secos chasquidos, el altivo luchador advirtió una voz lánguida que pugnaba por asomarse entre la voráGINE selvática. Su cadencia sólo podía pertenecer a un ser humano. Aunque se encontraba al límite de sus fuerzas, se irguió y

corrió velozmente por los nebulosos senderos en busca de quien había emitido esa misteriosa y tibia exclamación. Pero el desaliento volvió a cubrirlo con su manto marchito, porque no lograba hallar la fuente de ese sonido en el que había podido reconocer una palabra en lengua maya. Estaba convencido de que había captado algo así como “Aclum”, mas prefería no confiar demasiado en su intuición ya exhausta y afligida. Sin embargo, y súbitamente, un indefenso resplandor irisó su rostro. Apreció una borrosa silueta humana en el horizonte de una intrincada hilera de árboles revestidos de frondosidad sobrecogedora. La longitud de sus cabellos le hizo presagiar que se trataba de una mujer. Kawil Wakan se afanó en aproximarse todo cuanto pudo, pero la figura de ese enigmático ser emanado de las profundidades de la jungla se diluía en el violento follaje como un espejismo se disuelve en el mutismo del desierto. Cuanto más se acercaba, más se distanciaban esos perfiles bellos pero inasibles que habían emergido ante sus ojos, insistentes en desafiarle. Transcurrieron unos pocos minutos. Se le antojaron aún más intensos que cuando había disputado el letal juego de la pelota, y el sacrificio de su cuerpo en el altar propiciatorio de los dioses le parecía el único destino reservado a su espíritu.

De repente, entre la exuberancia de la selva floreció una solemne pared de rocas. Su abrupta verticalidad escindía el flujo de la jungla como una presa detiene el ritmo natural de un río. ¿Cómo era posible que no hubiese reparado antes en la presencia de esas piedras formidables, lisas y refulgentes, que simulaban haber sido talladas con el cuidado y el esmero de los templos construidos por su alabado rey Kinich Janaab Pacal? ¿Y quién era esa sombra humana que le había revelado el camino hacia un prodigio cuya luz espoleaba su fantasía, premio inimaginable para su sufrida y solitaria aventura por la selva? Pero eso no importaba ahora. Lo urgente era hallar un modo de escalar esa muralla pétreca que había de custodiar un tesoro a la altura de su imponencia. Vanamente intentó ascender con sus trémulas manos. Las piedras, demasiado díscolas y untuosas, eternamente mojadas por el inacabable impacto de gotas de lluvia y rociadas por las continuas exhalaciones de los árboles, le impedían aferrarse a puntos sólidos. Tampoco fue capaz de hilvanar lianas trepadoras extraídas del ramaje de los árboles para vencer ese obstáculo de casi infinita complejidad. Una tristeza indecible crispó su faz, como si un rayo insólito hubiera hendido su alma. Esquilmado su furor, consternado, poroso, como todo espíritu, para el desánimo, humillado por el poder de una selva que, incomprensiblemente, había condescendido a descubrirle su secreto a través de una silueta esfumada tan rápido como había comparecido ante sus ojos estragados, se convenció de que no tenía más remedio que volver a Palenque e informar a su rey de tan infructuosa y atribulada búsqueda.

II.

El relato que los indígenas brindaron a Fray Jerónimo concluía con este episodio. Nada elucidaba sobre el destino del valeroso Kawil Wakan tras retornar junto a un monarca con fama de despiadado. En cualquier caso, y a la luz de estos testimonios, parecía claro que la jungla de Palenque escondía un misterio aún mayor que el significado de los jeroglíficos inscritos en los templos mayas. Por ello, el fraile español habló con sus superiores y les pidió permiso para organizar una expedición al corazón de la selva en busca de esa ciudad insondable llamada Aclum. Nadie le creyó. Sólo oídos escépticos escucharon su relato y ponderaron las evidencias esgrimidas. Temerosos de repetir

empresas fallidas como la de El Dorado en la Amazonia, que había frustrado tantas vidas de valientes soldados castellanos desde los tiempos del adelantado Francisco de Orellana, ninguna autoridad política o religiosa del virreinato quería apoyar una epopeya eclipsada por tan incierto desenlace. El obispo de Chiapas era el dominico vallisoletano Antonio de Argodeza. En otras ocasiones había mostrado un interés sumo en ampliar su conocimiento sobre las culturas ancestrales de Nueva España, y por ello había financiado meticulosas ediciones de libros que versaban sobre la vida, las costumbres y la religiosidad de este pueblo. Sin embargo, prefirió abstenerse de participar en el proyecto. Pensaba que la leyenda de Aclum era llanamente falsa y que obedecía a la inagotable capacidad de fabulación de los nativos, inventores de caudalosos mitos y de ilusos cuentos sagrados que ofuscaban su imaginación.

Fray Jerónimo se dio cuenta de que sólo él podría satisfacer su deseo de esclarecer el misterio de Aclum. Como nadie patrocinaría su empresa, tenía que ser él mismo quien se adentrara en la selva y siguiera la estela del audaz guerrero maya que, según los relatos en boca de los indígenas de Chiapas, había iniciado la búsqueda de esa arcana ciudad en escrupulosa obediencia al mandato de su rey. Por fortuna, estaba convencido de que su fiel amigo Chitaam aceptaría acompañarlo en una epopeya tan singular y rebosante de peligros. Se trataba de un joven entusiasta e impetuoso oriundo de Zinacantán, de pequeños ojos saltones que simulaban afanarse en abandonar sus redondeadas aperturas. Poseía un alma bella y un corazón desprendido; optimista por naturaleza, no cejaba en el empeño de transmutar cualquier desventura en dicha. Su mirada era intensa y sus gestos transmitían tanto o más vigor que la colorida magia de sus palabras, trasuntos del legado sapiencial y artístico de la milenaria civilización a la que pertenecía. Le había ayudado como intérprete en sus misiones apostólicas, y en él había depositado siempre la máxima confianza.

Chitaam no titubeó cuando Fray Jerónimo le propuso que lo secundara en la intrépida odisea por las junglas mexicanas. Los relatos que había escuchado desde niño con veneración y asombro le aconsejaban renunciar a internarse en la voraginosa espesura de la selva, rodeada de oscuros vaticinios, inmensidad cuya virulencia había derrotado incluso a sus ancestros de mayor coraje en la edad de oro de los mayas. Pero él estaba imbuido de una fe en Fray Jerónimo no menos profunda que la briosa seducción que sobre su alma ejercían las leyendas del pasado, historias que parecían clamar a voces por un espíritu atrevido, capaz de descorrer el tupido velo de misterio que las envolvía y adornaba desde siglos remotos.

Fray Jerónimo y Chitaam se aprovisionaron de víveres para semanas. Pertrechados con sendos machetes capaces de rasgar la desafiante espesura de la selva, acometieron el tortuoso camino. Fray Jerónimo había visitado la ciudad de Palenque años antes, y decidió que ambos pernoctarían allí antes de aventurarse en la jungla en cuyo seno se ubicaba el hipotético macizo de Aclum. Fueron necesarias varias jornadas de expedición para arribar a Palenque, pero la tarea auténticamente dificultosa comenzaba al dejar atrás la regia urbe de los mayas. Al igual que al audaz guerrero Kawil Wakan, la furibunda uniformidad de la selva los traicionaba, pues aun plagada de anfractuosidades, los obligaba a dar vueltas en torno a un mismo y turbio centro, de cuyas garras fantasmales no podían escapar. Los círculos descritos insistían en regresar al punto de partida, gobernados por la fabulosa simetría que manifestaban todas las direcciones. Los itinerarios se les antojaban esencialmente idénticos, anegados por los mismos árboles, las mismas ramas, los mismos troncos, los mismos y abigarrados colores, el mismo y cálido

vaho que humedecía sus rostros con sus emanaciones vaporosas. Ningún indicio del esquivo macizo rocoso narrado por los mayas. Reinaba una fatigosa y duradera isotropía que sólo les infligía desaliento. Fustigados por la sensación de derrota, pronto contemplaron la posibilidad de desistir y convencerse de que Aclum únicamente constituía una prófuga leyenda, uno más de entre los múltiples relatos mitológicos cincelados por la incesante imaginación de los nativos de Mesoamérica, acostumbrados a inventarse serpientes aladas y dioses de la lluvia que fecundaban la selva con la savia de su llanto.

Sin embargo, un acontecimiento no menos providencial que el relatado en la historia de Kawil Wakan rescató a Fray Jerónimo y a Chitaam del laberinto al que habían sucumbido. En esta ocasión no resonaron los ecos del hombre en la silente vastedad de la selva yucateca. No fue una voz misteriosa, sino un gozoso quetzal de verdes y azuladas plumas la criatura que liberó a estas almas errantes por una jungla en la que a veces se tornaba imposible distinguir la noche del día, pues la densidad del follaje lo abocaba todo al inquebrantable dominio de un crepúsculo perpetuo. Fue Chitaam quien advirtió la presencia de esa ave majestuosa que reposaba sobre la frágil rama de un árbol, pero que súbitamente alzó el vuelo y, disipada primero en lo recóndito, reapareció después, hierática y conmovedora, junto a un claro desapercibido. La esperanza renació en el espíritu de Chitaam, quien corrió hacia ese lugar y enseguida entonó una exclamación que irradiaba desbordante alegría: “¡Las rocas, las rocas!” Fray Jerónimo se apresuró a seguir el rastro de su compañero. Se precipitó por una ligera inclinación que desembocaba en un espacio abierto y hialino frente al que emergía, en efecto, una muralla rocosa y perpendicular cercada por avariciosas espesuras. Fray Jerónimo era un avezado escalador. Había demostrado su destreza en su España natal, así como en una expedición por el norte de California en la que se había embarcado con otros miembros de su orden religiosa. Como el relato anunciaba la apremiante existencia de un macizo, se había provisto de las oportunas cuerdas y de los impostergables anclajes que facilitarían la tarea en caso de que finalmente hubiera de franquear la resistencia de una montaña. No le costó mucho asirse hábilmente a las rocas, mullidas por el musgo indómito, y superar los aproximadamente quince metros de altura que separaban la base de la vidriosa cumbre.

Al llegar a la cúspide de esa muda pared de rocas cuya erección no podía responder a los designios de la naturaleza, sino al artificio de los hombres, los ojos de Fray Jerónimo se extasiaron. Se sentían avasallados por la bienaventuranza que prodigaba la hermosura circundante, premonición de una gloria jamás presagiada. Un cielo cerúleo e impoluto saciaba y rejuvenecía la vista con la paz y el esplendor de una belleza pura, epifanía que dulcificaba toda angustia. Su azul descomunal y ardoroso iluminaba una vastedad de ruinas bien preservadas que se extendían difusamente hacia un horizonte inescrutable, embelesador e inusitadamente immaculado. La sorpresa de Fray Jerónimo no podía contar el número de maravillas que se izaban ante él como sueños vivificados: vastos templos elegantemente aderezados con escalinatas policromadas, serenos lagos y cascadas violáceas, estatuas subyugantes, altivas efigies finamente orladas, fastuosas avenidas, flanqueadas por columnas de blancor marmóreo sobre cuyos capiteles se posaban ceremoniosamente quetzales aureolados con exuberantes y armoniosas plumas, augustos palacios que parecían adheridos al vacío, pues, deslumbrados por la claridad de fuentes de las que sólo dimanaba la más cristalina de las aguas, no era fácil identificar los pilares, cadenas de árboles gigantescos cuyas tersas ramas sostenían pirámides aún mayores que las de Palenque, Tikal o Teotihuacán...

Todo era tan grandioso que sólo una inefable fantasía podía haber gestado construcciones de semejante imponencia. Ningún viajero había relatado nada similar en sus andanzas por la India, China, Egipto o el Nuevo Mundo. La contemplación de ese espectáculo intacto y desaforado lo mantuvo silente varios minutos; un lapso efímero, pero tan intenso que inquietó con viveza a Chitaam, quien vociferó desde la base de la muralla. Fray Jerónimo lo tranquilizó desde lo alto. Se limitó a decirle que una visión beatífica, émula de la felicidad prometida por Dios a sus retoños fieles, bendecía ahora sus ojos.

¿Cómo era posible que un espacio tan colosal, sin duda vestigio de una civilización perdida que había alcanzado cimas superiores a las coronadas por Egipto, Grecia, Roma o el propio imperio cristiano, hubiese permanecido oculto tanto tiempo, tutelado sólo por los relatos inverosímiles de los nativos; una ciudad que había desafiado incluso a los mayas en su período más resplandeciente? ¿Quién y cómo había podido levantar esos edificios titánicos camuflado tras la espesura impenetrable y brumosa de la jungla, ante los que encogían, como diminutas criaturas, las mismísimas pirámides de Egipto y las demás maravillas del mundo antiguo? ¿Qué ser omnipotente había conseguido profundizar con tanto ingenio en los secretos de la naturaleza como para plantar árboles que soportaban el peso incalculable de una pirámide, monumento ante cuya magnificencia palidecían los tesoros más sublimes del orbe clásico?

Sólo Hércules podría haber remolcado esos bloques de piedra y ubicarlos sobre árboles que triplicaban el tamaño de los troncos más robustos de las Indias y de Europa. Estaba claro que un pueblo, poseedor de una tecnología desconocida y de una sofisticación desconcertante, era el autor de un paraíso que rebosaba de portentos insospechados. Sí, una civilización semidivina que recordaba a las leyendas recogidas por Platón sobre la Atlántida y la edad de oro, aunque curiosamente este metal tan codiciado por los europeos, que había fertilizado las febriles ambiciones de incontables conquistadores, ávidos de riqueza, poder y fama, allí brillaba por su ausencia. Todo era blanco, verde o grisáceo, embellecido por una alegre luz perenne que descendía de un sol entronizado en el incólume azul del cielo. La claridad no procedía de los destellos iridiscentes del oro, sino de la refulgencia que generaba imperturbable luz del Sol sobre la perfección de unas piedras talladas por manos angelicales. La selva, oscura, trabada y rumorosa, repleta de seres estremecedores, fervorosamente hostil al hombre, había dejado paso, tras ese enhiesto y opaco muro de rocas escarpadas, a un paraíso inundado de luz.

Chitaam, enardecido por la esperanza de divisar con sus propios ojos lo que auguraba un prodigio embriagador, pidió encarecidamente a Fray Jerónimo que le deslizara alguna cuerda y le ayudara a subir. Ascender le resultó aún menos arduo que al español, y en cuanto la vista ansiosa de Chitaam se dirigió a ese escenario místico, emergió una apoteosis que se difuminaba ágilmente en un valle abrazado por colinas de leve prominencia. La inmensidad era grave, era conminatoria. En su filo se detenía milagrosamente la desenfadada frondosidad de una jungla deseosa de devorarlo todo, como paralizada por el fuego de unos serafines magnánimos cuyas llamaradas expulsaban a todo intruso arborescente que amagara con penetrar en su jardín edénico. Porque más allá de las tenues elevaciones, de las faldas que se deslizaban con efusiva delicadeza, sólo imperaba llanura, una llanura esplendorosa y homogénea ribeteada por construcciones que Chitaam no había contemplado nunca.

Tanto él como Fray Jerónimo enmudecieron ante lo indescriptible. La magnificencia de la pirámide enclavada en el centro de la ciudad arrebató la espaciosa esfera de sus almas. ¿De qué manera podía alzarse, sobre ramas y troncos arbóreos frágiles como el alabastro, semejante construcción, un templo flotante suspendido sobre la mansa suavidad del aire balsámico que ahora respiraban con deleite? Imponente y pintoresca, la arrobadora estatua de un jaguar veteado protegía el monumento que descansaba sobre las ramas de unos árboles ciclópeos, pero árboles al fin y al cabo. Su implacable belleza no cesaba de maravillarlos. Sus fauces abiertas, sus mandíbulas afiladas como sables, las manchas negruzcas que moteaban la piel amarillenta de esa fiera aterradora... ¿qué tamaño tendrían? Jamás habían vislumbrado una estatua tan sublime. Aficionado desde la infancia al arte griego, Fray Jerónimo evocó el célebre Coloso de Rodas, desasosegante figura humana de dimensiones prometeicas que tutelaba la entrada al principal puerto de esta isla del Dodecaneso, pero que había sido destruida por un violento terremoto y de la que sólo se conservaban detalles presumiblemente legendarios. El jaguar que ahora veía no era el producto de un mito, sino una realidad vívida e inexplicable. Y el volumen del jaguar lividecía ante una pirámide aupada por infinidad de árboles desmedidos. Era evidente que un pueblo inescrutablemente sabio y poderoso había habitado en ese lugar recóndito, resguardado por una selva inabordable, subyugante y aguerrida. Su misterio ahora los enaltecía con una experiencia insólita, fragancia emanada del mismísimo cielo.

“¡Bajemos, bajemos sin dilación y exploremos este paraíso!” —exclamó Chitaam, exultante con la idea de poder acariciar piedras fabulosas que no desistían de irradiar los más admirables fulgores deparados a los ojos de un mortal. A diferencia de la tajante verticalidad de la pared de rocas, una muralla evidentemente destinada a salvaguardar las gemas arquitectónicas que yacían tras pórticos tan inhóspitos, el descenso hacia la planicie inaugural era sencillo y placentero. Todo un mundo se abría ante estas dos almas bienaventuradas, premiadas con el don prístino de venerar un paraíso que llevaba escondido milenios. Una majestuosa avenida dividía la ciudad en dos. La simetría que imperaba ubicuamente acrisolaba una perfección de tintes celestiales. Una acompasada multitud de espejos octogonales finamente bruñidos anegaba este sendero regio, dispuestos de tal forma que los oblicuos haces de luz en ellos reflejados generaban una sensación de desafío, profundidad y abundancia. Sus efectos emocionaban aún más a quienes recorrían esa vía solemne, mientras atisbaban la culminante estatua del jaguar y la inmensa pirámide ulterior. Decenas de templos de un tamaño homologable al de cualquiera de las grandes pirámides de la Nueva España, como las de Tikal, Chichen Itzá y Palenque, colmaban la fastuosa avenida que conducía al enigmático y desgarrador jaguar entronizado en el horizonte. ¿Cuánto mediría la calzada? ¿Cinco, diez, quince kilómetros? Ni la execrada Roma en toda su gloria había levantado una avenida tan vasta, tan luminosa, tan sobrecogedora.

Copiosas calles perpendiculares, igualmente pulcras y ceremoniosas, surgían cada cien o doscientos metros y se prolongaban varios kilómetros en la lejanía. El plano de la ciudad describía una cuadrícula perfecta, exuberante y armoniosa. Cada imposible detalle de los edificios, cada esquina, cada intersección entre la avenida principal y las calles adyacentes...: todo parecía cuidadosamente diseñado por el más consumado arquitecto; todo exhalaba primor y hermosura. Extraños signos, algunos similares a los jeroglíficos mayas aún indescifrados, aquilataban los pináculos de los templos piramidales que flanqueaban la avenida. La blancura del suelo despedía reverberaciones cristalinas, como si caminasen sobre un mármol más puro que el de Carrara. Pero su sorpresa fue en

aumento cuando divisaron dos lagos inmensos, uno a cada lado de la avenida. El agua gorgoteaba briosamente en las exquisitas fuentes que los embellecían. Sus orificios no dejaban de lanzar chorros melodiosamente sincronizados que rememoraron en Fray Jerónimo la elegancia de los mejores jardines europeos. Degustaron cada tramo, cada hálito de delicadeza que permeaba todas esas construcciones ennoblecidas por una luz perenne. Habían penetrado en un mundo aún más suntuoso y primigenio que el descubierto por Colón, Cortés y Pizarro siglos atrás.

III.

Una civilización magna y precursora había habitado esta ciudad, pero se había desvanecido arcanamente de la historia, pues no figuraba en ninguna crónica. Sólo una leyenda oral y poco plausible conservada por los mayas aludía a la existencia de un lugar bautizado como “Aclum”. Sin duda alguna, este enclave debía de coincidir con la urbe fabulosa que ahora contemplaban reverencialmente. Sin embargo, tanto o más enigmático que el prodigio de ingeniería plasmado en cada una de las edificaciones de la ciudad - sobre todo en la gran pirámide que pendía de unos árboles al final de la avenida- era el hecho de que las paredes, las escalinatas y la resplandeciente policromía que decoraba los templos parecían no haber sufrido las embestidas del tiempo y del abandono. Las pirámides mayas, enterradas por la voracidad de una vegetación que no sentía conmiseración hacia las glorias pretéritas, eran ruinas decadentes, reliquias degradadas en comparación con el brillo que engrandecía los perdurables templos de Aclum, despojados de cualquier síntoma de deterioro u obsolescencia. ¿Dónde yacía el secreto? ¿Qué mano ignota se encargaba de preservar celosamente el estado de esta creación formidable, que remitía vívidamente a una civilización sabia, sofisticada y misteriosa?

Tras deambular por esa avenida tan gozosa para su vista y su imaginación, se detuvieron frente a la estatua del jaguar. Sus exorbitadas proporciones evocaban la figura de un dios hecho carne. Inspiraba una aguda mezcla de pavor y fascinación, de oscuridad y luz, pues al unísono concitaba admiración y terror, como toda gran obra del espíritu. Era colosal, seguramente mayor que la legendaria estatua de Zeus Olimpo sobre la que Fray Jerónimo había leído ávidamente en su época de estudiante en Salamanca. El monstruoso jaguar parecía querer abalanzarse despiadadamente sobre sus débiles víctimas. La sola mirada, la solemne crueldad que latía en los ojos proverbiales de la bestia, devoraba ya intangiblemente a quienes comparecían ante su egregia silueta, tiznada de manchas lóbregas. Pero lo que más cautivaba a quienes acaban de descubrir un mundo perdido era la pirámide que, gloriosa y seductora, se alzaba sobre decenas de árboles magistralmente ordenados de acuerdo con los más decorosos cánones de simetría. ¿Cuánto podría medir ese portento atroz que desafiaba primorosamente las leyes de la naturaleza? El jaguar, como una insospechada esfinge, daba la bienvenida al gigantesco complejo de una pirámide sostenida sobre ramas y troncos. Confuso, Fray Jerónimo caviló sobre su altura. Concluyó que frisaba en los trescientos metros de altura, y esgrimió que cada lado del cuadrilátero cuya estructura servía de base probablemente rebasaba los quinientos metros de longitud. Un rápido cálculo mental indicaba que no sólo era el edificio más alto construido por el hombre, sino también el más voluminoso, pues debía de rondar los treinta y siete millones de metros cúbicos, una cifra mayor que en el caso de la Gran Pirámide de Giza y de la Gran Pirámide de Cholula en Puebla.

La pirámide refulgía con una pulcritud embelesadora. ¿De qué material estaría fabricado el recubrimiento que le confería ese brillo insólito? ¿Piedra caliza, mármol...? ¿Y los destellos azulados que jaspeaban las esquinas serían acaso de lapislázuli? ¿Qué producía el resplandor purpúreo, diáfano y perceptible en las afiladas puntas del piramidión, en el logrado vértice de esta obra de arte? ¿Pero cuántos bloques de piedra habían sido necesarios para armar un milagro tan estremecedor? Y, sobre todo, ¿qué fuerza misteriosa aguantaba el desmesurado peso de la pirámide sobre ramas y troncos arbóreos? Era indubitable que se trataba de árboles de una especie ignorada, como tantas otras con las que los europeos habían tropezado al descubrir el nuevo universo de las Indias. Los troncos parecían tres o cuatro veces mayores que los tallos de los más robustos y enhiestos árboles del viejo mundo. Para Fray Jerónimo imitaban vastas columnas de madera firmemente clavadas en la delicadeza del enlosado, del que brotaban tersa y grácilmente. Ni siquiera Chitaam era capaz de reconocer esa clase de árboles descomunales. Nunca, pese a haber recorrido a conciencia numerosas regiones de Chiapas habitadas por su pueblo desde tiempos inmemoriales, pese a haberse sumergido en las honduras abisales de la selva y haber topado con extrañas criaturas en cuyas configuraciones inasibles resonaban los ecos de leyendas obliteradas, había visto algo igual, algo comparable en tamaño, ingenio y perfección estética.

Fray Jerónimo se aproximó lentamente a la base de la pirámide, que se elevaba en torno a cinco metros sobre el suelo. No se detuvo a contar cuántos troncos o de qué envergadura sujetaban la pirámide y la auspiciaban a una altura tan notable, como si colgara de etéreas nubes imaginarias bajo el amparo de un dios benévolo. Los constructores de la pirámide habían burlado la ley de la gravedad con una astucia aún más fina y fecunda que la exhibida por los arquitectos del Panteón de Roma o de la majestuosa cúpula de San Pedro. Lo que habían conseguido levantar no tenía parangón sobre la faz de la Tierra, y ninguna de las maravillas de la Antigüedad emulaba este cielo de magnificencia descendido al corazón de la selva yucateca. ¿Quizás hubieran esclarecido un secreto inveterado, al percatarse de que la gravedad no era la fuerza definitiva, la más profunda y enérgica de la naturaleza, sino que podía ser apaciguada con resortes inusitados, capaces de domesticar principios irrevocables del universo?

Sin embargo, allí donde había imperado un silencio místico cuya serenidad propiciaba la contemplación pura y desasida de un espectáculo que había permanecido oculto tanto tiempo, de repente se oyó un tenue pero discernible susurro, unos pasos mansos y tímidos que se acercaban cautelosamente a Fray Jerónimo y Chitaam, presos de estupor. Los exploradores, visiblemente asustados, retrocedieron. Como un hechizo súbito, decenas de figuras humanas aparecieron pausadamente ante sus atónitos y azorados ojos, cual hieráticos actores encumbrados a un teatro tan inverosímil. ¿Quiénes eran? De tez parduzca, cabellos oscuros y baja estatura, los rasgos fisonómicos que podían distinguirse en la brumosa lejanía los emparentaban inequívocamente con los indígenas de Chiapas. Conforme avanzaban hacia los azarosos intrusos que habían osado irrumpir en el pudor de ese reino paradisíaco arrebujado en la jungla, y como perturbados por voces sacrílegas que habían interrumpido su trance, su furor y su éxtasis en las tempestuosas soledades de un mundo perdido, se avivó el inesperado y febril fuego de su magia: la riqueza de sus vestimentas, la finura de los brocados, el intenso verdor de sus máscaras de jade, los destellos áureos de las coronas que orlaban sus cabezas con colores enardecidos, los armoniosos collares y pendientes consagrados a embellecer siluetas de por sí imponentes... Eran decenas de varones, mujeres y niños en rítmica procesión hacia dos extranjeros que habían franqueado los pórticos de Aclum.

Tembloroso, Fray Jerónimo cogió la mano de Chitaam. Ante un final que vaticinaban inminente, empezaron a musitar una oración cristiana. Al unísono evocaron dichas pasadas, hogares preteridos, nombres, semblantes, fervores, el irrecuperable gozo de la infancia, la intacta juventud soñada, aspiraciones ya fenecidas... Pero la comitiva de figuras humanas que se dirigía hacia ellos se abrió y comenzó a describir un semicírculo que los envolvió sutilmente. En el centro dejaron un espacio libre, flanqueado por dos ancianos de túnicas blancas y resplandecientes, aderezadas con cadenas argéneas que semejaban serpientes chispeantes y cegadoras. Una mujer se alzó en esa posición mayestática.

Su alta dignidad no sólo se entreveía en la hermosura de sus ropajes, sino en el cetro que empuñaba y en la vistosa diadema que llevaba ceñida a una corona bordada con pétalos de rosa, tiara que la nimbaba como a una diosa ungida con un rostro humano. Pese a la distancia, el aroma de las olorosas flores que la perfumaban se apreciaba nítidamente. Ella elevó los brazos, en actitud piadosa, y con un gesto que transmitía cordialidad invitó a sus inopinados huéspedes a adelantarse. ¿Acaso celebraba la presencia de dos forasteros que se habían atrevido a violar la paz angélica de Aclum? Poco después comenzó a declamar unas palabras en cuya fonética Chitaam percibió sonidos característicos de la lengua maya yucateca, del náhuatl y de otros idiomas amerindios hablados en el virreinato de la Nueva España; una conjunción, por tanto, de motivos lingüísticos esparcidos por la práctica totalidad de Mesoamérica, reminiscencia de una lengua olvidada, antecesora incontrovertible de las que habían utilizado las civilizaciones tolteca, maya y azteca. La mujer prosiguió con la recitación de un discurso ininteligible para Fray Jerónimo, pero en el que Chitaam, hábil en el manejo de las lenguas nativas de esa región, reconoció conceptos reveladores como “sagrada Aclum”, “templo”, “dioses”, “Kukulkán”, “Ek Balam” (onomástica del dios jaguar de los mayas), “estrellas”, “prisioneros”, “secreto”. Cabizbajo, Chitaam dirigió a su amigo una mirada transida de temor y desesperanza, como si la furia del peor de los presagios hubiese helado su alma.

IV.

Fray Jerónimo comprendió que descubrir el reino perdido de Aclum comportaba el pago de un único precio: la prohibición de abandonarlo. Acompañado por Chitaam y acogido por un pueblo enigmático que erigía pirámides fabulosas, colgantes como los legendarios jardines de Babilonia, debería pasar el resto de sus días encerrado en ese enclave que parecía pulcramente esculpido por las omnipotentes manos de los dioses.

Aherrojado en una prisión de oro escondida en el corazón del Nuevo Mundo, eternamente protegido frente a tiempos, espacios e insaciables ansias de conquista, no volvería a ver a los suyos. No regresaría a su amada España, ni difundiría el evangelio por las vastedades innominadas de las Indias, pero consagraría su existencia a gozar infinitamente de una maravilla hecha realidad gracias al talento de una civilización que había desafiado la sombra de los milenios. Desde ahora sólo podría dedicarse al conocimiento, a descifrar los tesoros sapienciales reunidos por las gentes de Aclum a lo largo de tantas centurias, a explicar cómo habían erigido esos monumentos que retaban toda noción sobre lo posible y lo imposible, a despejar el sinnúmero de incógnitas seminales que envolvía cada resquicio de una cultura asombrosa e inquietante. Una dulce

cárcel recluirla su cuerpo y su alma desde ese momento. Tendría la oportunidad de familiarizarse con los detalles más íntimos de la vida de Aclum, así como de agotar los manantiales de su ciencia, de su geometría y de su medicina, excelente antídoto contra el envejecimiento.

Cada noche, ante la irrevocable mirada de un firmamento mudo, contemplaría la remota bóveda preñada de estrellas en la que rutilaban jovialmente figuras inmarchitables, de suave fulgor. Se fascinaría con el mismo cielo que veneraban todas las gentes de esas latitudes, quienes, aun embrujadas por idénticos astros que resucitan milagrosamente al desfallecer cada crepúsculo, ignoraban que en algún recodo de la Tierra imperase la magia prístina de Aclum. Devanaría saberes ocultos, limaría las asperezas de su entendimiento y aprendería los secretos del complejo calendario elaborado por los sacerdotes, capaz de computar la posición de un cometa o la órbita de un satélite con una precisión inasequible a los mejores matemáticos de Europa. Pero todas las luces que arrojase sobre el misterio insondable de Aclum se encenderían y apagarían nostálgicamente en su alma como relámpagos efímeros, porque nadie fuera de esa pared de rocas que circundaba la ciudad y la guarecía frente a la agresividad de la jungla tenía derecho a transgredir su arcano.

Sólo en una ocasión vulneró Fray Jerónimo el imperativo de permanecer confinado tras las fronteras de Aclum. Una tarde, poco antes de caer la noche, después de un día alegre y provechoso en el que había discutido con los sacerdotes de la Gran Pirámide del Jaguar sobre las implicaciones de los datos astronómicos recogidos en los meses anteriores, el franciscano caminó hasta los límites de la ciudad. Regresó a la colina desde cuya cúspide había atisbado por primera vez Aclum años atrás, cuando la existencia de ese reino perdido representaba sólo una leyenda o un delirio de pueblos salvajes. Desde lo alto observó de nuevo la contundente y arriscada pared pétrea que se había visto obligado a escalar para vislumbrar los luminosos y arrebolados perfiles de Aclum. Los recuerdos eran demasiado onerosos. El espectáculo le infligió tristeza, invadido por un sentimiento de profunda soledad entreverada de melancolía, de una añoranza innegable por todo lo que había dejado en su irreversible vida pasada.

Era consciente de que no podía arriesgarse a huir de Aclum. Chitaam, tomado como rehén, sería asesinado, y los guerreros le perseguirían hasta darle muerte en los intrincados senderos de una jungla de la que difícilmente lograría escabullirse. Por otra parte, la vida en Aclum era placentera. Consagraba sus horas al estudio, y los habitantes le habían hecho partícipe de su ciencia, de su arte y de las proezas de su ingeniería, cuyos detalles le eran ahora conocidos como a cualquier otro hijo de esta antiquísima civilización. ¿No era acaso un privilegiado por disfrutar de acceso a conocimientos que la humanidad tardaría afanosos siglos en desentrañar? ¿No se bañaba en las aguas de un paraíso virginal, de un edén ensimismado donde sólo se cultivaban los anhelos más nobles del espíritu? ¿Qué derecho le legitimaba a desvelar el más longevo de los misterios, un enigma custodiado con insuperable esmero, una joya que había resistido los embistes de incalculables enemigos potenciales, hordas hostiles que no tendrían el menor reparo en asaltar Aclum y en sepultar el sueño que simbolizaba?

Sin embargo, ese acervo incomparable estaba reservado a los retoños de Aclum, celosos de salvaguardar su herencia milenaria, y Fray Jerónimo padecía la dolorosa tortura de quien otea las mayores glorias sin poder compartirlas. Una mañana, al despuntar una aurora rociada de luces particularmente límpidas, al amparo de las irisaciones tornasoladas de un astro rey naciente cuyos rayos ubérrimos desprendían

destellos multicolores, a medio camino entre la serena oscuridad de la noche y la desbordante claridad que inundaba los días de Aclum, entronizados en una perpetua primavera anegada de fulgor, el corazón atenazado de Fray Jerónimo sintió el fuego de una llamada, el amanecer de un destino, la presencia de una nueva vocación. La señal era tan sincera y vigorosa como la que le había impulsado a ingresar en la Orden fundada por San Francisco de Asís, por ese santo dulce y humilde que entonaba cánticos a la belleza del mundo y a la fraternidad universal entre todas las criaturas. Dios le había bendecido con el hallazgo de Aclum, y era allí donde había de pasar el resto de su vida, al abrigo de ese parnaso sapiencial y remoto que no debía sucumbir a la voracidad de los hombres.

La incertidumbre oprimía su alma, pero finalmente decidió que, aun sin fugarse de Aclum, ofrecería a la posteridad algún indicio de ese enclave preterido en las inmensidades de la selva. El mismo Señor de la naturaleza y de la historia le encomendaba una misión aún más ardua que la conversión de las Indias a una fe, la católica, que él había profesado con empeño heroico en ese continente descomunal, inagotable y solitario, ante cuyo tamaño la rica y antigua Europa encogía ruborosamente: él tenía que dejar constancia de la existencia de Aclum. No quebrantaría lo inexorablemente pactado, no infringiría la ley más sagrada de Aclum, el precepto de custodiar esta maravilla que había posado sus alas celestiales sobre un suelo recóndito, engastado en las profundidades de la jungla maya. Pero sí rubricaría con su firma, con la estampa de su verdad, la descripción exhaustiva de esa ciudad enhebrada con prodigios que extasiarían el alma de cualquier imaginación futura.

Se demoró semanas, pero concluyó un escrito en el que daba testimonio de todo lo vivido, de la naturaleza de Aclum, de su ciencia, de su arte, de su tecnología, del carácter de sus moradores, de las leyendas que circulaban sobre los orígenes de esta urbe surgida en los albores de la historia, de los milagros que tutelaba en su seno con el ardor de quienes creían obedecer a un mandato promulgado por dioses imperecederos. Al igual que los códices más valiosos, manuscritos considerados santos y estimados más que cualquier otro tesoro del reino, vigilados día y noche por los sacerdotes de la Gran Pirámide del Jaguar y del Templo de las Solemnidades Eternas (donde se rendía pleitesía a “Ojel Antal Xaman”, deidad protectora de la ciencia, el Thot y el Hermes de Aclum, cuyo espíritu, con forma de serpiente emplumada, velaba por la preservación de la escritura, la matemática y los saberes puros), Fray Jerónimo había redactado un entusiasta compendio en lengua latina donde cristalizaba el caudal de experiencias y conocimientos que había acumulado hasta ese instante. Atravesó la magna avenida que perforaba la urbe como una lanza clavada en el corazón de la Gran Pirámide del Jaguar, subió a la colina primordial que sellaba las fronteras de Aclum, divisó de nuevo la pared de rocas, evocó sueños desvanecidos, respiró lentamente y arrojó el manuscrito a las entrañas de la jungla.

Quizás alguien descubriera en el futuro ese texto, y anhelase contemplar con sus propios ojos la gloria de todo un mundo oculto, de toda una realidad desafortunada; él debía quedarse en Aclum, reino perdido que le vedaba retornar al ominoso pasado, forzado a sumergirse en un universo inescrutable que trascendía el flujo de los tiempos para converger en la morada de lo que no tiene nombre.

ADI SANKARA Y LA INTELIGENCIA INFINITA³⁷²

Bajo el altivo Sol del estío, el calor abrasa Kerala. Disipadas todas las brisas, son incesantes las gotas de sudor que humedecen el cuerpo del venerable Adi Sankara, quien, sentado en la postura de la flor de loto, trata de concentrarse en un ambiente tan poco propicio para la meditación. Congregados en torno a él, sus discípulos se afanan en sumergirse en las profundidades de la reflexión filosófica, pero las altas temperaturas y el aire saturado empapan su piel, como si el monzón hubiese llegado inesperadamente a las vastas regiones del sur de la India.

Sankara es admirado como uno de los grandes maestros espirituales de la época. Oídos ansiosos de escuchar la sabiduría que mana de sus labios acuden desde los lugares más recónditos, y las noticias sobre la hondura de un mensaje que pugna por rasgar el velo de *maya* se han propagado con rapidez inusitada a través de los reinos circundantes.

Sin embargo, la inquietud aflige el alma de Adi Sankara. Han pasado ya varios días desde que un presagio desasosegante se aposentó en su espíritu, entreverado de luz y oscuridad. Los más doctos de la India habían profesado visiones distintas sobre la naturaleza de la realidad última, del absoluto. Sankara, apóstol de la unidad, predica que el corazón del universo trasciende cualquier clase de división. En su doctrina *advaita*, las dualidades ceden el testigo a la más radiante de las concordias. Todo lo que parece escindido ante los frágiles ojos del hombre desemboca en una armonía de reminiscencias deíficas, en cuyo crisol se funden todos los opuestos, hermanados en el más noble y hermoso de los vínculos esponsales. Pero ¿cómo concebir ese fondo abisal del ser, del que los trémulos pensamientos de Sankara sólo alcanzan a vislumbrar detalles nimios y propiedades confusas?

Pese al sofocante calor, Sankara desafía a sus discípulos. Quiere que se aventuren a imaginar esa mente cósmica que supera las pujantes contradicciones de la vida. ¿Cómo contemplaría el mundo ese infinito en cuyas aguas convergen todos los ríos de la Tierra? Más aún, ¿cómo sería una inteligencia infinita, capaz de entenderlo todo, de elucidar todos los misterios, de percibir la unidad ubicuamente?

Arjuna es el más aventajado de los alumnos de Sankara, pues le ha ayudado en la redacción de un elaborado comentario al *Bhagavad Gita*. En su persona se cumple escrupulosamente una sentencia que declama esta épica sagrada: “Aquél que trabaja con devoción, que es alma pura y que controla la mente y los sentidos, es querido por todos, y todos son queridos por él” (V, 7). Arjuna responde de la siguiente manera al reto lanzado por su maestro:

-Honorable Adi Sankara, si en el absoluto se reconcilian todos los opuestos, y si en su seno se desvanece bellamente la dualidad entre el *atman* y el *brahman*, porque sucumbe a la realidad más prístina y vigorosa, ¿no creéis que la mente de Dios, en vez de observar el mundo, lo crea continuamente, e incansablemente traza la divisoria con el no-mundo?

³⁷² Includo en *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017).

Un silencio inspirador alza sus ecos y Sankara, sin mostrar atisbo alguno de vacilación, esgrime:

-Amado discípulo, habéis hablado sabiamente, porque la inteligencia infinita de Dios tiene que ver tanto el mundo como su negación. Pero ¿cómo lo logra? ¿Cómo puede su mente penetrar también en los insondables espacios del no-ser?

Otro discípulo, Dashama, de mirada siempre apacible y cabellos lacios, replica:

-En lo infinito caben todas las posibilidades. La mente de la unidad suprema sólo puede captar integraciones, no divisiones. Para ella, ni el mundo ni el no-mundo existen, tan sólo el infinito universo de lo que puede ser.

Sankara cierra los ojos, como si el asceta anhelara comprender la plenitud de lo expresado por su discípulo. Con gesto lánguido, junta las manos en actitud piadosa. Sin inmutarse ante una repentina ráfaga de viento que acaricia su rostro y dulcifica la tórrida atmósfera, aduce:

-Si la inefable realidad de Dios es alma y es mundo, es entonces pensamiento y materia, es entonces voluntad y obediencia, es entonces alegría y tristeza, es entonces yo y es entonces todo y todos. Si Dios lo es todo, es el amor y es la inteligencia, es la libertad y es la necesidad, y en su infinito aletea todo cuanto puede ser. Por tanto, una inteligencia infinita como la suya debe sobreponerse a las contradicciones que detienen el pensamiento del hombre. No discernirá círculos o cuadrados, sino que en el círculo aprehenderá ya la esencia del cuadrado, y su mirada perforará cada esquina de un cuadrado para detectar cómo asoman los indicios de una curva, que suavemente se transforma en círculo. En cada punto de la circunferencia columbrará también una minúscula línea recta, delicado germen de un cuadrado. Tampoco se arredrará ante la barrera que separa el ser y el no-ser, sino que en cada manifestación del ser descubrirá los vestigios de su negación, las inextricables huellas de su carencia. En cada ser apreciará entonces la superación de ese ser, su futuro, el nacimiento de lo que aún no ha surgido. Para esta inteligencia infinita, en cada signo del no-ser resonará la santa melodía de lo que ha de ser, del presente que vence todo pasado y no sucumbe a ningún futuro.

El elegante Narendra, que ha recalado en Kerala después de haber vagado por toda la India en busca de un maestro, posee una voz grave y encarna un espíritu retraído, pero sus palabras siempre transmiten ternura. Suele enmudecer durante las discusiones investidas de mayor envergadura metafísica, temeroso de los errores y parcialidades en que pueda incurrir, pero en este caso se muestra más confiado en sí mismo. Una intuición tersa, indescriptiblemente pura, ha asaeteado su alma, por lo que contesta:

-Maestro, ¿quién desearía entonces poseer una inteligencia infinita? Llegué a pensar que el don de un entendimiento ilimitado se traduciría en la capacidad de comprenderlo todo con una velocidad insólita, evaporados tiempos y espacios ante la magia de una inteligencia inagotable e instantánea. Reconocemos el talento y el ingenio en quien capta con mayor rapidez la esencia de una cuestión, o en quien ofrece antes que otros la respuesta adecuada a una pregunta, o en quien integra parcelas que se nos antojaban diferentes, o en quien hilvana su discurso con coherencia, sagacidad y hermosura. Pero el fino trazo de la inteligencia lleva también a ofuscar el alma en percepciones vertiginosas, fuente de turbación perpetua. No existe el descanso para la

inteligencia infinita. Inmisericordemente, de ella se evade el aroma de la paz. Esa inteligencia no contempla el esplendor del mundo, la grandeza de la vida, el perenne movimiento hacia lo ignoto. No vive, no siente, no ama, no llora; sólo entiende. La dichosa luz de las matemáticas envuelve siempre su espíritu, pero le es ajena la fragancia de lo mutable.

El venerable dirige una mirada límpida a su discípulo. Su semblante exhala una alegría serena. La claridad de sus ojos se conjuga armoniosamente con la delicadeza de su sonrisa. Luminoso, Adi Sankara habla despaciosamente. Parece saborear cada palabra con la mayor de las fruiciones:

-Tú, amado discípulo, has descubierto el secreto del absoluto. Encuentra ahora su huella en el mundo y ayúdale a ser feliz.

Sería la bendición y la condena de una inteligencia infinita, capaz de conocerlo todo, de entenderlo todo, de sondear los pormenores de cualquier ámbito del universo. Todo resplandecería ante ella como una fina armonía engastada en principios irrevocables. Cualquier ápice de la realidad mundana se integraría en la infinitud del todo y de sus sinuosas yuxtaposiciones, y cada individuo contribuiría a bordar el gigantesco tapiz del cosmos. Como proposiciones deducidas de un conjunto de axiomas irrefutables, para esa inteligencia infinita no cabrían fragmentaciones entre almas y cuerpos, o entre cielos y tierras, o entre apariencias y realidades. Nada sería extraño a un espíritu que otearía, desde su trono de conocimiento absoluto, cualquier rastro de dolor y de fortuna que despuntase sobre la faz de la historia.

Sin embargo, Sankara comprendió la inexorable tortura a la que se vería sometida esa inteligencia infinita, para la que todo evocaría necesidad, la inapelable subsunción de lo particular en lo universal, la íntima imbricación de mentes y materias, la ausencia de resquicios de libertad auténtica.

La fusión última entre el *atman* y el *brahman* insuflaría sobre esa inteligencia infinita un poder inagotable para desentrañarlo todo. Despejaría toda prófuga incógnita, escudriñaría los pétalos de todas las flores y siempre palparía la conexión inamovible entre cualquier resorte de un universo eterno y cíclico como las sagradas aguas del Ganges. Escrutaría los lugares más profundos del espíritu, pero no interiorizaría la entrega. Esa inteligencia de tintes matemáticos no podría esperar nada de la vida, pues todo ya habría sido revelado a su alma inextinguible, que languidecería en las soledades de su desasimiento. Por ello, Sankara se compadeció de la deidad, y advirtió que no es más feliz el hombre por querer convertirse en dios, sino por bañar el universo con la fuerza lustral de la misericordia, concepto que esa inteligencia infinita sin duda comprendería, pero un sentimiento que jamás podría asumir como vivencia propia.

EL SUFÍ Y LAS GACELAS DE ALÁ³⁷³

Desde el enhiesto minarete de la Gran Mezquita de Kairuán, el muecín llama a la oración. Un azul immaculado bautiza el cielo con el crisma y el fulgor de lo inescrutable. Mahmud al-Din ibn Suneim, el más avezado alumno de la madraza anexa al templo, se dispone piadosamente a invocar el nombre del Compasivo, del Misericordioso, para llenar su corazón con el gozo de un nuevo día.

Rico en virtudes y en sabiduría, Mahmud al-Din había despertado la admiración de sus maestros en el estudio del Sagrado Libro. Su ciencia no se agotaba con la memorización de las suras y de las aleyas del santo Corán: sus labios educían palabras sapienciales que penetraban en el sentido más profundo de los verbos dictados por el arcángel Gabriel al Profeta. De cada versículo extraía Mahmud un significado novedoso, hondo y límpido; en todo había aprendido a captar los propósitos más íntimos del Todopoderoso en su amor infinito hacia el hombre. Los mejores imanes de Kairuán acudían a escuchar sus disertaciones sobre la filosofía coránica, pues en ellas era capaz de confraternizar armoniosamente las enseñanzas del Profeta con las disquisiciones metafísicas de Alfarabi, Avicena y Averroes.

Con veinticinco años, Mahmud al-Din atesoraba un caudal de conocimientos y de perspicacia teológica que le auguraba un futuro muy prometedor en el cultivo del espíritu. Emularía a sus alabados filósofos, a quienes había estudiado con entusiasmo, laboriosidad y dedicación desde los albores de la juventud. Si cuentan que Avicena había leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles, él había navegado en tantas o más ocasiones por los escritos de otras glorias de la Antigüedad, como Platón, Euclides y Plotino. En su descomunal ansia de entendimiento convergían la filosofía y las matemáticas, la letra y el número, el significado y el signo. Uno de sus profesores le había instruido en el arte de la combinación y de la simplificación, expuesta magistralmente por el erudito persa Al-Juarismi en su obra *Hisab al-yabr wa'l muqabala*. ¿No resplandecía el divino hálito de Alá en todo destello de perfección que ennoblece el mundo? ¿No habitaba Dios en la armonía matemática, trazo primogénito de su verdadero rostro, que ningún hombre osa profanar con la fugacidad de las imágenes, chispas efímeras que traicionan la esencia inquebrantable del Todopoderoso?

El alma de Mahmud al-Din respiraba la fragancia de Alá en cada manifestación de su sabiduría, de su bondad y de su providencia. ¡En cada rincón del universo reverberaba la docta simplicidad de Aquél que trasciende todo nombre y exalta todo deseo! ¡Todo refulgía, bruñido por la sosegada luz que dimana de su mente eterna e inconmensurable, soplo de su amor! Ya fuera en la hermosura de una rosa de sedosos y mesurados pétalos, en la exuberancia de un amanecer rociado de oro frente al Mediterráneo o en la plenitud de una verdad geométrica como las elucidadas por Eudoxo, Eratóstenes y Arquímedes, él comprendía que la grandeza de Dios cubría todo lo creado, cristalización de su omnisciencia. ¿No proclama el sagrado Corán que Dios es todopoderoso y que su sabiduría es infinita como para dirigir propiciamente lo creado?

³⁷³ Incluido en *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017).

El entero cosmos, cada impetuosa gota de lluvia que suaviza la faz de la Tierra, cada ola mecida por el viento, cada pájaro que revolotea con arrojo por La Meca, Kairuán y Córdoba, cada semilla que fecunda los campos, cada rayo espiritual que bendice Damasco, cada voluntad y cada fuerza, ¿no sirve a Dios, señor de todo cuanto ha sido, es y será?

Un viernes, a la salida de la mezquita, Mahmud al-Din conoció a un devoto peregrino que viajaba hacia la ciudad más santa del islam para cumplir con el *Haj*. Era un alto funcionario en la corte del rey de Granada. Su afición por la poesía le había impulsado a redactar un libro titulado *El Perfume de Alá*. De nombre Muhammad ibn Tulaiti, y a petición de Mahmud al Din, declamó algunos de sus versos. Su belleza extasió a cuantos le escuchaban. Rezumaban una melodiosa sencillez que deleitaba el espíritu con los ecos de una súplica al creador del universo. Las composiciones imploraban recibir un nuevo anuncio de Alá que vivificara a sus mortales súbditos. No negaban que en el sagrado Corán anidase el sello de toda profecía, pero confesaban que su amor hacia el Todopoderoso era tan puro, fervoroso y acuciante que ni siquiera las divinas palabras del Libro podían calmar la sed de Dios, una agonía que laceraba su alma y la sumía en punzantes soledades.

Mahmud al Din elogió vigorosamente la profundidad y la hermosura de esos versos, que le ayudaban a caminar hacia Alá y su púlpito de indulgencia, cuya santidad se perfilaba en la secreta lejanía. Preguntó en qué fuente se había inspirado para tallar una lírica tan hialina y radiante, a lo que Ibn Tulaiti respondió con un nombre hasta entonces inaudito para él: Abu Bakr Muhammad ibn ‘Ali ibn ‘Arabi. Le explicó que Ibn al Arabi era el hombre más sabio de su tiempo y el más conmovedor de los sufíes. Había nacido en la taifa de Murcia, pero diseminaba su conocimiento, su fe y su santidad por todo Al Andalus como un ave esparce su silueta sin reparar en las barreras que construyen los hombres. Mahmud al Din impetró leer algún poema de Ibn al Arabi. Él también había sufrido la sequía en su alma. Él también deseaba encarecidamente descubrir más sobre los arcanos de Dios y el auténtico semblante de su bondad. Él también adoraba el sagrado Corán y vislumbraba, en los exquisitos reflejos de su sabiduría, el fulgor del eterno Sol forjado por el Todopoderoso, movido, en un empeño inextinguible, a acariciar los fatigados corazones de sus fieles. Si Alá es infinito, si ninguna voz humana puede pronunciar su más oculto y santo nombre, si ningún concepto cincelado por la inteligencia de los hombres logra presagiar la grandeza y la gloria de los atributos del Altísimo, cada alma debe embarcarse en una marcha siempre inconclusa hacia las entrañas amorosas de la divinidad, y ningún libro, ninguna idea, ningún versículo, ninguna eximia muestra artística, ningún acto de bondad y gentileza, alcanzará nunca la recóndita morada del Omnisciente.

Recordó el *miraj*, el ascenso del Profeta a un cielo que frisa con las fronteras del entendimiento humano. Ni siquiera su más leal valedor, el arcángel Gabriel, pudo acompañarle en la última etapa de esta travesía nocturna hacia la sede del Misericordioso. Únicamente la soledad, la hiriente y expresiva soledad, flanqueó su alma cuando se aproximaba al séptimo de los cielos, mar sin orillas, crisol del absoluto, para ser aniquilado y después renacer, enaltecida su conciencia tras contemplar las aleyas del Señor entronizado en su eterna esfera de vida. ¡Oh luminosa oscuridad de esa noche mística que consagró la visión de lo invisible! ¿Cómo no pugnar por reproducirla en la fragilidad del existir terreno?

Ibn Tulaiti aconsejó a Mahmud al Din hallar una copia del *Taryuman al-Ashwaq*, “*El Intérprete de los Deseos*”, donde Ibn al Arabi había condensado su sabiduría más embriagadora. En vano solicitó a los imanes de Kairuán que le proporcionasen esa obra, porque ninguno la poseía. Algunos habían oído hablar de Ibn al Arabi, pero ninguno había posado sus ojos en sus versos. Por fortuna, Mahmud al Din topó milagrosamente con otro peregrino que aspiraba a coronar La Meca. Procedente de Almería, descansaba con su séquito en Kairuán a la espera de partir hacia El Cairo. Uno de sus acólitos, hombre de apariencia humilde, tez demacrada y copiosos cabellos derramados sobre sus arqueadas espaldas, permanecía perennemente enmudecido. Sin embargo, su mirada traslucía una felicidad desbordante, pese a los inequívocos vestigios de aflicción que poblaban su cuerpo. Mahmud al Din, ávido de entablar una conversación con él para averiguar qué sabía sobre Ibn al Arabi, le desveló que buscaba a alguien versado en el sufismo, la dimensión mística del islam. El hombre contestó con una sonrisa esclarecedora. Sus pupilas se encendieron de súbito, y quien antes yacía sentado sobre una abigarrada alfombra en actitud ascética, se irguió y abrazó a su interlocutor de manera efusiva.

¡Era un sufí! Había optado por una vida de pobreza y privaciones para sentir más cercana la presencia espiritual de Alá, que libera de toda sujeción a los bienes terrenales. Su aspecto descuidado escondía una verdadera joya sapiencial y ética. El diálogo se prolongó horas. Cuando asomaban los arreboles del crepúsculo sobre Kairuán y ambos se preparaban para incoar la oración del ocaso, *magrib*, el sufí recitó unos versos que embelesaron a Mahmud al Din con su cadencia, entereza y diafanidad:

*“¡Qué maravilla un jardín
en medio de tanto fuego!*

*Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
es prado para las gacelas
y convento para el monje;
para los ídolos, templo,
Kaaba de quien le da vueltas;
es las tablas de la Torá
y es el Libro del Corán.*

*La religión del amor
sigo adonde se encaminen
sus monturas, que el amor
es mi práctica y mi fe”.*

¿Acaso eran suyas estas palabras suaves y armoniosas, rebosantes de bondad y saciadas de sabiduría, acordes celestiales tañidos por ángeles que purificaban su espíritu? Mahmud al Din le interrogó pasionalmente, pero el sufí, hundido en las honduras de su plegaria a Alá, no profirió ningún vocablo. Transcurrieron minutos de silencio tenso y evocador, y finalmente sus labios deletrearon el nombre de Ibn al Arabi, para luego abismarse en su recogimiento.

“Mi corazón es prado para las gacelas”; la pujanza de este verso no cesaba de resonar en el alma de Mahmud al Din. El Todopoderoso le deparaba una revelación, un mensaje que horadaba su voluntad y rubricaba su vocación más profunda de hombre sometido a las metas invencibles del Altísimo, a sus senderos insondables. Como una gacela, criatura elegante, ágil y rápida, espejo prístino de dones virginales, Alá tenía que corretear por su espíritu ligero y bañarlo con las delicadas y pletóricas aguas de su amor. Él debía asumirlo todo y metamorfosearse en una sola alma, en un receptáculo único de las glorias y tragedias de todo hombre. Ansiaría sentirlo todo, pensarlo todo, serlo todo. Su alma se fundiría con el espíritu de Alá, que aletea libremente por cielos visibles y espacios invisibles. Toda alegría y todo atisbo de tristeza, toda sonrisa y toda lágrima, asaetearían su corazón como flechas lanzadas por la mano del Omnipotente para propagar la nueva de la hermandad entre todos los hombres. Sólo así magnificaría a Dios y pregonaría su grandeza.

Al cabo de los años, Mahmud al Din se convirtió en el sufí más prestigioso del norte de África. Aunque no había conocido en persona a Ibn al Arabi, sus coetáneos ya le habían investido como su más digno sucesor en el paraíso de la mística, y le profesaban una veneración sin límites. Fueron muchos los que le comprendieron, porque su alma, bordada de anhelos, era ya pura, y habían desoído las amargas profecías que anunciaban el triunfo de la iniquidad y de la desidia en el mundo.

Recorrió Al Andalus, perforó Egipto con su celo poético, predicó en Damasco e incluso en Bagdad prodigó sus sabias palabras. Rehusó congregar a sus discípulos en una orden religiosa. El perfume del islam no podía encapsularse en un solo vaso, pues debía rebasar toda frontera y difuminarse por el mundo como un aroma libre, cuyos efluvios tonificadores sólo exhalaran bondad y clarividencia. El mundo necesitaba amor, y el amor era la encarnación de Alá, el pináculo de su espíritu, la cumbre de su inteligencia. El sufí concebiría una sola mente, una psicología universal encarnada en cada rostro y en cada esperanza. En el futuro, toda ilusión, toda idea y todo sentimiento se fusionarían en un único espíritu. Todo hombre sería un nuevo Buda, un nuevo Sócrates, un nuevo Jesús, un alma nueva y santa que portara el infinito dolor del mundo y sólo desprendiera los destellos flamígeros de una bondad divina, la llama de un corazón desasido de sí mismo, el fuego de un amor ubicuo que jamás se apaga. Todo hombre se demudaría en hermano de sus semejantes y de la creación entera: árboles, rumiantes, aves, peces, luces, oscuridades, astros y cometas. En el humilde cirio de toda alma brillaría la generosidad como sello de Dios y de su designio providente. Las palabras del Profeta estaban destinadas a expandir el espíritu con el inmutable hálito de sus bendiciones, pero la potencia del hombre debía franquear todo pórtico e internarse en hogares inexplorados. Alá conminaba a todo hombre a convertirse en profeta del amor eterno.

HEMSHEF, HIJO DE RAHOTEP, Y LA SAGRADA PROPORCIÓN³⁷⁴

Tras su arduo viaje por el profundo infierno, después de haber batallado con la temible serpiente que cada noche, en sus oscuras horas, amenaza con interrumpir la regeneración cíclica de la vida, el Sol amanece de nuevo sobre el cielo de Tebas y saluda a Egipto con sus brazos henchidos de vida. Tonificado por la suave brisa de una mañana alentadora, Hemshef, hijo de Rahotep, fiel servidor de Djehuty en las sagradas artes de la escritura, se dispone a redactar un texto médico en caracteres hieráticos sobre la superficie de un áspero rollo de papiro.

Hemshef había sido un conspicuo alumno de la "*Per-Anj*" de Abidos, la Casa de la Vida donde los escribas recibían instrucción en un arte transmitido a los hombres por los dioses. Desde muy joven había aprendido a admirar a Amenhotep, el sabio hijo de Hapu que había descollado como consejero y hombre de ciencia en tiempos del gran faraón Amenhotep III, y cuya proverbial estela se proyectaba solemnemente sobre todos los escribas y cultivadores de los saberes ancestrales de Egipto. El talento, la honradez y la compostura de Hemshef le habían permitido ascender a lo más alto de la sociedad tebana, donde rápidamente había trabado una amistosa relación con los todopoderosos sacerdotes del Templo de Amón en Karnak. Incluso Nebwenenef, el "*Hem Necher Tepi En Imen*", el Sumo Sacerdote de Amón y una de las personalidades más influyentes del país, no cesaba de encomendarle tareas que acrecentaban su fama como diestro escriba. Hábil geómetra, notable arquitecto, buen conocedor de la medicina, diligente administrador y recaudador de impuestos, versado en las venerables tradiciones de la Tierra Negra, fertilizada anualmente por el divino Nilo, muchos equiparaban su mezcla de ingenio y agudeza a la imperecedera luz que aún desprendía la figura de Imhotep, el mayor escriba que había dado Egipto en su milenaria historia.

Lejos quedaban los años de caos provocados por el rey Amenhotep, de infausta memoria, hereje que se había sublevado contra los dioses y las nobles tradiciones de Egipto. Pues ¿no era el disco solar el propio Amón-Ra, que desplegaba su poder creador y esparcía sus dones ubérrimos sobre el mundo? ¿No diseminaba su luz inextinguible para fecundar la faz de la Tierra con la savia de la vida? Ahora, Egipto rebosaba de gloria bajo el reinado del Elegido de Ra, monarca que había expandido las fronteras del imperio hasta alcanzar límites antes nunca vistos. Ramsés había derrotado a los hititas en Qadesh, había enorgullecido a su pueblo con campañas victoriosas en Libia y en Nubia, había culminado la colosal sala hipóstila de Karnak y había erigido un templo no menos fastuoso, el de Abu Simbel, que consagraría su magnificencia por los siglos de los siglos. Su ubicua majestad, junto a la de su favorita, Nefertari, la gran esposa real, mujer por la que brillaba el Sol y en cuyo rostro posaba sus alas el más alto ideal de belleza, colmaba cada nomo, cada monumento, cada templo, cada epifanía de la predilección que los dioses profesaban hacia su adorado Egipto.

La felicidad bendecía a Hemshef y a su estirpe. Con cuatro hijos le habían agraciado los dioses, y la presencia de su fiel Merire, personificación de dulzura y epítome de encanto, con quien llevaba casado casi diez años, incrementaba día a día su dicha. Uno de sus retoños se hallaba destinado a emular a su padre. También él se convertiría en un

³⁷⁴ Incluido en *Libro de las Recreaciones* (Dauro, 2017).

escriba aclamado en Tebas, y traería prosperidad a su familia. Cada tarde, cuando Hemshef regresaba a su hogar, situado en las cercanías del templo de Luxor, gozaba junto a sus vástagos con la contemplación de un crepúsculo que cedía paso, lenta y caballerosamente, a la calmada noche sobre el Nilo. Él les narraba la ardorosa epopeya de Ra, el dios Sol, embarcado en una nave que surcaba abismos recónditos y combatía con las feroces fuerzas del mal, espíritus fieros que codiciaban sepultar el imperio de la luz e imponer un reino teñido de tinieblas. Los más pequeños solían asustarse, pero él sosegaba su inquietud con la fe firme en el poder de la luz sobre la oscuridad, en la resurrección de la existencia con cada trémula aurora que purificaba Egipto mediante su chorro de aquilatada claridad. Noche tras noche les relataba la misma aventura protagonizada por Ra. Noche tras noche les infundía un amor intenso hacia el Sol como fuente de todo bien, como agua luminosa que los dioses vertían sobre la copa de la Tierra para auspiciar el florecimiento de la vida, en una eterna y recurrente unión entre lo invisible y lo visible.

El piadoso Hemshef alababa en su corazón a los dioses y se dedicaba con esmero a estudiar el acervo de costumbres, rituales y leyendas deparado por los sabios más antiguos. Tal era su pasión por la vida de los dioses y sus designios sobre la humanidad que, con la esperanza de profundizar en los misterios que vinculaban el cielo con la hermosa tierra de Egipto, había escrutado decenas de inscripciones de Karnak y Luxor.

Preso de un feraz entusiasmo, había descubierto un papiro obliterado por los sacerdotes de Karnak. El escrito ampliaba la leyenda del sabio faraón Tutmosis, engendrado por Djehuty. Cuando era príncipe, y tras una agotadora cacería, se sentó junto a la otrora imponente Esfinge de Giza, que ahora permanecía cubierta por la ávida indolencia de la arena del desierto, cuyas dunas no se compadecían de una grandeza ya difuminada. Fatigado, cayó en un profundo sueño. Entonces percibió cómo ese ser críptico de perfiles leoninos le confesaba su auténtico destino: el de ceñirse las dos coronas, blanca y roja, insignias del Alto y del Bajo Egipto, para así convertirse en rey de las Dos Tierras. Pero la consumación de esa profecía exigía primero rescatar a la Esfinge de su tormento y restituirle su majestad pretérita. Tutmosis IV, faraón que propició tiempos de paz y esplendor, restauró así los vestigios de un pasado distante y dorado.

Según esta fuente, ignota hasta que Hemshef la recuperó, la leyenda de Tutmosis continuaba con una revelación insólita. La Esfinge habría comunicado al monarca el verdadero y perfecto nombre del dios Sol, soberano eterno de Egipto, pero cifró la sagrada onomástica en un único número, y no en letras susceptibles de que las pronunciaran labios humanos. El imperecedero nombre del Sol, el docto secreto de Egipto, no se consumiría así en efímeros vocablos o en vanos sonidos, sino que perduraría, incólume, en la manifestación más excelsa de su alma, en la inteligencia victoriosa sobre el caos. El texto relataba que el monarca fue incapaz de recordar el número dictado por la arcana voz de la Esfinge, hasta que, en su lecho mortuorio, poco antes de exhalar su último suspiro, mandó grabar en un amuleto tallado en lapislázuli ese divino símbolo que desbordaba todo nombre y excedía toda idea.

El objeto santo acompañaría eternamente a Tutmosis en el reposo de su tumba, por lo que si Hemshef quería desentrañar este misterio, era imperioso que penetrara en la regia sepultura. No podía desvelar su objetivo a ningún sacerdote, porque desconfiarían de él como si se tratara de un mezquino ladrón ansioso de robar las joyas enterradas junto al monarca. Él solo, con la ayuda absoluta de los dioses, quienes escucharían los

designios más profundos de su corazón y vindicarían su rectitud, debía desplazarse al Valle de los Reyes y emprender tan denodada búsqueda.

Así lo hizo, armado con una frágil antorcha. En el alevoso silencio de la noche, obró de manera análoga a los saqueadores de tumbas, aunque su intención fuese noble y justa. Con sigilo recorrió las desoladas sendas que se internaban en la necrópolis del Valle de los Reyes. Altos y tajantes farallones separaban la morada de los muertos de las estribaciones del mundo de los vivos, y más allá de las imponentes colinas sólo prevalecía una densa oscuridad. Esos parajes yacían custodiados por Osiris, dios de la muerte y de la fertilidad. Hemshef evocó su sombra e imploró su clemencia, pues su fin era íntegro, era fruto de la probidad, y de ningún modo pretendía profanar el descanso de los soberanos de Egipto. En esas gélidas horas, en esa soledad inequívoca que concitaba ecos dormidos y vagos presagios, sólo cabía discernir remotos murmullos que dimanaban de focos incognoscibles.

¿Cómo identificaría la sepultura de Tutmosis IV? Por fortuna, y gracias a la intuición de que muchas tumbas serían robadas desalmadamente y sus momias violentadas, los sacerdotes de Amón habían redactado un inventario en el que prodigaban prolijas indicaciones sobre la ubicación de los hipogeos de los soberanos de la pasada dinastía. El documento estaba férreamente custodiado en Karnak, y sólo los más duchos en la lectura de los textos hieráticos podían entender el sentido de unos trazos tan anárquicos como estilizados. El acceso a un escrito tan importante se restringía a unos cuantos hombres de la máxima confianza del Sumo Sacerdote de Amón, entre quienes figuraba Hemshef.

El escriba había copiado meticulosamente las directrices ofrecidas por el papiro de Karnak, mas ¡qué difícil era para Hemshef elucidar sus garabatosos signos en la espesa y pacífica negrura de la noche! ¿Hacia dónde caminar en ese laberinto de intrincadas callejuelas de arena y piedra flanqueadas por montañas que parecían vigilar al intruso con ojos implacables? Pero en la falda de un montículo atisbó una oquedad que se asemejaba a la apertura descrita en el texto. Se internó en ella sin dilación. Percibió minúsculas escaleras que se hundían en las entrañas de la cavidad, y en uno de los cartuchos inscritos en los bajorrelieves derechos leyó el nombre de *Nesut-Bity* de Tutmosis IV, “Estables son las manifestaciones de Ra”. Era la tumba del faraón, serena y humilde, sumergida en las profundidades del Valle de los Reyes, reflejo mermado de quien había regido Egipto desde sitial de gloria y poder. El sello había sido quebrantado; los insaciables bandidos habían derruido el muro que protegía la tumba, por lo que Hemshef pudo irrumpir fácilmente en ese enclave sagrado. Hermosas pinturas, recordatorios de las divinas verdades de la religión egipcia, enardecidas con las inspiradoras efigies de Osiris, Anubis y Hathor, ornamentaban techos y paredes de una galería que desembocaba en una cripta honda e irrespirable. Y fue allí, junto al sepulcro que tutelaba el sarcófago del rey fenecido, contiguo a uno de los cuatro vasos canopos, el *Amsset*, donde Hemshef reconoció un amuleto de vívido lapislázuli y bordes áureos.

Inicialmente conmovido mientras sostenía en sus propias manos la rúbrica de un mensaje celeste, claudicó a la frustración al percatarse de que el amuleto no contenía ningún signo, ni en jeroglífico ni en hierático, sino tan sólo la potente imagen de un disco solar y de un círculo dividido por la marca de su diámetro. ¿Acaso eran el Sol y el círculo los secretos insondables que la Esfinge había mostrado al faraón Tutmosis? ¿Un círculo acrisolaba el eterno soplo de la verdad más profunda y genuina, la heredad de los dioses?

No podía ser. Vanamente rebuscó entre los demás amuletos que los desvalijadores habían arrojado al suelo, pero no encontró nada de valor. Triste y exhausto, decidió marcharse, aherrojado por una letal sensación de fracaso.

Fue al cabo de unas semanas, al admirar la despedida exultante de un Sol que rociaba Egipto con los tímidos destellos de su ocaso, cuando Hemshef comprendió el significado del amuleto de Tutmosis. Se hallaba tan extasiado como el primer día que veneró conscientemente la opulenta belleza del astro rey de Egipto en su viaje cotidiano por tierras, cielos e infiernos. Un sol declinante, pureza sepulcral que con las místicas reverberaciones de su recogimiento fecundaba la orilla occidental del Nilo, señorío de Osiris *Jentimentiu*, monarca de los occidentales y gobernador de los reinos de ultratumba; un círculo que se desvanecía melodiosamente, la silueta de un río Nilo cuyo cauce perforaba el horizonte, como un obelisco hendido en el sagrado corazón del mundo, gestado para escindir el país de los vivos de la provincia de los muertos... ¡El verdadero nombre del Sol era una proporción matemática, sello de la sabiduría eterna! Un copioso número que recogía la relación entre la longitud de la circunferencia y el diámetro de cualquier círculo, constancia que había sido plasmado por los mejores arquitectos de Egipto en las pirámides levantadas por los viejos monarcas. Olvidado durante siglos, era el tesoro mejor guardado de los sacerdotes de Ra en Iunu, la ciudad del Sol. Por esta razón, el amuleto de Tutmosis incluía un disco solar acoplado al círculo, como señal de que la esmerada teogonía de Heliópolis, cuya elaboración tanto esfuerzo había recabado de sus doctos sacerdotes, sólo se completaba mediante la conjunción del disco solar, la perfección geométrica del círculo y la inapeable proporción entre su longitud y su diámetro.

Afanosamente, los sacerdotes de Heliópolis habían recogido los mitos cosmogónicos que narraban el origen del universo y la victoria divina sobre el caos primordial. La fuerza creadora del dios Atum se había alzado sobre la lúgubre voracidad del desorden. En virtud de su poder y de su voluntad había emergido, sobre la Tierra Alta, el *benben*, receptáculo de su simiente benéfica, de su cópula autoinducida, germen de prístina luz que había desencadenado una nueva aurora cuyos rayos pródidos disiparían para siempre el dominio de las tinieblas. De Atum había surgido todo, de su potencia autosuficiente y eterna, de su triunfo sobre las huestes de la oscuridad. De su propio e incontenible ímpetu transformador había nacido la historia, la efervescencia de nuevos seres conminados a poblar el mundo. La unidad primigenia de Atum, esclava de su amor irremisible por la vida, se había dividido en pares opuestos, en deidades geminadas capaces de asumir la totalidad de principios que lo rigen todo: Shu, dios del aire, y Tefnut, diosa de la humedad. Ambos eran los progenitores de Geb, dios de la Tierra, y de Nut, diosa del cielo que se arquea en forma de bóveda celeste, rúbricas del orden que colma de armonía el cosmos, padres a su vez de Isis, Osiris, Neftis y Seth, colofones inmarcesibles de la Enéada primitiva, síntesis de todas las permutaciones de la naturaleza.

Sin embargo, los antiguos sacerdotes de Heliópolis habían postergado un detalle que sin duda conocían; el más santo y profundo de los detalles, el excelso signo de la pureza de Atum y de su devoción por el mundo que había creado en los herméticos albores de la historia. Hemshef podía sentirse ahora satisfecho. Las enseñanzas que habían nutrido su espíritu en la Casa de la Vida alcanzaban por fin cumplimiento. El anhelo de sabiduría que le habían inculcado sus maestros coronaba ahora una respuesta a la más acuciante de las preguntas. Había descubierto el infinito secreto de Egipto, el íntimo deseo de unos dioses capitaneados por el Sol, fuente de vida, renovador de la Tierra, ardiente ventana a la verdad.

En la sagrada proporción cristalizada en un número que desafiaba toda tentativa de cálculo, pero que misteriosamente latía entre el tres y el cuatro, refulgía una antorcha inextinguible. Esa divina proporción imperaría siempre. Aunque sucumbiese Egipto, aunque el mismísimo Ramsés se viera despojado de toda su gloria, aunque los dioses castigaran a su pueblo y privasen a sus súbditos de la inmortalidad, aunque el juicio ante Osiris y las cuarenta y dos deidades al que estaba abocado todo hombre fuese tan severo que ningún corazón pesase menos que la pluma de la Justicia en la aterradora balanza tutelada por Anubis, nada ni nadie revocaría nunca esta proporción perpetua, entronizada más allá de tiempos y espacios. Más ligera que Maat, hija de Ra, diosa que vela por la rectitud, la verdad y la armonía cósmica; más grácil que las alas de Horus, halcón que sobrevuela Egipto como Sol en la mañana para salvaguardar todo horizonte; más hermosa que el brotar de cada primavera sobre el Nilo; más fina y cadenciosa que las letras estampadas por Thot, calígrafo de los dioses, sobre las paredes del gran templo del mundo; más seductora que el hechizo de Heka; más prolífica que la semilla de Min; más excelsa que la Luna, cuyo corazón derramaba su luz argétea cuando el Sol languidecía en inescrutables vacíos; más límpida y fragante que el oloroso azul del loto egipcio; más enigmática que Ptah, sublime edificador de ciudades, era esta proporción. Su magia jamás se marchitaría. Ella preconizaba el designio imperturbable de los dioses de Egipto, su recia voluntad de que el orden derrocará el caos y desatase el fervor de la vida, la eclosión de energías ocultas que pugnan por asomarse, como flores recién abiertas, al vasto espacio de la creación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL AUTOR

- Blanco, C. *Las fronteras del pensamiento*, Dykinson, Madrid 2022.
- Blanco, C. *El sentido de la libertad. Cómo construir una autonomía responsable*, Taugenit, Madrid 2021.
- Blanco, C. “Artificial intelligence”, *Cadmus* 4/4, junio de 2021.
- Blanco, C. *La infinitud de la belleza* (ISBN 978-84-18168-31-4, Sapere Aude, Oviedo 2020).
- Blanco, C. *El nacimiento de la civilización egipcia* (ISBN 978-84-1228-662-5, Dauro, Granada 2020).
- Blanco, C. *Logos y Sofos, diálogo sobre la ciencia y el arte* (ISBN 978-84-1818-376-8, Dauro, Granada 2020).
- Blanco, C. *Conciencia y mismidad* (segunda edición, revisada y ampliada, Dykinson, Madrid 2020).
-
- Blanco, C. *The integration of knowledge* (ISBN 978-1-4331-6719-5, Peter Lang, Berna 2020).
-
- Blanco, C. “Una llamada a la solidaridad”, *Telos*, abril de 2020.
-
- Blanco, C. “Cerebro y mística”, *Ideas y valores* 172 (2020), 21-32.
-
- Blanco, C. *Dios, ciencia y filosofía. De lo racional a lo divino* (ISBN 978-84-17954-56-7, Almuzara, Córdoba 2019).
-
- Blanco-Pérez, C. “The multiple meanings of <<cerebral complexity>>”, *Pensamiento. Revista de investigación filosófica*, vol. 75 (2019), n. 283, 107-117.
-
- Blanco Pérez, C. “Pensamiento, creatividad y máquinas”, *en prensa* (en *Inteligencia artificial y antropología filosófica*, número monográfico de *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, Málaga 2019, 67-86).
-
- Blanco-Pérez, C. “Henri Bergson: a solution to the mind-body problem?”, *Miscelánea Comillas* 76/149 (2018), 309-320.
-
- Blanco-Pérez, C. “An alphabet of scientific categories”, *Metafísica y persona*, vol. 11/21 (2019), 51-77.

- Blanco-Pérez, C. "On the principles of a social theory", *Cadmus* vol. 3/5 (2018), 75-80.
- Blanco-Pérez, C. "The logic of creativity", *The Heythrop Journal* 59/5 /2018), 1-19.
- Blanco, C. "El valor de la filosofía", La Tercera, diario *Abc*, 29 de septiembre de 2018.
- Blanco-Pérez, C. "Competition, cooperation, and the mechanisms of mental activity", *Frontiers in Psychology* 9 (2018): 1352.
- Blanco, C. "Mi experiencia en el sistema educativo español", en REDINE (Ed.), *Innovative strategies for Higher Education in Spain*. (pp. 1-7). Eindhoven, NL: Adaya Press.
- Blanco Pérez, C. "Logic and the laws of thermodynamics", *Thémata* 57 (2018), 35-48.
- Blanco, C. "De la molécula al pensamiento", capítulo de las actas del congreso internacional sobre consciencia e interioridad, VII Congreso de Psicología, Antropología e Interioridad, CITES, Ávila, 2018.
- Blanco Pérez, C. "La integración del saber ante el especialismo", capítulo del libro Caamaño, J.M. (ed.), *La tecnocracia* (editado por Sal Terrae, 2018).
- Blanco, C. *Ensayos filosóficos y artísticos*, Dykinson, Madrid 2018.
- Blanco, C. *La integración del conocimiento*, Evohé, Madrid 2018.
- Blanco Pérez, CA. "Determinismo y omnisciencia", *Miscelánea Comillas* 75 (2017)/146, 197-207.
- Blanco, C. "The role of presuppositions in the social sciences", *Cadmus*, vol. 2/3 (2017), 85-95.
- Blanco, C. "Philosophy, neuroscience, and the gift of creativity", *Argumenta Philosophica. Revista de la Encyclopaedia Herder* 3/2017, 95-108.
- Blanco Pérez, C. "Argumentos en contra de la desigualdad", *Razón y fe* 1420 (2017), 143-157.

- Blanco, C. Reseña de M. Murray – M. Rea, *Introducción a la filosofía de la religión*, en *Razón y Fe*, 2017.
- Blanco, C. *Canto a lo desconocido*, Ars Poetica, Madrid 2017.
- Blanco, C. *Atlas histórico del antiguo Egipto*, Síntesis, Madrid 2017.
- Blanco, C. *Libro de las recreaciones*, Dauro, Granada 2017.
- Blanco, C. Reseña de R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, en *Razón y Fe*, 2016, t. 274, 371-373.
- Blanco-Pérez, C. “Vacuum quanta and the nature of gravity”, *Canadian Journal of Physics* 2016, 94(12), 1265-1274.
- Blanco, C. “¿Es compatible el concepto de libertad personal con la investigación neurocientífica?” (con J.P. Roldán), en C.E. Vanney – J.F. Franck (eds.), *¿Determinismo o indeterminismo? Grandes preguntas de las ciencias a la filosofía*, Ediciones Logos, Buenos Aires 2016, 369-378.
- Blanco, C. “The integration of knowledge”, *Cadmus* 2/6(2016), part 2.
- Blanco, C. “Tres grandes bases teóricas para la unificación del saber”, *Tendencias21*, enero de 2016.
- Blanco, C. *Más allá de la cultura y de la religión*, Dykinson, Madrid 2016.
- Blanco, C. *Athanasius*, DidacBook, Úbeda 2016.
- Blanco-Pérez, C. “Expanding universe with a variable cosmological term”, con A. Fernández-Guerrero, *Zeitschrift für Naturforschung A*, ISSN (Online) 1865-7109, ISSN (Print) 0932-0784, DOI: [10.1515/zna-2015-0314](https://doi.org/10.1515/zna-2015-0314), September 2015.
- Blanco, C. “Albert Einstein, lo sagrado y lo misterioso”, *Miscelánea Comillas* 73/142 (2015), 215-224.
- Blanco, C. “La libertad humana en el marco de la neurociencia, una cuestión abierta”, *Tendencias 21*, 20 de enero de 2015.
- Blanco, C. “Approaches based on complexity are inadequate to solve the mind-body problem”, *Thémata* 51 (2015), 403-409.
- Blanco, C. *La Belleza del Conocimiento*, Siddharth Mehta, Madrid 2015.
- Blanco Pérez, C. *Grandes Problemas Filosóficos*, Síntesis, Madrid 2015.
- Blanco, C. *Leonardo da Vinci o la Tragedia de la Perfección*, De Buena Tinta, Madrid 2015.

- Blanco, C. “Ciencia, filosofía, teología... ¿sabiduría?”, en J. Girau (ed.), *Jornada de Filosofía 2012. La Sabiduría*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 33-61.
- Blanco, CA. “Cajal and Pavlov: a comparison between two central neuroscientific schools of the 20th century”, *Frontiers in Neuroanatomy* 8/122 (2014).
- Blanco, CA. “The principal sources of William James’ idea of habit”, *Frontiers in Human Neuroscience* 8/274 (2014).
- Blanco, C. “Truth in an evolutionary perspective”, *Scientia et Fides* 2/1 (2014), 203-219.
- Blanco, C. “Sir Charles Sherrington y la naturaleza de lo mental”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 19/2 (2014), 207-227.
- Blanco, C. *Lógica, Ciencia y Creatividad*, Dykinson, Madrid 2014.
- Blanco, C. *Historia de la Neurociencia: El Conocimiento del Cerebro y de la Mente desde una Perspectiva Interdisciplinaria*, Biblioteca Nueva, Madrid 2014.
- Blanco, C. – Muñiz, M. “¿A quién le pertenece el siglo XXI”, *Foreign Policy. Spanish edition*, 18 de septiembre de 2013.
- Blanco, C. “El estatuto epistemológico de la filosofía, la historia y la teología en Wolfhart Pannenberg”, *Diálogo Filosófico* 87 (2013), 469-491.
- Blanco Pérez, C. “Resurrección, apocalíptica, historia: emergencia y desarrollo de la idea de resurrección en el judaísmo del II Templo”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* LX/3 (2013), 188-275.
- Blanco, C. “Vida, interioridad y lucha: para una definición de la vida en diálogo con Helmut Plessner y Hans Jonas”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía* 151 (2013), 129-141.
- Blanco, C. *El Pensamiento de la Apocalíptica Judía*, Trotta, Madrid 2013.
- Blanco, C. *Conciencia y Mismidad*, Librería Editorial Dykinson, Madrid 2013.
- Blanco, C. “God, the future, and the ‘fundamentum’ of history in Wolfhart Pannenberg”, *The Heythrop Journal* 54/2 (2012), 301-311.
- Blanco, C. “The rose and its reason”, *Apeira* 1 (2012), 83-87.
- Blanco, C. *Philosophy and Salvation*, Wipf and Stock Publishers, 2012.

- Blanco, C. “El tránsito de la filosofía a la teología en la reflexión sobre la historia en Wolfhart Pannenberg”, *Pensamiento* 254 (2011), 869-885.
- Blanco, C. “La escatología apocalíptica y sus posibles influjos exógenos”, *Cristianesimo nella Storia* 32/2 (2011), 501-525.
- Blanco, C. “Hacia una definición hegeliana del arte,” *Thémata* 44 (2011), 126-146.
- Blanco, C. *Filosofía, Teología y el Sentido de la Historia. Reflexiones a la Luz del Pensamiento de Wolfhart Pannenberg*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2011.
- Blanco, C. *Why Resurrection? An Introduction to the Belief in the Afterlife in Judaism and Christianity*, Pickwick Publications, Portland OR, 2011.
- Blanco, C. “Hipótesis principales sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo”, *Estudios Bíblicos* 68/4 (2010), 429-472.
- Blanco, C. *Leibniz*, Lóguez Ediciones, Salamanca 2010.
- Blanco, C. Prólogo al Cuaderno de Notas de Jean-François Champollion, BiblioGemma, Barcelona 2009.
- Blanco, C. *Potencia tu Mente*, LibrosLibres, Madrid 2009.
- Blanco, C. *Toda la Cultura en 1001 Preguntas*, Espasa, Madrid 2009.
- Blanco, C. *Copérnico*, Lóguez Ediciones, Salamanca 2008.
- Blanco, C. *Mentes Maravillosas que Cambiaron la Humanidad*, LibrosLibres, Madrid 2007.
- Blanco, C. “Las altas capacidades y la sociedad del conocimiento”, diario Abc, Madrid, España, 17 de abril de 2007.
- Blanco, C. “El concepto de Creación en la teología menfita”, *Estudios Bíblicos* vol. 64 (2006), 3-18.
- Blanco, C. “Leibniz y la teoría de la relación”, *Thémata* 34(2005), 249-258.
- Blanco, C. “La doble aproximación egipcia al tiempo y la dialéctica circularidad-linealidad”, *Amigos de la Egiptología*, 2004.
- Blanco, C. “El Éxodo: aspectos literarios, arqueológicos y teológicos”, *Estudios Bíblicos* vol. 62/3 (2004), 249-279.

- Blanco, C. “Estudio comparativo entre el desciframiento de las escrituras jeroglíficas egipcia y maya”, *Amigos de la Egiptología*, 2005: (<http://www.egiptologia.com/escritura/21-articulos/325-estudio-comparativo-entre-el-desciframiento-de-las-escrituras-jeroglificas-egipcia-y-maya.html?showall=1>)
- Blanco, C. “Introducción analítica a las pinturas rupestres saharianas y su influencia en la plástica artística-ideológica egipcia”, *Revista de la Fundación Arqueológica Clos*, 2001.
- Blanco, C. “La conquista de Jerusalén por Sheshonq I”, *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* (BAEDE), 2000.
- Blanco, C. *El Nacimiento de la Civilización Egipcia*, subido a Internet, www.egiptologia.com, (<http://www.egiptologia.com/historia/337-el-nacimiento-de-la-civilizacion-egipcia.html>); escrito en 1999, publicado en 2005), incluido en *Escritos de egiptología*.
- Blanco, C. “Disco de Phaistos: Investigaciones para una traducción bajo un punto de vista gramático e histórico”, Registro de la propiedad intelectual 80.716, de 1998.

