

LA ORACIÓN ORIGINARIA:
LA RELIGIÓN DE LA ANTIGÜEDAD

Jacinto Choza

La oración originaria:
La religión
de la Antigüedad



THÉMATATA
SEVILLA
2019

Título: *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*
Primera edición: junio 2019

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2019

Editorial Thémata
C/ Antonio Susillo, 6.
41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)
ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-120032-7-7 • DL: SE-1.030-2019

Maquetación: Los Papeles del Sitio
Corrección: JCh
Impresión: Estugraf

Impreso en España • *Printed in Spain*

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

A José Antonio Antón Pacheco.

A Jesús de Garay Suárez-Llano.

A Juan José Padial Benticuaga.

A Maurizio Pagano.

*A Ananí Gutiérrez Aguilar,
mi mujer.*

*A Irene Choza Montes,
mi hija.*

«Hombre irreligioso es aquel para el que la existencia es obvia».

ROMANO GUARDINI

«La cuestión de la religión no está en lo que el sí mismo *debería ser* como realidad conscientemente activa, sino en la cuestión de lo que el sí mismo es: no en cómo debería actuar, sino en el mismo *ser y no ser* de ese sí mismo».

KITARO NISHIDA

(*Pensar desde la nada*,
Salamanca, Sígueme, 2006, p. 58)

«Nadie que ora lo hace solo».

ORÍGENES (*Sobre la oración*, vi)

ÍNDICE

PRÓLOGO	17
CAPÍTULO 1: LA VIDA EN LA SOCIEDAD URBANA ANTIGUA. CIUDADANÍA Y ORTODOXIA	31
1. Unificación espacial, temporal y subjetiva de la comunidad humana.	31
§ 1. Unificación espacial y temporal del <i>homo sapiens</i> . «Mundo» e «Imperios».	31
§ 1.1. Los imperios antiguos y la unificación espacial y temporal del mundo	33
§ 1.2. Religión, unificación de la comunidad y autonomía de la persona	39
§ 2. Unificación espiritual del mundo Antiguo. La relación Iglesia-Estado	43
§ 3. La oración y la era axial. La religión interior oriental y la occidental	46
2. De la muralla y el calendario a la ciudadanía y la ortodoxia	51
§ 4. Integración de las subjetividades en la comunidad. Ciudadanía y ortodoxia.	51
§ 5. La ciudadanía. Fronteras geográficas, sociológicas, jurídicas y metafísicas	55
§ 6. Esencia y formas de la ortodoxia. La ciencia teológica: ‘fides’ y ‘gnosis’.	58
3. Unidad reflexiva de la comunidad. Ciudadanía, derecho y nación	67
§ 8. La vivencia de nación y las esferas de la cultura. Jerusalén, Atenas, Roma	67
§ 9. Unificación administrativa del poder. Patriotismo, reyes y guerreros	71
§ 10. Unificación administrativa del cuidar. Solidaridad y bienestar	75
§ 11. Unificación administrativa del saber. Concordia y ortodoxia	78
4. Diferenciación de las esferas pública y privada de la vida	80
§ 12. La diferenciación occidental de <i>pathos</i> , <i>ethos</i> y <i>logos</i>	80

§ 13. <i>Gestión estatal de la vida cotidiana. Orden público y buenas costumbres.</i>	85
5. <i>Esferas de la cultura y configuración de la subjetividad</i>	88
§ 14. <i>Ontologías y psicologías de la religión, el arte y la filosofía</i>	88
§ 15. <i>Religión, arte y filosofía. Hábitos del corazón, de la vida y de la mente</i>	93
CAPÍTULO 2: FORMAS DE VIDA EN EL MUNDO CIVIL Y RELIGIOSO DE LA ANTIGÜEDAD.	
1. <i>Formas de vida. El individuo en la época histórica</i>	97
§ 16. <i>El «sí mismo» y el «yo». Historia, biografía y «formas de vida»</i> .	97
§ 16.1. <i>Las «formas de vida» según Kierkegaard, Spranger y Wittgenstein</i>	101
§ 16.2. <i>La vida en la época histórica. La noción de «vida normal»</i> . . .	104
§ 17. <i>La vida religiosa. Culto, moral y revelación oficiales y oración personal</i>	107
2. <i>Categorías históricas y esquemas trascendentales de la religión</i>	113
§ 18. <i>Categorías históricas y esquemas trascendentales de la religión</i> .	113
§ 19. <i>Legitimidad y esencia de las religiones positivas. Sacerdote, rey y mesías</i>	116
§ 19.1. <i>Filiación, creación, sacrificio y comunión. Las figuras mesiánicas</i>	119
§ 19.2. <i>Ortodoxia y burocracia. «Y el logos se hizo aparato»</i>	124
3. <i>Articulación de las comunidades civiles y religiosas. Formas del mesianismo</i>	127
§ 20. <i>Concepciones milagrosas y virginales. El reino del mesías</i>	127
§ 21. <i>Comunidad y censo en la Iglesia y en el estado. Pecado de David y Salomón</i>	132
§ 22. <i>El «Libro de la vida», el orden metafísico y el registro civil</i>	135
4. <i>Emergencia de la subjetividad en las comunidades estatales y religiosas</i>	140
§ 23. <i>El derecho de la subjetividad. De Edipo a Orestes.</i>	140
§ 24. <i>La responsabilidad personal. Ezequiel.</i>	142
§ 25. <i>Determinación civil y religiosa de la identidad personal</i>	144
5. <i>El cristianismo, la cristiandad y los estados nacionales en occidente</i>	146
§ 26. <i>Corrientes religiosas de la Antigüedad</i>	146

§ 27. <i>El cristianismo en Roma, Hispania y Europa. Teodosio e Isidoro de Sevilla</i>	149
§ 28. <i>Objetividad, realidad y ateísmo. Hipócritas y fanáticos</i>	152
CAPÍTULO 3: EL CULTO INTERIOR EN LA ANTIGÜEDAD.	
EL ESPÍRITU Y LA ESCRITURA SAGRADA	157
1. Culto interior y comunicación espiritual	157
§ 29. <i>Las formas del negocio jurídico y la oración. La versión espiritual del sacrificio</i>	157
§ 30. <i>Almas y espíritus en la vida diaria. Léxico de la antropología pre-histórica</i>	161
§ 31. <i>Almas y espíritus en la vida pública. Halloween, Antesteria y Día de muertos</i>	165
§ 32.1. <i>Almas, fantasmas y dáimones en los relatos. Plutarco y Tertuliano</i>	168
§ 32.2. <i>Almas, fantasmas y dáimones en la reflexión. De Aristóteles a Edith Stein</i>	172
2. La revelación como palabra sagrada y como escritura sagrada	178
§ 33.1. <i>La oración como rito y como relato. Las escrituras sagradas</i>	178
§ 33.2. <i>El relato histórico como revelación y meditación</i>	182
§ 34.1. <i>Orígenes y los sentidos de la escritura</i>	184
§ 34.2. <i>El culto espiritual interior. Los cinco momentos de la contemplación</i>	188
3. El culto interior en oriente y occidente.	190
§ 35. <i>Orfeo, Pitágoras, Platón. Saber de salvación y filosofía</i>	190
§ 36. <i>Unidad de la nada originaria de Lao-Tse</i>	192
§ 37. <i>Pablo, Pedro y las formas del cristianismo</i>	197
§ 38. <i>Unidad del Uno originario de Proclo (Constantinopla, 412-Ate- nas 485)</i>	200
§ 39. <i>Unidad de Alá según Ibn Arabi (Murcia, España, 1165-Damas- co, Siria, 1240)</i>	204
4. Universalidad y particularidad del culto interior. La teología de las religiones	209
§ 40.1. <i>«Corpus» religiosos antiguos. Conexiones empíricas y unidad «esencial»</i>	209
§ 40.2. <i>Exclusivismo de las religiones. El sistema administrativo de los sacramentos</i>	213
§ 41. <i>El postulado metodológico de la in-diferencia del cristianismo</i>	217
§ 42. <i>Jesús y el logos. El ecumenismo de Proclo y la teología de las re- ligiones</i>	220

CAPÍTULO 4: COMUNIDADES ESPIRITUALES Y NACIONALES. CRISTIANISMO Y CRISTIANDAD	225
1. Unidades culturales, religiosas y nacionales en occidente	225
§ 43. <i>La koiné y la ecúmene. Dimensiones civiles y religiosas</i>	225
§ 44. «Pueblo elegido», « <i>Senatus Populusque Romanum</i> » y «Ciudad de Dios»	228
§ 45. <i>Fuerzas centrípetas y personajes institucionales de la Cristiandad</i> .	230
2. Formación de la cristiandad en el orden político y social	233
§ 46. <i>La religión antigua en el espacio y en el tiempo. Templos y calendarios</i>	233
§ 46.1. <i>Templos, ciudades y conmemoraciones</i>	234
§ 46.2. <i>Calendarios, fiestas y escatología</i>	238
§ 47. <i>Prohibiciones, persecuciones y canonizaciones civiles y religiosas. Constantino</i>	243
§ 48. <i>Unificación administrativa y moral. La Constitutio antoniniana de 212 y El Edicto de Tesalónica de 380</i>	248
3. La administración eclesiástica. Orden litúrgico y sistema sacerdotal	251
§ 49. <i>Cohesión social. Pueblo, iglesia y élites</i>	251
§ 50. <i>Teúrgia y milagros. Jesús, Pedro, Jámblico, Proclo</i>	254
§ 51. <i>Espacialización del euro-cristianismo. Concilios ecuménicos y nacionales</i>	259
4. La cristiandad en el orden intelectual. La ortodoxia	260
§ 52. <i>Corrupción de lo público urbano y virtud rural. Las comunidades de élite</i>	260
§ 53. <i>Duplicación de los mundos. Identidad, neoplatonismo y arrianismo</i> .	263
§ 54. <i>Formulación de la ortodoxia. De Nicea I (325) a Nicea II (787)</i> .	266
5. Particularidad y universalidad de cristiandad y cristianismo . .	270
§ 55. <i>Nacionalismo y ecumenismo. Las guerras de religión</i>	270
§ 56. <i>Historicidad, universalidad y espiritualidad del cristianismo</i> . .	274
§ 57. <i>Unidad religiosa institucional de los seres humanos</i>	279
CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO. FÓRMULAS TEOLÓGICAS Y EXPRESIONES MÍSTICAS	283
1. Ontología de la creación, de la redención y del lenguaje religioso .	283
§ 58. <i>Ontología de la creación. Versiones imaginativas y conceptuales de la nada</i>	283

§ 59. <i>Hécate y los sentidos del no-ser. Humildad y autoconciencia de la nada</i>	287
§ 60.1. <i>Caída y pecado. Léxico ontológico y teológico</i>	290
§ 60.2. <i>El mal y la redención</i>	294
§ 61. <i>Preexistencia y recapitulación. Los mundo-lenguajes de la época histórica</i>	299
2. <i>Subsistencia, oración y unión. Formas de identificación de lo infinito y lo finito</i>	303
§ 62. <i>Lógica del acto primero y del acto segundo. Ontología de la meditación</i>	303
§ 63. <i>Primacía de la sustancia, legitimidad de lo finito y distinción real</i>	310
3. <i>Formas de vida y de lenguaje religioso. Orden empírico-histórico y orden trascendental</i>	315
§ 64. <i>Ontología y gnoseología de las esferas de la vida religiosa</i>	315
§ 65. <i>Ontología de la caída en la religión profética. Anselmo de Canterbury</i>	317
§ 66. <i>Ontología de la redención en la mística. Orígenes, Plotino, Juliana de Norwich y Nishida</i>	319
§ 67.1. <i>Primera esfera. Religión del culto y existencia estética</i>	325
§ 67.2. <i>Segunda esfera. Religión de la ley y existencia ética</i>	327
§ 67.3. <i>Tercera esfera. Religión de la fe y existencia ética-religiosa intelectual</i>	329
§ 67.4. <i>Cuarta esfera. Religión de la plegaria y existencia religiosa espiritual</i>	333
4. <i>Iglesias históricas, quiebras institucionales y liberación de la creatividad religiosa</i>	337
§ 68. <i>Sentido empírico y sentido trascendental del logos. Jesús, Pablo y la cristiandad</i>	337
§ 69. <i>Ortodoxias y cismas. Circularidad semántica de los nombres divinos</i>	338
§ 70. <i>Nombres divinos, humanismo y creatividad religiosa. Fray Luis de León</i>	342
§ 71. <i>Versiones estéticas y teológicas de la experiencia religiosa. Infinitos universos infinitos</i>	348
 CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA INDIVIDUAL. TÉCNICAS DE MEDITACIÓN Y UNIÓN CON LO DIVINO	351
1. 1. <i>Formas del culto interior y de la mística</i>	351
§ 72. <i>Anatomía, léxico y evolución histórica del espíritu místico</i>	351
§ 73. <i>Unión mística en la prehistoria y técnicas arcaicas del éxtasis</i>	354

§ 74. <i>La unión del sacerdote profeta con el creador y redentor</i>	357
§ 75. <i>La unión mística del contemplativo con Dios en el centro del alma</i>	359
§ 76. <i>Génesis histórica y generalización del culto interior individual.</i> <i>El domingo.</i>	362
2. <i>Temas de la experiencia mística y técnicas de meditación</i>	365
§ 77. <i>Unión mística con el mundo, el hombre y Dios</i>	365
§ 78. <i>Purificación y experiencia mística. Las escuelas platónicas</i>	371
§ 79. <i>Técnicas de meditación. Ayuno, respiración y «mantra»</i>	373
§ 80. <i>Ética autónoma y religión. Las escuelas aristotélicas</i>	376
3. <i>El fondo del alma. Fenomenología de la experiencia mística</i>	380
§ 81. <i>Lo natural espontáneo y lo «sobrenatural» voluntario en la mística</i>	380
§ 82. <i>Lo cultural en la comunicación mística. Proclo y Pselo</i>	384
§ 83. <i>El espíritu en los modos de acto primero y de acto segundo</i>	387
§ 84. <i>Espíritu, intelecto agente, nous eron, flor del intelecto y fondo</i> <i>del alma</i>	389
§ 85. <i>Itinerario de la unión. «Las moradas» y el matrimonio espiritual</i>	392
4. <i>Muerte y escatología en las formas de existencia</i>	395
§ 86. <i>Nosotros los mortales. Vivencia de la muerte y del más allá</i>	395
§ 87. <i>Muerte y escatología en la existencia ética. El miedo al juicio</i>	396
§ 88. <i>Muerte y escatología en la existencia científica. El horror de la</i> <i>muerte</i>	398
§ 89. <i>Muerte, resurrección y salvación en oriente y en occidente</i>	401
§ 90. <i>El deseo de morir. «Que muero porque no muero»</i>	402
5. <i>Unidad y diversidad de la experiencia mística</i>	404
§ 91. <i>Unidad y diversidad de la experiencia mística</i>	404
BIBLIOGRAFÍA	409
SITIOS WEB	419

PRÓLOGO

POSICIÓN del volumen IV en el conjunto de la obra. Este es el volumen IV y penúltimo de la Filosofía de la religión, dedicado al estudio del culto interior, se presta atención preferente al cristianismo europeo, que es el que alcanza el mayor grado de institucionalización y de formulaciones ortodoxas.

Se presta poca atención a las formas institucionales de las religiones orientales, del islam, y del cristianismo no-europeo, porque no presentan rasgos tan novedosos como el cristianismo institucionalizado de la cristiandad.

Hay estudios disponibles de la institucionalización de las religiones orientales y del islam, en las fases más complejas de formación del estado-nación en las sociedades orientales e islámicas. Y hay suficientes estudios sobre las formas del cristianismo no europeo.

En la época histórica europea es donde con más intensidad y claridad aparece la religión en sus cuatro dimensiones, el culto (forma originaria de la religión en el paleolítico), la moral (forma segunda de la religión en el neolítico), la dogmática (forma tercera de la religión en la Edad de los metales) la oración (forma cuarta de la religión en la Antigüedad), integradas las cuatro objetivamente en la institución eclesiástica y subjetivamente en la persona del fiel creyente (forma quinta de la religión en la época histórica). Esta forma «completa» de la religión, la de la época histórica, está descrita en el siglo XVI por Lutero en el catecismo, y permanece vigente en los estados e iglesias cristianas europeos hasta finales del siglo XX. El estudio del desarrollo de la religión

en las cinco fases de ese proceso es el objetivo y la inspiración de esta filosofía de la religión, como se señala en el volumen primero y en los demás.

Cuando en la era axial se descubre el *Nous*, se accede al punto de vista trascendental y es posible percibir el tránsito de las categorías religiosas del conocimiento sensible y de la existencia estética, a las de la imaginación y de la existencia ética, a las del intelecto racional y la existencia religiosa intelectual, y finalmente a las del intelecto espiritual y las categorías de la existencia religiosa espiritual.

Al llegar a este punto se percibe la religión y su historia de dos modos. En primer lugar, desde el punto de vista empírico, como una historia, que cumple cada cultura, como la historia sagrada de cada pueblo con Dios, como historia en la que hay un pueblo elegido por Dios sobre todos los demás. Y en segundo lugar, desde un punto de vista trascendental, desde el cual es posible una comprensión trascendental de las categorías religiosas, y desde este punto de vista las prerrogativas del pueblo elegido pasan a todos los pueblos, o bien, cada pueblo es el elegido y cada individuo también.

Así, en el paleolítico se puede sentir que solamente el sacrificio de un determinado animal cazado, y cazado y comido de determinada manera, es afirmación de la vida y veneración del principio. En el Neolítico se puede imperar un tipo de ritos de fecundación humana y de fecundación agrícola, con la certeza de que solamente la observancia de esos ritos son afirmación de la vida, veneración de la madre y veneración del padre y de la familia. En el Calcolíticos se puede pensar que solamente una manera de designar y representar al padre, al rey y a Dios, es afirmación de la vida y veneración del principio.

Y en la era axial, cuando se experimenta la unión amorosa con Dios en la propia intimidad, se aprende que el amor es la única y, a la vez, todas las formas de afirmación de la vida y de veneración del principio. Esta experiencia de la unión amorosa es lo que permite la comprensión de todas las categorías religiosas

empíricas desde un punto de vista trascendental, y por tanto como legítimas.

Pero esa comprensión de los individuos que experimentan dicha unión amorosa con Dios, es una experiencia y una comprensión justamente personales, que no llevan consigo indicaciones sobre el modo de transferir esa experiencia y esa comprensión a los otros individuos que no las han vivido, ni sobre el modo de transferirla a la institución religiosa a la que frecuentemente el maestro espiritual está vinculado.

En la Antigüedad, y durante todo el periodo histórico, la comprensión trascendental de las categorías religiosas que se da en los individuos singulares pasa a los demás privadamente, pero no institucionalmente.

En la Antigüedad y en el periodo histórico las instituciones tienen una conciencia histórica empírica de su función religiosa y mesiánica, pero no una conciencia trascendental. Por eso entienden que solamente hay un modo de afirmar institucionalmente la vida y la veneración al principio, y solo un modo de expresar institucionalmente el amor salvífico universal, que es el que viene dado por sus ritos litúrgicos, sus normas morales, y sus formulaciones dogmáticas.

El empirismo de la conciencia inmediata y el particularismo de la conciencia subjetiva, están operantes en las instituciones religiosas durante el periodo histórico, y dan lugar a las formas de etnocentrismo religioso (también cultural general, probablemente) y de exclusivismo soteriológico.

El periodo histórico es, precisamente, el tiempo durante el que la conciencia institucional realiza su tránsito, desde la posición particular de la historia de un pueblo particular, a la posición de la conciencia religiosa trascendental. Este tránsito no está todavía completado en el siglo XXI a nivel institucional fáctico ni tampoco jurídico, como se verá en el volumen 5, aunque en este volumen IV se perciben muchas de sus tendencias y metas.

El sentido de la historia, como Hegel descubre y muestra, es que el espíritu llegue a la plena conciencia de sí mismo en el

saber y se reconozca como libre. Pero quizá no es solamente ese. O bien, esa autoconciencia lleva consigo también la formación de una comunidad formada por la unidad del género humano que además de conocerse y comunicarse consigo mismo se ama a sí mismo.

Al menos la secuencia de culto, moral, revelación y oración, y articulación de la religión oficial con la religión personal, que estructura esta filosofía de la religión, apunta a ese final. Quizá ese sentido de la historia se percibe mejor desde el punto de vista de la religión y la teología, y quizá puede percibirse con rasgos más concretos en el siglo XXI, aunque hay numerosas alusiones a una edad del espíritu y de concordia entre los hombres desde Joaquín de Fiore (reino de Nápoles, 1135-1202) hasta las tesis contemporáneas sobre la Era de Acuario.

La diferenciación entre la dimensión oficial y la personal de la religión, el desarrollo de cada una y la articulación adecuada entre ellas, es requisito para la formación y madurez de la humanidad, en tanto que comunidad del género humano autoconsciente de sí misma. Es, además, un requisito indispensable si el hombre es un animal social, político, por naturaleza. Si la medida de la esencia humana solo se alcanza en la ciudad, en la sociedad estatal, la articulación entre religión oficial y religión personal es una de las claves de la articulación entre el individuo y la comunidad. Pero ese no es todavía el tema de la filosofía de la religión en la Antigüedad, que es cuando la religión alcanza el grado de culto interior, de actividad propia y específicamente espiritual.

Contenido del volumen. Este volumen cuarto de la filosofía de la religión trata de la oración, de la experiencia de la comunicación íntima con lo divino, y de su expresión en lenguaje escrito, en escrituras sagradas. Estas religiones de la intimidad con lo divino y de las escrituras sagradas surgen en Eurasia en la Antigüedad.

Durante ese periodo se desarrollan también las formas de organización de las comunidades humanas basadas en la comunicación y la escritura. En la Edad de los Metales estas comunidades dan lugar a una Iglesia y un Estado inicialmente poco diferenciados como se ha visto en el volumen tercero (*La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*), pero que adquieren su autonomía y despliegan su largo proceso de articulación a lo largo del periodo histórico.

La vida íntima personal, religiosa y no religiosa, empieza a la vez que se desarrolla la organización burocrática de las comunidades religiosas y civiles, de las iglesias y los estados. La diferenciación y autonomización de la subjetividad personal, la sociedad civil institucionalizada y la iglesia institucionalizada, y la articulación entre las tres, determina a cada una de ellas y constituye el contenido de ese periodo denominado historia.

La antigüedad, el medioevo y la modernidad, son el tiempo durante el cual el género humano alcanza a constituirse como una comunidad de individuos, en la que tanto la comunidad como los individuos, conscientes de sí, se reconocen y se afirman en su dignidad. Este reconocimiento en la dignidad es precisamente el resultado de la articulación adecuada entre subjetividad personal, comunidad religiosa institucional y comunidad civil institucional.

En este cuarto volumen se estudia el periodo antiguo, desde comienzos del primer milenio AdC hasta el siglo V, o lo que es casi lo mismo, desde la fundación hasta la caída de Roma.

Por lo que se refiere a la institucionalización y burocratización de la sociedad civil y la eclesiástica, Roma tiene un papel muy destacado, casi de protagonista, en el proceso. En efecto, Roma lo inicia al acometer formas de organización en que las personas físicas y las personas jurídicas, la Iglesia y el Estado, se articulan en una comunidad que apunta precisamente a ese objetivo del reconocimiento recíproco de la dignidad. Es el objetivo que aparece como real, al menos formalmente, a finales en el siglo XX.

La *Constitutio Antoniniana* de Caracalla de 212, por la que se extiende la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio, y el *Edicto de Tesalónica* de Teodosio de 380, por el que establece el cristianismo como religión oficial de Roma, ponen las bases de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Entonces es cuando la humanidad se reconoce a sí misma como una unidad integrada por personas y comunidades que se reconocen entre ellas la misma dignidad.

Este proceso por el que la humanidad se reconoce a sí misma como una comunidad de personas iguales en dignidad, tiene sus principios, por una parte, en Roma, y por otra, y no sin conflictos, en el descubrimiento de la intimidad y la libertad, de la esencia subjetiva humana, que acontece en el seno de las religiones del culto interior, tanto en Asia, como el Oriente Medio y el Mediterráneo. El presente estudio se ocupa de esos dos principios y dimensiones del proceso, y de las relaciones entre ellos, tanto pacíficas como hostiles.

En la antigüedad euroasiática hay unos cuantos momentos y episodios, entre los que figuran la elaboración de diversas obras, de las que en este volumen se toman como puntos de referencia: *Baghavad Gita* (mediados del primer milenio en la India), *Tao Te Ching* (mediados del primer milenio en China), *Salmos* de la Biblia hebrea (c. 1040-966 AdC en Oriente Medio), *Evangelio* de Juan y de Mateo (siglo I en Oriente Medio), *Tratado de los Principios*, de Orígenes (185-254 en Egipto), *Teología platónica*, de Proclo (412-485 en Grecia), *Los nombres de Dios*, de Dionisio Areopagita (siglo V-VII en Siria-Egipto), y *El secreto de los nombres divinos*, de Ibn Arabi (1165-1240 en España). Hay otros textos posteriores de relevancia análoga para la comprensión de la vida mística, como los de Juliana de Norwich, Fray Luis de León, o Rilke, que también se consideran en este volumen.

El tema estudiado aquí es la oración. Desde el punto de vista ontológico, la oración es la identificación plena con el Logos. Desde el punto de vista existencial es sentir, pensar y querer lo que quiere el Hijo, en relación con el Padre y en relación con la

creación. Como el Hijo es el que lo hace y lo quiere todo en todo, y siempre en referencia al Padre, los tipos de oración son innumerables, quizá infinitos, aunque lo importante en cada una de ellas es la conciencia concomitante de que cualquier cosa que se hace, eso se hace a través del Hijo, con él, por él y en él, como se verá. En eso consiste la experiencia mística, o más bien la vida mística.

«La oración es, en cuanto a su naturaleza, la conversación y la unión del hombre con Dios y, en cuanto a su eficacia, la conservación del mundo y su reconciliación con Dios, [...], la actividad que no cesa jamás, la fuente de las gracias, [...], la revelación de las cosas futuras, el anuncio seguro de la gloria», declara San Juan Clímaco (Siria, 579-649), y concluye: «Sé valiente, y tendrás a Dios mismo como maestro de la oración. Es imposible aprender a ver tales cosas por medio de palabras puesto que ver es un efecto de la naturaleza. Asimismo, es imposible aprender la belleza de la oración a través de la enseñanza de otro. La oración sólo se aprende orando y tiene a Dios por maestro, Él que enseña al hombre la ciencia,...que otorga el don de la oración a aquel que ora, y que bendice los años del justo» (Biblia Latinoamericana On Line, sábado 18 Noviembre 2017: Commentary San Juan Clímaco).

Desde el punto de vista metafísico, la filosofía de la religión, en tanto que filosofía de la oración se lleva a cabo en este volumen en clave neoplatónica. El análisis que se hace de la oración es un modo de validar algunos aspectos de la ontología neoplatónica en las fases históricas de la cultura humana y en los estadios biográficos de la existencia personal, es decir, un modo de validar la ontología neoplatónica cuando está mediada por la imaginación y la creatividad cultural humanas, y cuando está mediada por la afectividad y la libertad personales.

La validación consiste en mostrar que los principios «el todo es fundamento de las partes» y «el uno está presente en y es principio de toda realidad y todos los órdenes de realidades», se dan en las diferentes fases de la cultura humana, paleolítico, neolítico, calcolítico y etapas históricas, y que la imaginación y la

creatividad, por astucia de la razón o por lo que se quiera, cumplen esos dos principios en su despliegue.

Una de las maneras de mostrar eso es señalar la correspondencia entre los momentos de la ontología neoplatónica y los momentos de la plegaria cristiana más emblemática, el «padre nuestro», como se muestra en los capítulos tercero, quinto y sexto.

El encuentro del hombre con lo divino en la intimidad personal acontece según una precisa articulación de los cinco momentos y lugares siguientes: 1) lo absoluto, 2) la vida del alma, 3) la concentración del alma sobre sí misma, 4) el mundo y 5) la armonía íntima entre todas las criaturas y el alma con el absoluto. Esa es la secuencia que permite ajustar un tipo de experiencia religiosa personal con las líneas generales de la ontología neoplatónica.

Perspectivas metodológicas. Este volumen de la filosofía de la religión está elaborado, como los tres anteriores, conjugando los cuatro puntos de vista sobre la relación del hombre con lo divino ya utilizados.

1.- Punto de vista de la *interioridad subjetiva*, punto de vista poético-religioso, punto de vista *existencial*. Es el propio de los relatos de experiencias místicas en primera persona.

2.- Punto de vista de la *exterioridad subjetiva*, punto de vista de la vida ordinaria, de la vida oficial o impersonal, del «se» hace así, «se» dice así, etc. Es el punto de vista *socio-cultural*.

3.- Punto de vista de la *interioridad objetiva*, o de la reflexión teórica, punto de vista de lo que las cosas son en sí mismas o punto de vista *ontológico*.

4.- Punto de vista de la *exterioridad objetiva*, punto de vista irreligioso o ateo. Es el punto de vista *científico*. El de la relación de los objetos o las cosas entre sí, descrita en términos mensurables si es posible.

Estos diferentes puntos de vista surgen y son predominantes en unas épocas históricas o en otras, en unas edades del individuo o en otras, en unas culturas o en otras, o en unos grupos sociales

o en otros. No obstante, en la historia del género humano han surgido según la secuencia de los ordinales que se les asigna, que es la secuencia de los tres estadios señalados por Augusto Comte de época teológica, época metafísica y época científica.

Cada uno de ellos, en la vida individual, se puede aprender y desaprender. Así, se aprende o se desaprende a ser ateo o a ser religioso, a ser más científico o menos, más estricto en el comportamiento o menos, como se aprende a hablar la lengua materna y la segunda lengua, como se aprende a manejar las aplicaciones de un teléfono móvil. Lo que se practica y se vive, se afianza, y lo que no, se hace extraño y ajeno. Con todo, la secuencia señalada tiene un sentido, que es el sentido de lo que ahora llamamos historia.

Desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva y objetiva la relación entre culto, moral, fe y oración resulta un tanto aleatoria en el periodo histórico A partir de la Antigüedad, y desde luego a lo largo de la época histórica, la religión se institucionaliza y se vive personalmente integrando las cuatro dimensiones que han aparecido en la secuencia histórica aquí observada, el culto, la moral, la revelación y la oración. Estas dimensiones o modos, una vez dados y articulados más o menos unitariamente a partir de la Antigüedad, se sedimentan de manera diversa en las culturas, las épocas y los individuos, apareciendo cada una con más o menos énfasis en ellos. Eso si me miran desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva y objetiva, desde el punto de vista de la historia.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva y objetiva la relación entre culto, moral, fe y oración, la relación parece ser la siguiente: en primer lugar, el culto se mantiene constante, como religión de la naturaleza y de la condición orgánica y material del ser humano; en segundo lugar, la moral y la revelación pierden protagonismo social y personal, en tanto que formas de la religión reguladas estrictamente por las instituciones religiosas, y en tercer lugar, la oración gana protagonismo como la actividad religiosa del individuo. El culto interior como oración parece desplazar a la ley y la fe religiosamente institucionalizados.

Autores inspiradores del volumen. En este tomo 4 hay que añadir, a los autores que han inspirado los volúmenes anteriores y que se mencionan en los respectivos prólogos, los autores cuyos análisis me han permitido elaborar la ontología de las representaciones imaginativas e intelectuales del calcolítico, y aquellos en cuyos estudios me he apoyado para elaborar la ontología de la oración y de la mística.

Esos autores son, en primer lugar, Platón y los creadores de la ontología neoplatónica de la participación, especialmente Plotino y Proclo. Aristóteles, y su concepción de la sustancia y del intelecto agente en cuanto que significan la legitimación ontológica de lo finito. Filón de Alejandría y Orígenes en cuanto creadores de la exégesis de textos sagrados, y de la angelología, junto con Aristóteles y Proclo. Tomás de Aquino, la llamada «síntesis tomista» y su concepción de la distinción real entre esencia y ser, en cuanto que articula la ontología de la participación platónica con la legitimidad de lo finito aristotélica.

Los clásicos de la literatura mística oriental, mediorienta y occidental, hayan sido citados o no, especialmente Lao-Tse, Jámblico, Pseudo-Dionisio, Ibn-Arabi, Juliana de Norwich, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila y Fray Luis de León.

De entre los filósofos contemporáneos, se han tenido muy presentes, en primer lugar, Hegel, con sus análisis sobre la lógica de la negación, la diferencia y la identidad, y en sus tesis sobre el despliegue de la libertad en la historia. Franz Brentano, con su obra *La psicología de Aristóteles con especial atención al intelecto agente* y su tesis de la inmortalidad del alma de todo viviente orgánico (de todo ser sustancial). Edith Stein y su angelología judía y cristiana. Kitaro Nishida, con su interpretación de la ontología de Heidegger y su lectura de los textos fundamentales del cristianismo. Y Max Weber, con su sociología de la religión y su tesis sobre el proceso de racionalización y burocratización en la historia de la cultura occidental.

En este volumen la inspiración de Filón de Alejandría, Orígenes, los Oráculos Caldeos, Jámblico, Proclo, los teósofos y

los místicos, está tan presente como la de los filósofos y los teólogos.

La inspiración hegeliana y weberiana está más presente que la vichiana y la durkheimiana. Porque Vico y Durkheim sistematizan preferentemente la prehistoria, y Hegel y Weber, en cambio, la historia. En cierto modo, Weber y Dilthey son la versión empirista de la inspiración de Hegel, y lo abarcan todo según su orden.

Agradecimientos. El libro está dedicado, por orden alfabético, a José Antonio Antón Pacheco, Jesús de Garay Suárez-Llano, Juan José Padial y Maurizio Pagano. Son los cuatro colegas de quienes más he aprendido, con quienes más he conversado y cuyas obras he estudiado más, en relación con los temas de este volumen.

Los dos primeros son compañeros en los seminarios sobre filosofía griega y antigua, y sobre hermenéutica, en la Universidad de Sevilla. Los dos últimos, de las Universidades de Málaga y de Torino, son compañeros en el Seminario de las Tres Culturas, itinerante cada año en diferentes universidades de Europa.

Junto a ellos debo mencionar a Juan Masiá, compañero durante años en los congresos de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF), Profesor de la Universidad Sofía de Tokio y de la Universidad Comillas, traductor de Kitaro Nishida al español, y que me introdujo en el pensamiento de la escuela filosófica de Kioto.

Debo mencionar también a Ananí Gutiérrez Aguilar, que me introdujo en el pensamiento de Edith Stein, que me proporcionó claves importantes de la fenomenología y la analítica de la mística de la filósofa de Breslau.

Debo mencionar a Irene Choza Montes, que me dio muchas claves de lingüística general, y de lengua e historia griega y romana, que me han sido de mucha utilidad.

Finalmente, debo mencionar a Pau Arnau Paltor, profesor de filosofía en Bachillerato en la comunidad Valenciana y en la Universidad de Valencia, que ha leído y corregido todos los capítulos, y me ha hecho muy atinadas observaciones.

Todas estas personas han tenido una participación importante en la realización de este libro y me han sido de gran ayuda. Por eso quiero agradecerles su colaboración y que el valor del libro no se me atribuya solo a mí, sino también a ellas.

En este cuarto volumen se remite a los trabajos anteriores que guardan una cierta unidad con este y que son tenidos en cuenta en su composición. Se citan con las siguientes abreviaturas: HCH, *Historia cultural del humanismo*; FC, *Filosofía de la cultura*; FACTI, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*; CORP, *El culto originario: la religión paleolítica*; MORN, *La moral originaria: la religión neolítica*; ROREM, *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*; OORA, *La oración originaria: La religión en la Antigüedad*.

Los materiales y volúmenes de esta *Filosofía de la religión* están organizados en cinco fases, correspondientes a libros que han ido viendo la luz en años sucesivos desde 2016, hasta el 2019. La última está en curso en 2019, y programada para finalizarse en 2020.

- Vol. 1. El culto originario: La religión paleolítica. 2016.
- Vol. 2. La moral originaria: La religión neolítica. 2017.
- Vol. 3. La revelación originaria: La religión de la edad de los metales. 2018.
- Vol. 4. La oración originaria: La religión de la antigüedad. 2019.
- Vol. 5. Religión oficial y religión personal en la época histórica. 2020

Sevilla, 6 mayo de 2019.

CAPÍTULO 1: LA VIDA EN LA SOCIEDAD URBANA ANTIGUA. CIUDADANÍA Y ORTODOXIA

1. UNIFICACIÓN ESPACIAL, TEMPORAL Y SUBJETIVA DE LA COMUNIDAD HUMANA - § 1. *Unificación espacial y temporal del homo sapiens. «Mundo» e «Imperios»* - § 1.1. *Los imperios antiguos y la unificación espacial y temporal del mundo* - § 1.2. *Religión, unificación de la comunidad y autonomía de la persona* - § 2. *Unificación espiritual del mundo Antiguo. La relación Iglesia-Estado* - § 3. *La oración y la era axial. La religión interior oriental y la occidental* — 2. *DE LA MURALLA Y EL CALENDARIO A LA CIUDADANÍA Y LA ORTODOXIA* - § 4. *Integración de las subjetividades en la comunidad. Ciudadanía y ortodoxia* - § 5. *La ciudadanía. Fronteras geográficas, sociológicas, jurídicas y metafísicas* - § 6. *Esencia y formas de la ortodoxia. La ciencia teológica: 'fides' y 'gnosis'* - § 7. *Herejía, excomunión y renovación de la ortodoxia. La muerte de Sócrates* — 3. *UNIDAD REFLEXIVA DE LA COMUNIDAD. DERECHO, NACIÓN Y ESTADO* - § 8. *La vivencia de nación y las esferas de la cultura. Jerusalén, Atenas, Roma* - § 9. *Unificación administrativa del poder. Patriotismo, reyes y guerreros* - § 10. *Unificación administrativa del cuidar. Solidaridad y bienestar* - § 11. *Unificación administrativa del saber. Concordia y ortodoxia* — 4. *DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS PÚBLICA Y PRIVADA DE LA VIDA* - § 12. *La diferenciación occidental de pathos, ethos y logos.* - § 13. *Gestión estatal de la vida cotidiana. Orden público y buenas costumbres* — 5. *ESFERAS DE LA CULTURA Y CONFIGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.* - § 14. *Ontologías y psicologías de la religión, el arte y la filosofía* - § 15. *Religión, arte y filosofía. Hábitos del corazón, de la vida y de la mente*

1. UNIFICACIÓN ESPACIAL, TEMPORAL Y SUBJETIVA DE LA COMUNIDAD HUMANA

§ 1. UNIFICACIÓN ESPACIAL Y TEMPORAL DEL HOMO SAPIENS. «MUNDO» E «IMPERIOS»

AL iniciarse la época histórica en la antigüedad, el alma humana, el alma de la humanidad, vuelve sobre sí y reposa sobre su centro. Ha desplegado el sistema de la sensibilidad y de la conducta de supervivencia durante el paleolítico en el culto. Ha

desplegado la imaginación intelectual y la voluntad directiva durante el neolítico en los sistemas morales. Y ha desplegado el intelecto comunicativo y racional en las expresiones del logos divino y humano, oral y escrito, en la revelación, la fe y la teología.

En las fases de su desarrollo el individuo humano, en la infancia, aprende a caminar, a hablar, a nombrar el mundo y a comportarse en familia. En la adolescencia y con la mayoría de edad, aprende a comportarse en sociedad y a ocupar un sitio en ella. En la madurez, ejerce una responsabilidad en la comunidad más o menos satisfactoriamente, gestiona el mundo con los demás y lo dilata.

Transcurridas esas tres etapas, en la historia de la especie y en la del individuo, el hombre puede quedarse a solas consigo mismo. Entonces el espíritu se encuentra con él, la conciencia se hace cargo de sí misma en su situación y en su horizonte, y la persona humana se reconoce y se extraña de sí.

Establecido en su madurez el hombre recoge su pasado, empieza a comprenderlo y empieza a comprenderse a sí mismo. Comprende mejor su conducta; sus costumbres, leyes, territorios y ciudades; su razón y su mundo, su historia y su ciencia.

Los comprende como el despliegue de su alma abarcando los tiempos y los espacios, y a la vez generándolos en su crecimiento. Y se encuentra con que, junto a su razón ampliamente ejercida y desplegada, junto a su logos, por el que se define a sí mismo, como en el fondo de su alma y de su logos, hay algo más: el espíritu. El espíritu, aparece como el fondo del alma, que se despliega en actividades voluntarias organizativas, religiosas, políticas, jurídicas y económicas, como voluntad, por una parte, y que se despliega en actividades intelectuales, técnicas, artísticas, científicas y sapienciales, como intelecto, por otra parte.

El hombre comprende que el espíritu es el fondo y la cumbre del alma. Comprende que la voluntad y el intelecto no son el espíritu en sí mismo sino sus dimensiones capitales, y que la existencia del espíritu tiene su fundamento más allá de sí. Comprende que en sí mismo es más que esas actividades que manan de sí,

intelección y volición, y que en su fondo late un poder absoluto y supremo, sagrado, que le da vida y ser.

§ 1.1. *LOS IMPERIOS ANTIGUOS Y LA UNIFICACIÓN ESPACIAL Y TEMPORAL DEL MUNDO*

El *homo sapiens* se despliega en pequeñas comunidades, formadas por las pocas familias que integran la tribu, en el espacio y durante el tiempo en que alcanza la estabilidad de la supervivencia. Y una vez que el cuerpo y la pequeña comunidad se han configurado con una madurez que les permite organizar un mundo, la psique y la conciencia de los miembros de la comunidad inician un nuevo proceso de desarrollo, hasta que alcanzan un grado suficiente de madurez que les permite repasar ese proceso y mirar sobre sí mismas.

La arqueología y la paleo-anthropología no dejan de precisar el momento de aparición de la especie humana, la dispersión y el encuentro entre sus diversos individuos. A comienzos del siglo XXI había un acuerdo pacífico sobre el lugar, que sería África, y sobre el tiempo, que sería hace unos 200.000 años, pero antes de acabar la segunda década del mismo siglo, nuevos datos y descubrimientos dan lugar a nuevas hipótesis, que pueden remitir esa aparición a 300.000 años atrás y a lugares también discutidos.

Una vez desplegado sobre el planeta, se acepta que la congregación del género humano, demográficamente ampliado, empieza en el neolítico con la concentración espacial de las tribus de cazadores recolectores en los primeros asentamientos, menos estables inicialmente y después consolidados como ciudades.

Las tribus de cazadores recolectores generan un universo simbólico, lingüístico, organizado en término de sistema cultural (CORP § 17), mediante el cual se determina la identidad de cada individuo en el sistema social de la pequeña comunidad de 70 u 80 personas (CORP § 22). Ese universo simbólico es ya una

concepción del mundo, una *worldview* o una *weltanschauung* humana. Es el «mundo», que está en relación de intercambio con otra comunidad, con otro «mundo» de características similares.

Probablemente hacia el milenio 15 AdC se inicia el proceso de neolitización en las áreas de conjunción de Europa, Asia y África. Empiezan a formarse comunidades más amplias, de decenas de tribus o quizá de centenares, es decir, de dos mil o de cinco mil individuos, a veces por agregación pacífica o simbiosis, y a veces por asimilación violenta de unas por otras, es decir, mediante la guerra.

Hay suficiente documentación sobre el comienzo de los primeros asentamientos, de la guerra y de la formación de las clases sociales en el neolítico, y sobre la formación de las primeras sociedades estatales. Es decir, hay información solvente, y además concordante, sobre la congregación espacial de los seres humanos que pueblan el planeta entre los milenios 15 y 5 AdC.

La unificación espacial de los grupos humanos lleva consigo la constitución de un nuevo «mundo», una unificación interior de sus individuos, cuyo primer elemento es, después del espacio compartido, el tiempo compartido: el «mundo» es el horizonte existencial de la comunidad, de la humanidad.

El tiempo interior de los individuos es el tiempo del grupo, que empieza a contarse y registrarse en las expresiones objetivas que son los calendarios. Los calendarios neolíticos suelen ser lunisolares, y, a partir de la aparición de los estados, articulan el tiempo lunar paleolítico, con el tiempo solar agrícola neolítico y el tiempo sideral urbano, astronómico e infinito (MORN §§ 9 y 20).

La unificación espacial y temporal de los grupos humanos, en permanente crecimiento demográfico, lleva consigo también la unificación de la interioridad de los individuos del grupo. No solamente comparten el tiempo con los demás, sino también un cierto conocimiento de lo que hacen los demás grupos y una cierta certeza y seguridad en el cumplimiento de esas actividades por parte de los otros, y comparten un mismo futuro para toda la comunidad.

Ese conjunto de factores objetivamente expresados en calendarios y normas, el conjunto de acciones ejecutadas por cada grupo con una resultante indispensable para la vida de todos, y el conjunto de valores fundamentantes de esas tareas cooperativas, son la «concepción del mundo» asimilada por todos, y constituye la interioridad social y la subjetualidad social, el horizonte existencial de esa humanidad inicial que tiene conciencia de sí como humanidad.

Lo subjetivamente característico de las ciudades estado en un primer momento, y de los imperios después, es la ampliación de la concepción del mundo, de la esfera del sentido común de la tribu paleolítica, y, consiguientemente, de su horizonte existencial¹.

Para esta esfera paleolítica, se puede señalar metafóricamente un diámetro de 100 años en tiempo y de 1000 kms en espacio, que se corresponden con las cinco generaciones que abarca la memoria de ascendientes y descendientes, por una parte, y con la extensión que pueden tener el Mar Egeo, Anatolia o las cuencas del Tigris y el Éufrates, por otra. Para los poderes sagrados, su lugar es el cielo, a una distancia no mucho mayor que el diámetro de la tierra, según Vico².

Esas esferas de las concepciones del mundo paleolíticas, ese mundo interior de la humanidad consciente de sí en sus primeras etapas, pasan a tener en el neolítico un diámetro tal vez de 3.000 años de tiempo y 10.000 kms de espacio, que es el tiempo en que el *Génesis* judío sitúa la creación del mundo, y que es la distancia que puede haber desde el nacimiento del Nilo al del Tigris y Éufrates y desde las Columnas de Hércules (Estrecho de Gibraltar) hasta la cuenca del río Indo.

[1] En otro momento (FC §§ 27-29) se ha mostrado que el sentido común es la asimilación subjetiva por parte de todos los individuos de la tribu, de la concepción del mundo, que constituye el sistema cultural.

[2] Vico tiene buenos motivos de arqueo-astronomía para suponer que los primitivos consideraban cercana la distancia hasta la morada de los dioses. Cfr., Vico, GB., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995, §§ 710-712,

El lugar de los poderes sagrados calcolíticos es el espacio abarcado por los cielos de la astronomía calcolítica, que podría «recorrerse» visualmente en unos 50.000 años, que es el año sideral platónico, como se ha indicado antes (ROREM § 20).

Para la época actual post-histórica, para quienes integramos la humanidad consciente de sí actualmente, la esfera del mundo del siglo XXI tiene un radio cercano a los 15.000 millones de años luz y un tiempo cercano a los 15.000 millones de años, que es el tiempo transcurrido desde el Big Bang hasta el presente, y la «ubicación» de lo sagrado se sitúa fuera de esa esfera, es decir, fuera del cosmos de diseño astrofísico.

Cuando los grupos integrados en un asentamiento de reciente creación no pueden asumir el «mundo», el sentido común paleolítico, propio de ninguno de ellos, entonces generan un mundo nuevo y un nuevo sentido, con un nuevo horizonte existencia.

Los grupos e individuos que se han fusionado, generan y comparten también los valores religiosos, políticos, jurídicos y económicos resultantes de la fusión, es decir, las nuevas esferas primarias de la cultura, que articulan orgánicamente la nueva sociedad con su nascente estado. Las sucesivas dilataciones de esas esferas constituyen la formación de los imperios.

Los imperios son «mundos» paleolíticos y neolíticos ampliados, mediante la actividad cooperativa de una comunidad en permanente crecimiento demográfico. Hasta la Edad de los Metales la actividad generante de las esferas de la vida y propulsora de su expansión, se estima proveniente del poder sagrado, que afirma la vida y el ser, y la actividad humana cooperadora de ella. Es decir, la actividad generante de lo nuevo es actividad religiosa por parte de la divinidad, es revelación, y por parte del hombre es también actividad religiosa, es culto, obediencia a la norma y fe en lo comunicado por los poderes sagrados. Construir una casa, roturar un campo para cultivo, construir una nave, instituir un consejo para deliberar, todo eso es acción divina que crea nuevas posibilidades para los hombres, y nuevas formas de culto de los hombres que cooperan con las divinidades.

A partir de la Antigüedad, se empieza a vivenciar la legitimidad de lo finito, y correlativamente el carácter «natural», no inmediatamente sagrado, de las fuerzas de la naturaleza y de los mundos ideales (matemáticos y literarios). Entonces la interioridad social de las comunidades, y la de los individuos integrados en ella, ramifica su dinámica al menos en tres direcciones diversas, y el horizonte existencial registra tres «estrellas polares», tres puntos de orientación o tres metas distintas:

- En clave temporal sagrada, profética, el fin de la comunidad, o de la «humanidad», es la realización empírica de los designios sagrados para ella.
- En clave temporal profana, histórica, el fin de la comunidad, de la «humanidad», es la realización empírica de los proyectos propuestos por ella misma, que inicialmente son los proyectos imperiales,
- En clave personal civil y religiosa, el fin del individuo es, por una parte, el de la comunidad asumido personal y civilmente, y, por otra, la participación en la vida divina. El individuo participa en la vida política y religiosa de la sociedad civil, y ahí tiene sus fines, durante su vida en la polis. Además, tiene una participación en la vida divina después de la muerte, hay Olimpo y hay Hades.

Estas tres direcciones y finalidades que encauzan el desarrollo de la subjetividad social y la personal, en su despliegue diacrónico, tienen diferentes grados de sintonización sincrónica³. La historia sagrada, la historia profana, y la relación íntima con lo

[3] Desde comienzos del siglo XXI, los diversos enfoques históricos concurren en igualdad de aceptación en la vanguardia de las investigaciones, y los investigadores renuncian a brindar un estado de la cuestión en los temas estudiados. De entre esos enfoques y estudios históricos, los más útiles para esta filosofía de la religión son los de historia cultural y los de la Social Network Theory. Para una panorámica de este último y otros enfoques, cfr., Eidinow, Esther & Kindt, Julia, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, London: Oxford University Press, 2015.

divino de personas singulares, en su mutua implicación y en sus relaciones ocasionales, es un asunto al que se alude más adelante, y que ocupa el volumen V, dedicado a la religión oficial y la religión personal en la historia de occidente.

En función de lo dicho, la religión parece desplegarse, en sus dimensiones y en su historicidad, según el esquema expuesto en el volumen anterior (*ROREM Introducción*), que se reproduce de nuevo como referencia para el análisis de la religión en la Antigüedad.

Tipología histórica y existencial de las religiones	Paleolítico	Neolítico	Calcolítico	Antigüedad
	Religión del Culto	Religión de la Moral	Religión de la Revelación	Religión de la Oración
Mediación con lo sagrado	Chaman	Sacerdote mago	Pontífice Escriba Profeta	Guía espiritual Maestro
Símbolos representativos y Re-presentativos de lo sagrado	Entes físicos Astros Fuerzas cósmicas Animales	Entes sociales Padre, madre Rey, Santuario, Ciudad Cultivos	Entes espirituales Palabra Promesa Escritura	No representación Unión mística
Tipo de afirmación y reconocimiento entre el hombre y lo sagrado	Rito de caza Sacrificio Reconocimiento mutuo integral	Promulgación de la ley y Promesa. Pacto Obediencia	Revelación. Conocimiento de los misterios. Fidelidad a la fe	Unión mística Amor interpersonal
Tipo de fe Tipo de comunidad religiosa	Chamanismo universal Shintoísmo Religiones Tribales	Judaísmo, Relig. inca Relig. azteca Confucianismo Relig. Estatales	Relig. Imperiales Relig. místicas Cristianismo Islam	Relig. orientales Budismo Taoísmo Sufismo Rel. Personales
Tipo de referencia existencial a lo sagrado	Existencia estética	Existencia ética racional	Existencia ética intelectual	Existencia religiosa

§ 1.2. RELIGIÓN, UNIFICACIÓN DE LA COMUNIDAD Y AUTONOMÍA DE LA PERSONA

A tenor de las formas de la religión en las diversas fases de desarrollo de la humanidad, y de la existencia personal que se ejerce en cada una de ellas, puede decirse que el hombre, en primer lugar, encuentra el sustento para vivir en el medio natural.

En segundo lugar, encuentra sus procedimientos de supervivencia también en el medio natural, pero recibe el impulso y la esperanza para obtenerlo de la incipiente comunidad y de las sagradas normas que la organizan.

Y en un tercer momento, el hombre sigue encontrando sus recursos de supervivencia en el medio natural, pero ahora convertido en un «mundo» que crea la divinidad por la palabra, pero que él, mediante «la razón», puede descifrar y entender en diálogo con el poder sagrado, en la trama de una acción dramática entre el poder sagrado y la sociedad estatal. Así pueden entenderse las fases de la religión, y el ejercicio de la existencia humana en correspondencia con esas etapas. El culto como su forma paleolítica, la moral como su forma neolítica, la revelación como su forma calcolítica.

La religión, en tanto que afirmación de la vida y del fundamento del propio ser, se entiende a partir de la Antigüedad como vía para la comprensión del ser humano, en tanto que unidad esencial de individuo y comunidad, y para la realización práctica de esa unidad.

Al iniciarse la cuarta fase del desarrollo espiritual del ser humano, la época histórica, el individuo ha llegado a la plenitud de su esencia, y la comunidad humana también, y comprenden su naturaleza como lo que ambos son, en cuanto que «llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su

generación, ya sea el hombre, el caballo o la casa» (*Política* I, 2, 1252 b 32-34)⁴.

Entonces el hombre puede comprenderse y definirse a sí mismo así: «animal que tiene palabras [...] para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad » como lo entiende Aristóteles (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 14-18)⁵. Así lo entienden también, pero referido a toda la humanidad, Habermas, Gadamer y la mayoría de los filósofos a lo largo de la época histórica y a finales de ella.

La comprensión de sí mismo y la comprensión de la *polis*, de la sociedad estatal, se dan como dos modos de existencia y de conocimiento. Por una parte, como comprensión de uno mismo y de la sociedad estatal en una unidad indisociable, y, por otra parte, como comprensión de uno mismo, de la propia existencia, independientemente de la *polis*, y correlativamente de la *polis* independientemente de uno mismo. El ser humano y la sociedad estatal tienen duraciones y finalidades diferenciadas y, por consiguiente, existencias diferenciadas, aunque sean interdependientes.

El ser humano en su singularidad tiene un cierto carácter de absoluto, y a partir del momento en que alcanza el saber de su libertad y se asume a sí mismo desde ella, puede comprenderse a sí mismo como un ser soberano con una libertad soberana. Porque lo es, porque la tiene. La sociedad estatal, a su vez, también puede comprenderse a sí misma como un ser soberano y con una libertad soberana, porque también la tiene. La alcanzan y la tienen a la vez, y no por separado.

La sociedad estatal y el sí mismo están dados para sí mismos, tienen carácter reflexivo y ejercen la reflexión de diversos

[4] Aristóteles, *Política*, edición de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

[5] Aristóteles, *Política*, cit.

modos. La referencia reflexiva al fundamento de la sociedad y del sí mismo, conjuntamente y por separado, es actividad y comportamiento religioso, entendiendo por tal, como se hace en estos volúmenes de filosofía de la religión, la afirmación de la vida y el ser, y, más concretamente, el reconocimiento y la afirmación mutuo de la vida y el ser entre quienes lo dan y quienes lo reciben.

Cuando se generaliza el uso de la escritura en las sociedades estatales, a mediados del milenio primero AdC, la ciudad y el sujeto humano alcanzan su mayoría de edad, la medida y plenitud de su naturaleza.

A partir de entonces, durante toda la época histórica, desde mediados del milenio primero AdC hasta fines del milenio segundo, hasta las revoluciones industriales, la religión se desglosa y se diferencia en religión de la comunidad, civil y eclesiástica, por una parte, y religión del sí mismo, de la persona singular, por otra.

Este desglose y diferenciación se corresponde también con las dos modalidades o dos dimensiones ya mencionadas de la religión, la profética, protagonizada por la comunidad civil y la eclesiástica, y la mística, protagonizada por el sí mismo personal, que surgen cuando hay suficiente diferenciación entre comunidad e individuo, según queda anteriormente señalado (ROREM §§ 67-68).

La religión profética, con mayor o menor implicación de la persona individual consciente de su autonomía, apunta a la realización histórica y escatológica de la comunidad, y la religión mística está referida a la participación en la vida íntima de la divinidad de la persona individual, y a la comprensión de su existencia y de la del género humano desde la perspectiva de esa vida íntima.

El periodo de tiempo denominado Antigüedad clásica, en la cultura occidental, suele entenderse como el milenio que se inicia en pleno apogeo del imperio Aqueménida, como se ha señalado, que va desde la fundación de las primeras ciudades, Atenas

y Roma, en los siglos VI y V AdC, hasta la caída de Roma en el siglo V dC.

Durante ese periodo aparecen las formas de religión mística, basadas en la oración contemplativa o en la meditación, en Asia, en Oriente Medio y en Occidente, con características similares, como se irá viendo, y al mismo tiempo aparecen los modos de unificación de las singularidades personales en las comunidades civiles y religiosas, a través de las instituciones, civiles y religiosas también, generadas a tal efecto.

La unificación reflexiva de las subjetividades en una comunidad, y la unificación reflexiva de las comunidades humanas en una supra-comunidad, civil o religiosa, o con ambas dimensiones, pertenece a la naturaleza humana, a su esencia, y a su dinámica existencial. Los filósofos de la Grecia clásica no entran a considerar esa dinámica, ni desde el punto de vista de una comunidad concreta, ni desde el punto de vista del conjunto de las comunidades humanas. No abordan sistemáticamente ni reflexivamente el tema de la historia ni el tema de la religión.

Examinan la dinámica existencial de la singularidad personal y de la comunidad griega, en la perspectiva que constituye el horizonte de lo que, a partir de ellos, se denomina ética y en la de lo que se denomina política, y hacen alusiones a la relación de este tipo de saberes y prácticas con la religión, pero no hacen una filosofía de la religión ni una filosofía de la historia.

En este volumen IV se va a estudiar la religión mística como religión propia de la Antigüedad, de la madurez de la naturaleza humana, con su culto y su representación intelectual de lo divino, y la formación de las instituciones civiles y religiosas gestoras de la comunidad y de la integración de las subjetividades en ellas, es decir, gestoras de la ciudadanía y de la ortodoxia.

Se deja para el volumen V el proceso de integración de las subjetividades en la comunidad civil y religiosa, a través de las instituciones generadas a tal efecto, el de la articulación de las comunidades e instituciones civiles y religiosas a lo largo de la época histórica de occidente (relaciones entre iglesia y estado,

entre religión y política), y la perspectiva de la integración de las diversas comunidades civiles y religiosas en una unidad superior, institucional o no, representativa de la unidad del género humano, así como del carácter político y religioso propio de tal tipo de comunidad e institución.

§ 2. UNIFICACIÓN ESPIRITUAL DEL MUNDO ANTIGUO. LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO

LA unificación espiritual del género humano empieza por la aproximación geográfica de las pequeñas tribus nómadas paleolíticas, como se ha dicho, por su estabilización en un espacio más o menos amplio, y por su asentamiento y fusión mediante la convivencia pacífica y acuerdos más o menos explícitos o mediante la guerra. Es el proceso de neolitización y su culminación en las sociedades complejas.

Una vez alcanzado el estado de civilización, es decir, la paz, la superación del estado de guerra de todos contra todos que pudo quizá haber sido el neolítico, el primer momento de la unificación corresponde a la razón práctica, a la voluntad, o sea, al derecho administrativo, como dicen Platón en el *Timeo* y Hobbes en el *Leviatán*, y el segundo momento a la actividad reflexiva del intelecto.

Platón señala que Atenas se construye en territorio heráclida, una vez que el héroe ha domesticado los bosques, los animales y los hombres salvajes, y Hobbes señala que el estado civil se alcanza cuando se supera el estado de naturaleza de guerra de todos contra todos.

La unificación sigue los tres momentos de la secuencia de Vico. Primero la vida, la supervivencia de los pequeños grupos, las tribus, dirigidas por el jefe y chamán. En segundo lugar, la norma, la organización de las migraciones y de los asentamientos, dirigidos por jefes sacerdotes, como Moisés, que crean la organización administrativa, el derecho, las religiones de la ley. En

tercer lugar, el dogma, la revelación, la fe, que contiene los designios divinos para la comunidad en el futuro, y los designios del rey para la comunidad igualmente en el futuro, que también son divinos porque el rey es hijo de Dios o al menos es de origen divino.

A partir de la tercera fase del desarrollo humano, de la aparición de las sociedades estatales y los imperios en la Edad de los Metales, la religión se desglosa y se expresa en las tres modalidades señaladas, profética, histórico-política y mística.

La primera modalidad, la profética, corresponde a la comprensión que la comunidad, la humanidad en su tercera etapa de maduración, tiene de sí misma en su despliegue espacial y temporal, desde el punto de vista del poder sagrado que fundamenta a la comunidad eclesial, que a su vez fundamenta a la sociedad civil y al estado teocrático.

La segunda modalidad, la histórico-política, corresponde a la comprensión que la comunidad tiene de sí misma desde el punto de vista del estado teocrático diferenciado de la comunidad eclesiástica.

La tercera modalidad, la mística, corresponde a la comprensión que el espíritu personal tiene de sí mismo al encontrarse en su intimidad al poder divino como fundamento de sí mismo y del mundo, y es la comprensión que se da en las religiones de la contemplación que emergen en la Antigüedad.

En la cuarta fase de desarrollo del espíritu humano, en la época histórica iniciada en la Antigüedad, las comunidades se constituyen integrando a sus individuos en dos instituciones que se articulan como fundamentación de la vida social, a saber, la Iglesia y el Estado teocrático. El individuo, por su parte, encuentra un camino directo e inmediato para su relación con la divinidad, a la vez que descubre su autonomía y su legitimidad como protagonista de la determinación de la actividad del estado, sea o no teocrático. Es el caso de Lao-Tse, Confucio y Buda en el extremo oriente, y el de Pitágoras y Sócrates en occidente, entre otros casos.

En el neolítico, como se ha dicho antes (MORN §§ 47, 51-52 y ROREM §§ 18, 20, 41.1, 41.4) las promesas de Yahweh a Abraham son de índole histórica y temporal. Lo que caracteriza los designios divinos para la comunidad y para el sacerdote jefe neolíticos, es precisamente su carácter empírico histórico. La divinidad no promete a Abraham algo diferente de lo que promete a Caballo Loco, a Gengis Kahn o a Agamenón, como ya se dijo, y son conquististas, pueblos y descendientes.

En la Edad de los Metales Dios empieza a hacer promesas referidas a la vida supra-temporal y supra-histórica. Entonces se inician la teología de la historia y el profetismo, como ya se ha señalado, y la diferenciación entre estado teocrático e iglesia. Esa diferenciación no implica inicialmente antagonismo.

No parece haber conflicto entre la iglesia y el estado en Sumeria ni en Babilonia, no lo hay en Egipto, si se entiende que la guerra civil de Akenaton en el segundo milenio AdC es un enfrentamiento entre dos teocracias, pero no entre la iglesia y el estado (las tumbas de los reyes son siempre residencias para la vida eterna, y también las de sus esposas) y no lo hay en los imperios medo y persa, donde la divinidad Aura Mazda, tras la predicación de Zaratustra, recibe culto de todo el imperio tanto como el supremo sátrapa.

En la Antigüedad empieza la historia secular y la diferenciación entre iglesia y estado porque entonces empieza a vivenciarse y «descubrirse» la legitimidad y autonomía de lo finito, o sea, de la historia, independientemente de su referencia a la vida eterna.

Antes se ha dicho que los pensadores de la Grecia clásica no prestan atención ni a la religión ni a la historia como temas de la filosofía. No obstante, Aristóteles elabora una metafísica que, quizá con más consistencia y contundencia que ninguna otra, sostiene la autonomía y legitimidad de lo finito, como se irá viendo, a saber, la metafísica de la sustancia, que a su vez constituye una de las bases de la teología cristiana e islámica.

La perspectiva aristotélica de la legitimidad de lo finito, no se consolida quizá hasta que en el seno del cristianismo occidental se formulan los derechos humanos, especialmente el derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, como más adelante se estudia.

§ 3. LA ORACIÓN Y LA ERA AXIAL. LA RELIGIÓN INTERIOR ORIENTAL Y LA OCCIDENTAL

EN 1949 Karl Jasper publica *Origen y meta de la historia*, donde señala el periodo comprendido entre el año 800 y el 200 AdC como el momento en que el intelecto y el logos hacen su aparición en la historia, simultáneamente en China, India, Oriente Medio y Grecia, y a partir del cual los hombres empiezan una existencia nueva⁶. Llama a ese periodo la *era axial*, y la expresión se ha aceptado y usado desde entonces para designar el momento en que el hombre alcanza su plena madurez, en que el espíritu humano se encuentra consigo mismo, y aparecen la filosofía, la teología y la mística en la historia⁷.

A mediados del siglo XX Jaspers considera que, junto al saber legítimo, que es la ciencia y se refiere a lo empíricamente verificable, hay un saber de lo que está fuera del alcance de la ciencia, y que llama *La Trascendencia*, al que se accede mediante un salto cognoscitivo, y que proporciona los conocimientos clave para aspirar a una existencia humana plena.

Además de una atención esmerada a la ciencia que cultiva profesionalmente, la medicina, y más en concreto, la psiquiatría, Jaspers dedica una atención no menor a los maestros de la trascendencia, cuyas enseñanzas recoge en una serie de volúmenes

[6] Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Revista de Occidente, 1968.

[7] Cfr. Antón Pacheco, José A., «Ensayo sobre el tiempo axial», en *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010; Panikkar, R., *El silencio de Budha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 1996, pp. 172 ss. A lo largo de todo este volumen se tienen muy presentes los enfoques de estos dos tratados.

bajo el título de *Los grandes filósofos*. En ellos expone la sabiduría de Buda, Lao Tse, Zaratustra, Sócrates, Plotino y otros⁸; y señala unos rasgos diferenciales entre la sabiduría de oriente y la de occidente.

La religión interior, del culto interior, nace en la era axial. ¿Y qué es el culto interior? Es la forma de la sabiduría en la antigüedad, la primera forma en que aparece la filosofía, como saber de salvación, como unión íntima con el principio fundamentante de la vida y del ser, como experiencia espiritual y en algunos casos mística. Es oración, conversación con lo divino. La filosofía empieza como sabiduría, como diálogo con la divinidad en sus umbrales, cuando el hombre se hace mayor de edad. Después se hace monólogo, reflexión sobre el objeto, ciencia, episteme. Se produce una diferenciación y una separación entre la sabiduría, *sophia*, y la ciencia, *episteme*.

La forma literaria de los primeros textos filosóficos muestra una mezcla de las formas de himnos litúrgicos, plegarias solemnes y revelaciones, y por eso se componen en su mayor parte en verso. Más tardíamente, se componen en prosa, frecuentemente en forma de diálogo, que es la manera habitual de uso del lenguaje natural. La reflexión monologante es más tardía, como se irá viendo⁹.

La experiencia mística es la experiencia del conocimiento del mundo y de la vida, y de uno mismo, desde el punto de vista del principio creador y generador de ese mundo y de esa vida, que, en tanto que es perfecto, crea y genera lo perfecto, lo contempla como lo supremamente hermoso, lo ama y se goza en ello. «Y Dios vio que todo lo que había hecho estaba muy bien. De este modo se completó el sexto día» (*Genesis* 1, 31).

[8] Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos*, 3 vols, Madrid: Tecnos, 2013,

[9] Petridou, Georgia, "One Has To Be So Terribly Religious To Be An Artist": Divine Inspiration and theophilia in Aelius Aristides' Hieroi Logoi, *Archiv für Religionsgeschichte* 20 (1) : 257-271 · March 2018; Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid: Evohé Didaska, 2013.

La experiencia mística tiene su analogía y su aire de familia con la experiencia artística y estética, y con la «experiencia» filosófica del ser y la experiencia «metafísica» de la esencia, como enseguida se verá, pues en los tres casos se trata de experiencia de lo absoluto, de la trascendencia. Pero hay una gran variedad de enfoques desde el «punto de vista» del principio creador y generador, pues el creador puede considerar lo creado desde muchas perspectivas. El ser tiene muchos sentidos, y el bien también tiene muchos.

Los artistas pueden considerar lo que han creado desde el punto de vista de lo armónico que es todo, de lo alegre que es, de lo solemne o grandioso, de lo profundo y sublime, de lo pequeño y entrañable que es, etc., incluyendo en ello todos los sufrimientos y todas las atrocidades que lo acompañan. Frecuentemente una y la misma creación puede verse desde todos esos puntos de vista (por ejemplo, *La odisea*, *El Quijote* o *Los hermanos Karamazov*).

Hay una gran variedad de experiencias místicas, de modos en los que el espíritu puede ponerse en el punto de vista del creador.

Se ha dicho a lo largo de los cuatro volúmenes de este estudio que la religión es culto, eucaristía, afirmación y reconocimiento mutuo de la vida, por parte del principio otorgador y por parte de la criatura recipiente. Se ha dicho en el volumen I que esa afirmación, en el paleolítico, tiene la forma de sacrificio, y que entonces la vida, su donación y recepción, está simbolizada por la sangre. Se ha dicho en volumen II que esa afirmación, en el neolítico, tiene la forma de obediencia a la ley moral, y que entonces la vida, su donación y recepción, está simbolizada por el semen. Y se ha dicho en el volumen III que esa afirmación, en la edad de los metales, tiene la forma de comunicación verbal del propio ser y aceptación de lo comunicado, y que entonces la vida, su donación y recepción, está simbolizada por la revelación de la palabra, de la vida interior.

Pues bien, esa misma afirmación, en la Antigüedad, tiene forma de experiencia mística, y entonces la afirmación de la vida, su donación y recepción, tiene la forma de unión amorosa. Entonces la vida no está simbolizada en nada, es la misma unión amorosa sin más. Vida y unión amorosa son la misma actividad, idéntica realidad.

Con todo, hay una gran variedad de experiencias místicas, que proviene de la gran variedad de situaciones concretas en que puede encontrarse el espíritu humano, y desde las cuales vive la experiencia de unión con la divinidad. Esta variedad de experiencias místicas se suele dividir en dos grandes clases, la mística oriental y la occidental.

Después de que Heidegger dedicara una parte importante de su obra a mostrar que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser, Tetsuro Watsuji, que estudia en Alemania en el periodo de entreguerras, dedica parte de la suya a mostrar que, antes que eso, el espacio es el horizonte de comprensión del ser, pero obviamente no el espacio en abstracto, en concepto, sino como existencial, como geografía, paisaje y clima¹⁰.

La geografía, el paisaje y el clima configuran personalidades diferentes, actitudes espirituales diferentes y modos de comunicación con lo divino, modos de oración, diferentes. Una de las diferencias más perceptibles, y para Watsuji, una de las de mayor fecundidad explicativa, es la que se da entre el clima de tipo monzónico (Grupo A: Tropical, en la clasificación de Köpen-Geiger) y el clima tipo estepario (Grupo B y D: Desértico y Continental respectivamente, en la clasificación de Köpen-Geiger)¹¹.

[10] Watsuji, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006. Los trabajos originales del presente volumen están escritos entre 1928 y 1935, tras prolongados estudios y debates con Heidegger y Scheler sobre *Ser y Tiempo* y *El puesto del hombre en el cosmos*. El traductor, Juan Masiá, en la introducción a la edición española, contextualiza a Watsuji en los ambientes filosóficos del nacimiento de la fenomenología.

[11] https://en.wikipedia.org/wiki/Köppen_climate_classification, Cfr., M. C. Peel, B. L. Finlayson, and T. A. McMahon, "Updated world map of the Köppen-Geiger climate

El clima de tipo monzónico registra alternancia entre lluvias torrenciales persistentes y sequías con temperaturas entre 15 y 30 grados centígrados, humedad superior al 80% y vegetación de tipo selva. Es el tipo de clima que se da en gran parte de Asia oriental, en el sudeste asiático, continental e insular, y en la península india. Se da también en el cinturón ecuatorial de África, en el de la América amazónica, y en el Caribe.

El clima de tipo estepario se da en el norte de Asia, sudoeste de Asia, Oriente Próximo, norte de África, norte de Europa y norte de América. Registra aparición rotatoria de flora y fauna en las cuatro fases de primavera, verano, otoño e invierno. El ciclo del agua transcurre en esas cuatro fases, la humedad suele ser inferior al 70%, la vegetación de tipo bosque, y las temperaturas oscilan entre -20 y + 40 grados centígrados.

Desde el punto de vista de la existencia humana, el contraste entre estos dos climas viene dado por el hecho de que, en el estepario, el hombre sobrevive en una lucha contra una naturaleza hostil, en la que tiene que afirmarse frente a ella y vencerla, pues de otro modo ella le aniquila.

En el clima monzónico, en cambio, la naturaleza abraza, aplasta y disuelve al hombre, pero no lo mata en ningún caso. Es más, el modo adecuado de sobrevivir en ese clima es, según Watsuji, rendirse a la naturaleza, entregarse a ella, a su ritmo, sintonizarse con ella.

En la medida en que la religión es afirmación de la vida y la oración es la unión con el principio de la vida y el ser, la referencia a la vida y la oración resultan diferentes en los territorios de climas monzónicos y en los de clima estepario, es decir, en oriente y en occidente. La actitud del hombre que sobrevive cuando se rinde a la naturaleza y la obedece no está solo presente en la mística de oriente, también en su estética y en sus artes marciales.

En la mística de occidente, en cambio, está más presente la actitud del hombre que sobrevive cuando lucha contra la naturaleza y se afirma frente a ella, la actitud del hombre que afirma su individualidad, que ha inventado la metalurgia y la escritura alfabética. Y eso está también presente en su estética y en sus ideales éticos.

En el paleolítico no hay diferencias climáticas de ese tipo, porque las glaciaciones ocupan el periodo geológico del pleistoceno, desde hace 2'7 millones de años hasta el 10.000 AdC que empieza el holoceno. Entonces empieza también el neolítico en Asia y hacia el 4.000 AdC se inicia un calcolítico con sociedades estatales complejas, poco después que en Oriente Medio.

Esa diferencia de clima en sociedades complejas es suficiente para generar, en la Edad de los Metales, el contraste entre el misticismo contemplativo de oriente y el profetismo nacionalista e individualista en Oriente Medio y Occidente, que se ha señalado anteriormente (ROREM § 41.4) y que se estudia más adelante.

2. DE LA MURALLA Y EL CALENDARIO A LA CIUDADANÍA Y LA ORTODOXIA

§ 4. INTEGRACIÓN DE LAS SUBJETIVIDADES EN LA COMUNIDAD. CIUDADANÍA Y ORTODOXIA

DESDE el calcolítico las comunidades crecen integrando cada vez más tribus, y con un crecimiento demográfico sostenido que ya no revierte. La expectativa media de vida, en el neolítico, el periodo de lucha de todos contra todos por los asentamientos y el pacto social, se mantiene estable, y en el calcolítico sube por encima de los 35 años¹².

[12] Ward Nicholson, Longevity & health in ancient Paleolithic vs. Neolithic peoples. Not what you may have been told, Copyright © 1997, 1999 by Ward Nicholson. All rights reserved.

A partir de la Antigüedad, la expectativa media de vida alcanza los 40 años¹³. A partir de la Edad de los Metales, y mucho más a partir de la era axial, afirmar la vida es afirmar la organización de la sociedad compleja.

Pero a partir de la era axial, la sociedad compleja fundamenta y representa su unidad orgánica en dos instituciones bien articuladas entre sí, una religiosa, la Iglesia y otra política, el Estado.

El modo en que surge por primera vez una forma reflexiva, voluntaria e institucionalizada, de vincular al individuo con la comunidad y con la divinidad, parece ser el pacto de Abraham con Yahweh sobre la circuncisión estudiado anteriormente (MORN § 32 y ROREM §§ 43.1 y 44.2). Se trata de una comunidad civil y eclesiástica al mismo tiempo, en la que se produce diferencia de funciones entre los sacerdotes y los jefes, por una parte, y los jefes jueces y reyes, por otra.

La siguiente modalidad de vinculación reflexiva, voluntaria e institucionalizada del individuo con la comunidad, parece ser la que se da en Esparta entre los siglos VIII y VII AdC, y que recibe el nombre de *ciudadanía*, en cuanto condición propia de los ciudadanos, *Homoioi* («los iguales»)¹⁴.

La integración de los hebreos en la comunidad judía, y de los espartanos en la comunidad lacedemonia, se diferencia de la integración de los demás individuos en las comunidades sumerias, babilonias, egipcias, persas o incas, en que requiere un rito voluntario, formal, y un compromiso y lealtades a ciertas prestaciones, tanto religiosas como políticas y tanto jurídicas como económicas. Compromisos explícitos y ritualizados en las cuatro esferas primarias de la cultura.

Tanto los hebreos como los espartanos tienen obligaciones económicas de pago de impuestos, militares de defensa del

[13] *Ibidem*.

[14] Cfr. Heater, Derek, *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid: Alianza, 2007. Cfr. Elull, J., op. cit,

territorio, políticas de elección de cargos, y religiosas de rendir los cultos debidos a la divinidad.

La diferencia entre los hebreos y los espartanos consiste en que, en el primer caso, la ciudadanía no implica constitución de una clase social superior y la pertenencia a ella, y en el segundo sí.

En el caso de Israel y de Esparta, la vinculación del individuo a la comunidad está mediada siempre por un acto libre, mientras que en los demás casos la vinculación es espontánea, «natural». No obstante, en las demás culturas del mundo antiguo, la pertenencia a la comunidad también lleva consigo, antes o después, y en grado mayor o menor, compromisos explícitos con la comunidad y la divinidad que la funda, en las cuatro esferas primarias de la cultura.

El compromiso de los hebreos con Yahweh es más intenso que el de los espartanos con Ares y Atenea, que el de los atenienses con Atenea y que el de los romanos con Iupiter, al menos en cuanto que continua manteniendo su vigencia en el siglo XXI dC. Pero el celo de los antiguos griegos y romanos por sus dioses y sus comunidades no es menor que el de los hebreos, si se tiene en cuenta el modo en que atenienses, espartanos y romanos entregan su vida en defensa de su patria, es decir, de sus comunidades, sus costumbres y sus dioses.

A partir de la era axial, de la constitución de los imperios griego y romano, la subjetividad queda ligada a la comunidad por un vínculo de varias raíces, que se desglosan básicamente en dos. Los vínculos con la comunidad política y los vínculos con la divinidad, vínculos institucionalizados a través de un poder civil (político y jurídico, pero también religioso y económico) y de un poder sagrado (religioso y económico, pero también político y jurídico).

Las formas de la vinculación del individuo con estos dos poderes, político y religioso, y de los dos poderes entre sí, adopta variadas formas en la antigüedad. En su momento quedó indicado que, en las sociedades complejas, la religiosidad popular es

el conjunto de las formas de la religión primitiva propia de los grupos marginados de la cúpula del poder político. También se ha mostrado que, por su parte, las religiones místicas antiguas son formas no oficiales, o sea no estatales, de la religión (ROREM §§ 21 y 43.2).

El poder estatal político regula la relación de los individuos con la comunidad política, según un orden que corre por cuenta del poder político, el orden de la *ciudadanía*, que se facilita mediante premios y honores, por una parte, y mediante penas como el exilio y la muerte, por otra.

El poder estatal eclesiástico regula la relación de los individuos con la comunidad religiosa, según un orden que corre por cuenta del poder eclesiástico (y también del político), el orden de la *ortodoxia*, que se facilita igualmente mediante premios y honores, por una parte, y mediante penas como la marginación de la comunidad religiosa, en sus diversas formas, incluidas la excomunión y la pena de muerte (la hoguera en la cristiandad medieval y moderna).

A su vez, las autoridades políticas regulan también la lealtad política de los eclesiásticos, y las autoridades eclesiásticas regulan la ortodoxia de los políticos. Y eso se mantiene durante la época histórica hasta el siglo XXI.

Cuando en la era axial el ser humano alcanza su autonomía y se asienta conscientemente en su libertad, lo hace asumiendo una identidad que se determina por su integración en la comunidad a través de dos instituciones, que expresan y simbolizan el fundamento de ella.

Inicialmente esas dos instituciones, la de la autoridad religiosa y la de la autoridad política, están sincronizadas porque son la misma, pero cuando dejan de estarlo se producen conflictos dramáticos para los individuos y para las comunidades. Como ejemplos de esos momentos en la Antigüedad, se pueden citar la muerte de Sócrates, el destierro de Ovidio, la muerte de Jesús, la de Séneca, los destierros de Pablo, y otros.

§ 5. LA CIUDADANÍA. FRONTERAS GEOGRÁFICAS, SOCIOLOGÍ-
CAS, JURÍDICAS Y METAFÍSICAS

A lo largo del proceso de neolitización se abandona la vida nómada y poco a poco se consolida la vida sedentaria. Hércules domestica los poderes sagrados, las fuerzas naturales, que quedan organizadas en cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego (MORN §§ 21 y 22), y las comunidades humanas empiezan a relacionarse con lo sagrado de un modo nuevo. Lo sagrado lo encuentran y lo veneran en los poderes que las llevan a fijarse en un lugar santo, a definirse, a ponerse límites y a proyectar su vida, mediante murallas, calendarios, profecías y adivinación.

En la Edad de los Metales se forma y consolida el estado, se forman y se desarrollan los imperios, emerge la interioridad social, y en ella la interioridad divina y la humana se comunican mediante la palabra. Las murallas refuerzan unas fronteras geográficas y sociológicas, de unos territorios separados por ríos y montañas, o por mares, habitados por grupos con lenguas y costumbres diferentes, que intercambian todo tipo de bienes por procedimientos inseguros y peligrosos.

Tan inseguros y peligrosos como para que, en algún momento del segundo milenio AdC, en Oriente Próximo, Jacob hiciera este voto:

20 *«Si Dios me acompaña y me protege durante el viaje que estoy realizando, si me da pan para comer y ropa para vestirme,*

21 *y si puedo regresar sano y salvo a la casa de mi padre, el Señor será mi Dios.*

22 *Y esta piedra conmemorativa que acabo de erigir, será la casa de Dios. Además, le pagaré el diezmo de todo lo que me dé» (Génesis, 28)*

A finales del primer milenio AdC Roma convierte el Mediterráneo en ámbito de comercio y tránsito seguro (en concreto y especialmente, Escipión), y traza por los territorios conocidos vías

también seguras, que unen ciudades distantes miles y miles de kilómetros, para pasar por los cuales se paga tributo. Entonces las fronteras geográficas y sociológicas se convierten en fronteras jurídicas, o fronteras según el derecho. A partir de entonces el cosmos se convierte en polis y los hombres en cosmo-politas.

Desde su origen en el Neolítico y su consolidación en la Edad de los Metales, el derecho es el reconocimiento y la expresión públicos de la verdad de la vida. El derecho dice la verdad de lo que cada uno es: si es propietario o deudor, padre o esclavo, esposo o embajador. También si es ciudadano romano o no lo es, si es cristiano o infiel. Si está desterrado o excomulgado.

En la Antigüedad el ser humano establece sus límites, y determina su identidad, construyendo su ciudad y su país, y proyectando su futuro de maneras nuevas, llevado siempre de la mano por los poderes sagrados. Aparecen nuevas formas de amurallar y planificar en el tiempo. Nacen la ciudadanía en la sociedad estatal y el «dogma» en el seno de la comunidad eclesiástica. Hay un refuerzo mutuo entre iglesia y estado, entre ciudadanía y ortodoxia.

La identidad humana se formula en un conjunto de prácticas políticas y éticas, artísticas y técnicas, regidas por unos valores y metas, contenidos en su conjunto en los libros, en las letras, que recibe el nombre de «humanismo» en tanto que ideal de valores a realizar, y el de «humanidades» en tanto que saberes a cultivar.

El humanismo, la concepción de la esencia humana, es la autoconciencia que forman para sí en la Antigüedad los hombres que han fusionado los imperios formados en la Edad de los Metales. Es la concepción del hombre que emerge en la autoconciencia grecorromana y de la que se nutre la cultura occidental.

El humanismo lleva consigo un conjunto de fronteras metafísicas, un «mundo», dentro del cual el hombre se siente seguro. Y cada vez que ese mundo se queda pequeño y resulta inservible como horizonte existencial, porque colisiona con nuevos imperios, nuevos mundos y se dilata la masa demográfica de la

comunidad humana, el hombre experimenta el pánico insufrible de la disolución del mundo, individual y colectivamente.

En el calcolítico Ulises establece para la Antigüedad las fronteras de lo humano por referencia a los no humanos, que son los inmortales, las fuerzas cósmicas personalizadas y animalizadas, animales, cíclopes, sirenas, magas, ninfas, etc.

Cuando se queda pequeño el mundo antiguo y el horizonte existencial se abre hacia lo ignoto, el hombre entra en un mundo nuevo. Entonces Parsifal inaugura una nueva etapa y establece otra vez las fronteras de lo humano y lo natural, por referencia a querubines, ángeles, hadas, demonios, dragones, brujas, almas en pena, etc., y restaura la identidad del hombre.

El mundo de Ulises y de Parsifal se queda pequeño en la siguiente fase de crecimiento del espíritu de la humanidad. Las fronteras metafísicas del hombre moderno, vuelven a romperse y entonces los nuevos héroes, Luke Skywalker y Rick Deckard, tienen que encontrarlas para todos los hombres del siglo XXI, y las encuentran por referencia a fuerzas cósmicas, fuerzas divinas, robots, simios, replicantes, transgénicos, trasplantados, etc.¹⁵

La disolución de las fronteras de lo humano es una experiencia metafísica, una experiencia del ser y también de la esencia, que implica de suyo una experiencia religiosa. Ante la amenaza de la disolución, de la cancelación del ser y la identidad humanos, lo sagrado se muestra ahí, en un fundamento quizá cada vez más misterioso, al que el héroe queda abocado.

Ulises, Parsifal o Skywalker, necesitan recogerse sobre sí mismos, y el modo en que lo hacen es la oración. Se repliegan sobre sí, sobre su fundamento último, porque ese es el modo de encontrar el nuevo camino de afirmación de la vida, el camino del nuevo orden, de la nueva cultura, es decir, el camino de la religión.

[15] Para un estudio más detenido de estas fronteras del humanismo, Cfr. Choza, J., «Fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (2008), nn 82-83, pp. 77-93; Cfr., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Themata-Plaza y Valdés, 2009.

La experiencia del héroe, la experiencia de las fronteras metafísicas, la experiencia del ser y de la esencia, que acontece y que se da en el orden de la razón práctica, es precisamente experiencia religiosa. A partir de ella se empieza de nuevo el culto, la moral, la revelación y la oración.

Cuando se han conquistado nuevos territorios, se han establecido nuevas fronteras y abierto nuevos horizontes, todo lo ganado queda bajo la custodia de las dos instituciones que fundan y rigen la comunidad, la iglesia y el estado, y su custodia es, por una parte, el orden de la ciudadanía y, por otra, el orden de la ortodoxia.

§ 6. ESENCIA Y FORMAS DE LA ORTODOXIA. LA CIENCIA TEOLÓGICA: 'FIDES' Y 'GNOSIS'

La ortodoxia es la forma en que las subjetividades integrantes de la comunidad comparten la verdad a cerca de ella misma, su génesis, su fundamento y su destino. Esta comunión de las subjetividades en la verdad de la comunidad, inicialmente es una posición y una situación en la que se encuentran todos en la vida práctica, y que tiene que ser transformada en formulación teórica, por los motivos que ahora se exponen.

La ortodoxia se prefigura en la edad de los metales con las primeras formas de estado y emerge plenamente en la antigüedad, cuando la institucionalización de la sociedad, el estado, y la institucionalización de la religión, la iglesia, adquieren plena madurez en lo que Aristóteles llama *Polis* y lo que Cicerón llama *República*.

Las cosas son como son, como los poderes sagrados han establecido desde el principio. La ortodoxia es uno de los contrafuertes del sentido común de las sociedades complejas, de lo que desde el paleolítico es el sistema cultural (CORP §§ 12 y 13), pero que en la Antigüedad requiere formulaciones de la razón teórica.

Los parámetros básicos de la ortodoxia, que son el dogma y la herejía, se dan en sociedades complejas, donde el estado y la iglesia han alcanzado el grado de institucionalización requerido por el volumen de población y la complejidad de la articulación de los grupos.

Una sociedad de cierta complejidad requiere que se codifique la conducta delictiva en los códigos (lo que ocurre en el neolítico), y si es de complejidad mayor, requiere que se defina la *fides*, el comportamiento y la actitud de los otros, incluidos también los dioses, sobre los que se basa la confianza que hace posible la convivencia de todos los ciudadanos. Es lo que empieza a ocurrir precariamente en los imperios de la Edad de los Metales y plenamente en la Antigüedad.

Como señala Weber, ortodoxia y dogmas solamente existen donde se ha generado una burocracia religiosa, una jerarquía sacerdotal. Los beduinos no tienen dogmas, tienen relatos, y no necesitan más¹⁶. Tampoco los beduinos están integrados en una sociedad compleja que tenga una «interioridad».

Una vez institucionalizada y burocratizada la religión, una vez constituida la iglesia, la ortodoxia es una doctrina que se puede caracterizar por 1) ser una revelación original, 2) objeto de una verdadera transmisión desde el fundador hasta el presente, 3) tener unidad, 4) ser universal (católica) y 5) consistir en un término medio entre extremos (que suelen ser las «herejías»)¹⁷. Esos son los que se señalan en algunos estudios como rasgos comunes

[16] Weber, M., *Economía y sociedad*, Madrid: F.C.E., 2002, II, V, 6, «Saber sagrado, prédica, cura de almas», pp369-376; para un análisis de la exclusión de la comunidad en el cristianismo anglosajón, cfr., Weber, M., *Sociología de la religión*. Buenos Aires: elaleph, 1999.

[17] Henderson, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998, cap 3. Después de Weber, los estudios dedicados específicamente a la ortodoxia y la religión pública tienen un punto de partida en el libro de 1934 de Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971, y se continúan en numerosos estudios entre los que destacan las obras de Robert N. Bellah y las del propio Henderson.

a la ortodoxia en el neo-confucianismo, el islam, el judaísmo y el cristianismo de la Antigüedad.

Históricamente donde aparece y se desarrolla con mayor protagonismo institucional, estatal y eclesiástico, es en el cristianismo europeo, donde se formula como la versión teórica de la doctrina implícita en las prácticas. En el cristianismo los padres de la Iglesia desarrollan la teología a partir del culto y las plegarias, según la fórmula «*lex orandi lex credendi*», según se reza, así se cree, pero lo que se cree se formula en un lenguaje no religioso, sino científico.

Es decir, la ortodoxia es el desarrollo de la teología científica, y requiere una formación y una pericia que solamente desarrollan quienes pueden tener una dedicación profesional al estudio. El cristianismo que se desarrolla en la cultura grecorromana y que da lugar posteriormente a la cristiandad (que, como se verá, no es la única forma de cristianismo), cuenta con numerosos intelectuales, que tienen una amplia producción teológica, y unas instituciones políticas y religiosas, que recogen esa producción y la proponen públicamente para ser asumida por los ciudadanos.

En otros casos, la ortodoxia aparece como una formulación teórica de carácter más bien privado, que no es asumida ni propuesta de un modo tan institucional y público como en el cristianismo.

En otras religiones la ortodoxia se elabora tardíamente y mantiene cierto carácter de doctrina privada. En el islam es sobre todo la obra de Algazel (1058-1111), en el judaísmo la de Maimónides (1135-1204) y en el neo-confucianismo la de Chu Hsi (1130-1200)¹⁸.

La ortodoxia produce verdad y certeza, seguridad en lo revelado, transmitido, compartido y creído, seguridad en el modo de la relación del hombre con lo sagrado. Esta es la seguridad que más necesitan las sociedades más complejas, en las que las

[18] Cfr., Henderson, John B., *The construction of orthodoxy...*, cit.

personas singulares son cada vez más autónomas, más integradas socialmente, y con una relación con el fundamento del ser y de la existencia cada vez más mediada por elementos culturales, por símbolos artificiales.

La ortodoxia puede producir estrechamiento de los cauces existenciales de la vida religiosa, pero también produce apertura. La ortodoxia no nace, se hace, como señalan Henderson y otros. Los fundadores de religiones no tienen en ningún caso preocupación alguna por la ortodoxia porque las religiones, su fundación y transmisión, no pertenecen al orden de la razón teórica, como la ortodoxia, sino al de la razón práctica. La creación y la salvación no son del orden de la teoría y la ortodoxia sí.

La ortodoxia se hace en relación con las formulaciones teóricas de la religión que aparecen como extremosas, y que son las «herejías». La herejía aparece más bien como una resistencia al desarrollo de la doctrina y de la vida religiosa, como una obstinación en el pasado, como un arcaísmo¹⁹, y por eso la ortodoxia constituye más bien la vía media entre posiciones extremas, tanto en la vida como en la doctrina.

La ortodoxia y el dogma no pertenecen al contenido de la fe, sino a su forma, pero conforme la ortodoxia se desarrolla y se consolida, y la verdad y la certeza de la vida religiosa se transfieren de la razón práctica a la teórica, la vida religiosa de la comunidad se va afirmando, a la vez, en la confianza en el poder sagrado, por una parte, y en la certeza de la verdad teológica, por otra. Entonces la *fides* pasa a ser vivida y entendida como conocimiento y afirmación del dogma, como *gnosis*, desde el punto de vista de la comunidad, y desde el punto de vista de los individuos que no tienen experiencia directa e inmediata de lo sagrado, experiencia del culto interior.

[19] "As expressed by John Henry Newman, 'one cause of corruption is the refusal to follow the course of doctrine as it moves on, and an obstinacy in the notions of the past'", en "An Essay on Development of Christian Doctrine", Cfr. Henderson, John B., *The construction...*, cit., pag. 49

El dogma no impide el desarrollo del culto interior, de la comunicación personal con la intimidad divina, pues consiste precisamente en la vía cultural objetiva («racional»), para ese culto, que es el que practica la mayoría de los fieles.

El culto interior, la experiencia mística, no tiene carácter general, y la forma en que la mayoría de las personas singulares vive la religión, es su participación en el culto de la Iglesia, es decir, en la interioridad social del estado y de la Iglesia, subrogándose en ella. Eso es lo que en la historia de la cristiandad se expresa en la fórmula «hacer lo que hace la iglesia», «confesar la fe de la iglesia», etc., que alude a un conocimiento en acto de un contenido que ninguna subjetividad humana puede abarcar.

Mediante las representaciones conceptuales objetivas de los misterios, es decir, mediante la enseñanza teológica y la composición de plegarias y ritos, que tienen como referencia esa enseñanza, la comunidad y sus miembros reconocen y afirman el poder sagrado.

La forma en que la Iglesia como comunidad, como persona jurídica, vive normalmente el culto (interior y exterior), es mediante las formulaciones teóricas objetivas. Porque ese es el medio de transmitir empíricamente el mensaje revelado, en la época histórica. Y porque las personas jurídicas, en tanto que personas artificiales, carecen de una intimidad personal que pueda fundirse amorosamente con la intimidad divina.

Por eso la iglesia recurre a la ortodoxia como a su fundamento y como posibilidad de cumplimiento de su tarea en el decurso histórico. Y por eso la iglesia, en tanto que sistema objetivado de conocimiento y de prácticas de culto, es la que frecuentemente en primer lugar se opone a la renovación de la ortodoxia, que obviamente proviene siempre de las subjetividades personales.

§ 7. Herejía, excomunión y renovación de la ortodoxia. La muerte de Sócrates

DESDE el punto de vista del estado la ortodoxia es un momento o una parte de la administración pública, del ordenamiento administrativo. Aunque el derecho administrativo como tal es una

creación muy moderna, en concreto, vinculada a la caída del Antiguo Régimen, la administración pública es una actividad que aparece con el nacimiento del estado, de la interioridad social. Es el ejercicio del derecho público, es lo que el estado regula para el funcionamiento acordado como adecuado, justo, de la sociedad. Es la articulación de la interioridad social, de la sustancia ética de la sociedad, con las conciencias individuales.

Como se ha dicho antes (ROREM § 46.3), la ortodoxia es el conocimiento acogido y difundido reflexivamente por las funciones cognoscitivas de la interioridad social, y a la vez, por las funciones imperativas de la interioridad social, para que sea asumido por las funciones cognoscitivas y volitivas individuales.

En la Edad de los Metales la ortodoxia todavía no tiene el carácter reflexivo que tiene a mediados del primer milenio AdC, en la Antigüedad, especialmente en la antigüedad greco-romana y en la cristiandad, pero queda ya prefigurada y tiene sus primeras manifestaciones en fenómenos históricos como las revueltas religiosas de Akenaton (1353-1336 AdC).

El valor y la función administrativa de la ortodoxia consisten en articular adecuadamente la esencia humana, la autoconciencia pública y la voluntad general, en los momentos de normalidad y en los de cambio cultural. El ajusticiamiento constante, normal, del delincuente, tiene como función la reafirmación de la autoconciencia pública y la voluntad general en su rectitud. Y en tiempos de cambio cultural, también, pero en ese caso lo que suele hacer es ofrecer resistencia al nuevo mundo y a los nuevos horizontes existenciales, que se proponen desde fuera de la institución estatal y eclesiástica.

El mundo es el horizonte de despliegue de la existencia. Cuando llega un momento en que las exigencias, inquietudes y aspiraciones de la subjetividad humana en su situación histórica, no pueden ser acogidas en el horizonte del mundo vigente, entonces el mundo vigente se hace angosto, y los que proponen horizontes nuevos frecuentemente entran en conflicto con el estado y con la iglesia y sus correspondientes autoridades.

La muerte de Antígona, Sócrates, Séneca, Jesús, Pablo, y en general, la de quienes son ajusticiados en momentos de cambio cultural, por profesar un modo de vida y una doctrina no del todo concorde con la conciencia de la autoridad pública, por una parte, y la prohibición de los cultos dionisiacos en 186 AdC, el destierro de Ovidio en el 8 dC, y el cierre de la Academia de Atenas por Justiniano en 529, son la afirmación de una ortodoxia, por parte de un estado que pasa de un mundo a otro a lo largo de un milenio de duración.

La muerte de Sócrates, objeto de numerosos ensayos filosóficos y obras literarias²⁰, es un ejercicio de ortodoxia por parte del estado y la ciudadanía ateniense, de un modo análogo a como lo es la muerte de Jesús, por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles y por parte de los ciudadanos.

En ambos casos la acusación es que se llevan tras de sí a mucha gente, que alborotan al pueblo o a los jóvenes, y que blasfeman contra la religión oficial, proclamando que la virtud es más importante que el culto público. En ambas condenas se observan los procedimientos judiciales prescritos legalmente y en ambos casos la condena está apoyada por una amplia mayoría de ciudadanos. También en ambos casos se da una aceptación voluntaria de la muerte por parte de los ajusticiados, para hacer un bien a todo el pueblo. Sócrates y Jesús son condenados a muerte por «herejía», por delitos contra la ortodoxia.

En el caso de las sentencias contra Séneca y Ovidio, la ortodoxia es ejercida más bien por voluntad imperial, sin observar los procedimientos legales. Es una cuestión de ortodoxia menor, pues los escritos de ambos autores tienen un efecto nocivo sobre el orden vigente, sea por criticar vicios ciudadanos o vicios de autoridades políticas en ejercicio, sea por ensalzar comportamientos considerados como inmoralidad pública²¹.

[20] https://en.wikipedia.org/wiki/Trial_of_Socrates

[21] <https://en.wikipedia.org/wiki/Ovid>, https://en.wikipedia.org/wiki/Seneca_the_Younger

En el caso de Sócrates y Jesús, hay un reconocimiento de su doctrina y su mensaje después de su muerte, y en el caso de Séneca y Ovidio también. Ovidio no es idealizado en un sentido hagiográfico, pero Séneca sí, y pasa a ser considerado un maestro de la virtud, también en el seno del cristianismo²².

Es un ejercicio de la ortodoxia por parte del Senado el edicto de prohibición de las bacanales en 186 AdC, al igual que las persecuciones de los cristianos, desde la de Nerón (64-68) hasta la de Diocleciano (303-313)²³.

Después del Edicto de Tesalónica promulgado por Teodosio en 380, y el establecimiento del cristianismo como religión oficial del imperio, el estado romano tutela la ortodoxia del nuevo signo apoyando los concilios de Nicea en 325, Constantinopla I en 381, Éfeso en 431 y Calcedonia en 451, donde se define la ortodoxia cristiana, como más adelante se verá.

La clausura en 529 por parte de Justiniano, cabeza del Imperio Romano de Oriente, de todas las academias filosóficas de Atenas, por temor a que perjudicaran la religión oficial, es quizá el último acto de afirmación de la ortodoxia de la Antigüedad, y el último de un conjunto de ejemplos que las iglesias y los estados de la historia posterior siguen.

La ortodoxia es uno de los elementos clave del eurocristianismo o de la cristiandad (no de las otras formas de cristianismo) a lo largo de toda su historia, y lleva consigo algunos de sus rasgos señalados antes como esenciales. Un conocimiento científico de la doctrina de Jesús, una unificación religioso-moral, a través de la confesionalidad de los estados, de la conciencia de los sujetos individuales y de estos en el estado, y una simbolización de la divinidad mediante el poder de los estados eurocristianos.

[22] El valor y la función de Séneca como guía espiritual no se refiere solo a la Antigüedad, sino que llega hasta el presente, quizá más en el mundo anglosajón que en el latino. Cfr. Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Cátedra, 1987.

[23] Blázquez Martínez, José María, «El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo», *Jano* 63, 1973, pp. 105-108. https://es.wikipedia.org/wiki/Persecución_a_los_cristianos, https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_Christians

Esta configuración de la ortodoxia en la cristiandad, lleva consigo una connotación recíproca inmediata entre el nombre de Dios y el poder político, entre el poder y la opresión, lo cual constituye un estado de cosas favorable a la formación de planteamientos laicistas, ateos y anticlericales. Estos planteamientos, al final de la época histórica se consolidan en ideologías, y modos de pensamiento generalizado, con la caída del antiguo régimen y la crisis de la metafísica y de la modernidad²⁴.

La ortodoxia, esa determinada forma en que las subjetividades integrantes de la comunidad comparten la verdad a cerca de ella misma, su génesis, su fundamento y su destino, tiende de suyo a ser participada por todos de modo pleno, pero esa participación no tiene lugar de un modo común, pacífico y concorde. Incluye también en su propio ámbito y en su propia historia la dinámica de las luchas por el poder, tanto civil como eclesiástico.

Cronológicamente la ortodoxia se realiza como una participación paulatina que aumenta en cantidad de individuos que la aceptan y en profundidad en el conocimiento de lo participado, es decir, que admite muchas formas y muchos grados. Es la historia de la integración y reconocimiento de las propuestas objetivas institucionales en las subjetividades personales, y de la integración y reconocimiento de las legítimas aspiraciones de los individuos, de los derechos subjetivos, en el derecho público, o sea, la historia de la realización de la esencia personal del individuo y de los grupos en la comunidad a través del derecho²⁵.

El grado propio y adecuado, el que corresponde a una comunidad en la cual todas las subjetividades y grupos son reconocidos según su esencia, es el que se da cuando tiene lugar el

[24] Esta relación que aquí se enuncia en términos muy generales puede verse con más detenimiento en Derrida, J. y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: La Flor, 1997 (orig. 1996).

[25] Esa es la concepción del derecho y de la historia de Hegel. Para los momentos del proceso empírico de realización de esa idea, Cfr., Weber, M., *Economía y sociedad*, cit., especialmente II, V, 5-7, y II, VII, 3, «La forma de creación de los derechos subjetivos», pp. 532-588.

reconocimiento de la libertad esencial de las subjetividades individuales y de los grupos singulares.

Este reconocimiento pleno del arbitrio y de la libertad de los individuos y grupos por parte de la comunidad, del estado y de la iglesia, es un problema que marca todo el periodo histórico, desde Atenas y Roma, hasta la época global.

3. UNIDAD REFLEXIVA DE LA COMUNIDAD. CIUDADANÍA, DERECHO Y NACIÓN

§ 8. LA VIVENCIA DE NACIÓN Y LAS ESFERAS DE LA CULTURA. JERUSALÉN, ATENAS, ROMA

EN 1969 Georges Dickie publica su artículo «Defining Art», en el que considera el arte como una actividad que sólo puede entenderse en el marco de prácticas institucionales²⁶. A partir de entonces la teoría institucional del arte ocupa un lugar relevante entre los estudiosos de estética y teoría de las artes.

Es posible que la relación de las prácticas y el contenido de las esferas de la cultura, con sus marcos institucionales, no sea la misma en todas las esferas, y que el proceso de institucionalización sea diferente en cada una de ellas. La religión, la política, el derecho y la economía, las prácticas de las esferas primarias, se institucionalizan de manera clara a partir de la Edad de los Metales, y la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría, lo hacen después y en grado y con ritmo diverso.

La técnica se institucionaliza al hacerlo la construcción, la guerra y el comercio (regadíos, templos y palacios, maquinaria bélica, medios de transporte), que dependen de la institucionalización de la política. El arte depende de la religión, de la arquitectura religiosa y política, y luego de la arquitectura civil, hasta que

[26] Dickie, Georges, *El círculo del arte: una teoría del arte*, Barcelona: Paidós, 2005.

se institucionaliza como actividad autónoma cuando se crean los primeros museos. La ciencia depende de la religión y la política, y se institucionaliza como actividad autónoma cuando aparecen las universidades europeas y centros análogos en otras culturas. La sabiduría depende de la religión, la política, el arte y la ciencia, y quizá no se ha institucionalizado como actividad autónoma nunca.

Ahora no es el momento de analizar las analogías y diferencias en los procesos de institucionalización en las esferas de la cultura²⁷. Pero sí es el momento de señalar que, a partir de la Antigüedad, Europa desarrolla un proceso de institucionalización de todas las esferas de la cultura, a partir de una institución matriz que es la nación-estado, y que ese proceso da lugar a una configuración específicamente europea de las prácticas religiosas, políticas, jurídicas y económicas, por una parte, y técnicas, artísticas, científicas y filosóficas, por otra, que al final de la modernidad colocan a Europa en una posición hegemónica en el mundo.

Desde la posición hegemónica que alcanza en la modernidad, Europa impone, generalmente por procedimientos violentos, sus prácticas y teorías de las ocho esferas a las demás comunidades humanas dispersas en los restantes territorios del planeta, cuando sus culturas corresponden a las etapas anteriores, al paleolítico, el neolítico, el calcolítico y la antigüedad.

Europa impone a las demás sociedades del planeta sus formas institucionalizadas modernas de las esferas primarias de la cultura, a saber, de religión (cristianismo), de política (constituciones democráticas), de derecho (declaraciones de derechos humanos y códigos internacionales), de economía (economías de mercado, más o menos capitalistas), por una parte, y sus formas de las esferas secundarias, a saber, de técnica (técnica moderna), arte (arte moderno europeo), ciencia (ciencia moderna europea), y quizá las formas de filosofía europea, por otra parte.

[27] Uno de los mejores análisis de ese proceso sigue siendo la obra citada de Weber, M., *Economía y sociedad*, editada por primera vez en 1922, dos años después de su muerte.

En el caso de la religión, el judaísmo y el cristianismo antiguos se difunden por el planeta y adoptan la forma epocal de las culturas de las comunidades en las que anidan, ya sea neolítica, calcolítica o antigua. Posteriormente el cristianismo europeo moderno se impone a otras comunidades no cristianas, que mantienen sus formas culturales previas.

El islam se desarrolla en paralelo con el medievo occidental, supera al occidente en las creaciones de diversas esferas de la cultura, y permanece en cierto modo estable durante la modernidad, mientras el cristianismo europeo, la cristiandad, despliega los procesos de desarrollo modernos.

Una vez que se han estudiado las configuraciones culturales de la religión en las fases paleolítica, neolítica y calcolítica, se aborda ahora el estudio de la religión en la Antigüedad. Lo más característico de ella es la aparición de la religión del culto interior, la de la era axial, que tiene una extensión planetaria, y, en Europa, su institucionalización sobre la matriz institucional de la nación-estado.

Hay acuerdo entre los estudiosos de Europa en situar sus raíces culturales en tres puntos, Jerusalén, Atenas y Roma. No todo el mundo comparte las tesis, reformulada en tiempos recientes por Hastings, de que la secuencia por la que se generan las naciones de la cristiandad es, primero, la existencia de la nación, segundo, la existencia del nacionalismo, y, en tercer lugar, la existencia de la nación-estado, y la tesis de que el modelo en todos los casos es realmente la proto-nación Israel²⁸.

Ese es un tema debatido entre los historiadores, y específicamente histórico. Aquí no se entra en ese terreno. Se va a examinar, desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, el tipo y los modos de la reflexión de la sociedad sobre sí misma en que consiste el proceso de institucionalización, y la función de la

[28] Hastings, Adrian, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid: Cambridge University Press, 2000.

institucionalización de la religión en ese proceso de reflexión de la sociedad sobre sí misma²⁹.

El proceso de reflexión de la sociedad sobre sí misma en sus diversos grados y niveles, es el proceso de institucionalización de las diversas esferas de la cultura, de la génesis y diferenciación del *pathos*, el *ethos* y el *logos* de un pueblo, y de la diferenciación de la subjetividad personal en sistemas de hábitos y actitudes en correspondencia con géneros de conocimientos teóricos, géneros de prácticas, géneros literarios y, en general, con formas de vida. Esta diferenciación ya está configurada en el calcolítico, en relación con sus correspondientes cultos y divinidades, como queda señalado (ROREM §§ 33-40).

La reflexión en que consiste la institución del estado se lleva a cabo mediante la construcción del sistema de administración pública, la construcción del aparato, de lo que Max Weber llama la burocracia. El sistema administrativo se genera mediante la invención de los mecanismos por los cuales determinados individuos realizan, en nombre de la comunidad, determinadas funciones y actividades de orden religioso, político, jurídico, o económico, según lo que la comunidad misma ha acordado como bueno y útil para ella³⁰.

[29] De todas formas, para una cierta «panorámica inabarcable» de algunos enfoques del mundo griego antiguo en el mundo académico anglosajón, cfr., Eidinow, Esther & Kindt, Julia, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, London: Oxford University Press, 2015. El panorama parece igual de inabarcable en el mundo latino: italiano, franco, hispano, y lusitano.

[30] En cierto modo, *Economía y sociedad*, tanto en su primera edición de 1922 como en la 4ª de 1955, está estructurada en dos partes, I, la sociedad y su proceso reflexivo de generación de la burocracia («Teoría de las categorías sociológicas»), y II, las esferas primarias de la cultura, («La economía y los órdenes y poderes sociales»).

§ 9. UNIFICACIÓN ADMINISTRATIVA DEL PODER. PATRIOTISMO, REYES Y GUERREROS

LA muerte de los habitantes de Sagunto sitiados por Aníbal en 219 AdC y la de los de Numancia sitiados por Publio Cornelio Escipión en 133 AdC, es una inmolación y una ofrenda a sus dioses y a su ciudad. Son casos memorables de unas gestas calcolíticas movidas por lo que a partir de la época histórica se llama patriotismo. Hay numerosas gestas de este tipo en la Edad de los metales, a partir de las más antiguas y documentadas, a saber, los sitios y conquistas de Troya que comienzan en el milenio III AdC.

Hay muchos escritos, académicos y literarios, sobre la historia del patriotismo, pero no tantos sobre su prehistoria³¹. Hay memoria épica de la fundación de las ciudades, relatos mitológicos sobre sus victorias y derrotas, leyendas y documentos históricos sobre sus reyes y sus hazañas. La secuencia del tipo de relato y de las características de su «género literario», es un exponente del grado de desarrollo y reflexión de la conciencia colectiva y de la conciencia «patriótica» individual.

El desarrollo y la reflexión de esta conciencia, del sentimiento de sí y de la voluntad de ser, es un indicativo de la formación del estado en la Antigüedad a partir de los imperios de la Edad de los metales.

[31] Cfr. Hernández-Pacheco, J., *El duelo de Atenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008; Marín H., y López Cambronero, M, (eds) *Nación y libertad*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005; Suarez Fernández, Luis, *Nación, patria, estado. En una perspectiva histórica cristiana*, Madrid: Unión Editorial, 1999. El concepto de patriotismo como virtud cívica es en cierto modo la reelaboración moderna de un concepto greco-romano, y se inicia quizá con Rousseau. En el mundo Ibérico es desarrollado por los héroes de la independencia americana, y por los autores de la generación del 98. Su sentido, alcance y límites es debatido en el siglo XX, en relación con la globalización y la secularización, en España por los autores señalados, entre otros, y en el mundo anglosajón, por autores como Chesterton, Huizinga, Orwell, Habermas, MacIntyre y Nussbaum, entre otros. <https://es.wikipedia.org/wiki/Patriotismo>.

Zeus, el dios del poder supremo, Atenea la diosa de la guerra y la civilización, y Deméter, la diosa de la agricultura, del hogar y de la vida, que simbolizan los poderes sagrados en las sociedades complejas de la Edad de los metales³², están igualmente presentes y operantes cuando los organizadores de la vida de la comunidad ya no son Agamenón ni Ulises, sino Clístenes (570 AdC-507 AdC) y Pericles (495 AdC- 429 AdC)³³.

Quizá la presencia divina es mayor, pero diversa, en la formación de las instituciones estatales de Atenas durante los siglos VI y V, y en la formación de la conciencia patriótica de los héroes de las batallas de Salamina y las Termópilas. Hay diferencias entre la conciencia patriótica de estos guerreros y reyes y la de los de Troya, Sagunto y Numancia.

En abierto contraste con Troya, Sagunto y Numancia, los estadistas atenienses no son hijos de Zeus y los dioses, pero la ciudad y el estado que fundan no es menos divino. El estado ateniense se forma por el acuerdo de muchos, registra continuas reformas durante los siglos VI y V AdC, presenta con frecuencia procedimientos que resultan de compromisos, tiene numerosas deficiencias administrativas, y, sin embargo, es la institución con la que los atenienses se identifican a lo largo de dos siglos, y por la que, identificándola con sus dioses, sacrifican sus vidas. Y lo mismo sucede en Esparta.

La democracia ateniense de los siglos VI y V AdC consiste en la organización del estado y del gobierno de la ciudad de Atenas, básicamente mediante tres grupos de personas singulares, la *Ekklesía*, la *Boulé* y los *Dikasteria*³⁴.

La *Ekklesía*, o Asamblea del pueblo, es la reunión de todos los ciudadanos, tiene las funciones del poder legislativo, se reúne 10

[32] Son las divinidades que corresponden a las «clases sociales» de las sociedades complejas en la socio-teología de Dumézil (ROREM § 8).

[33] Eidinow, E., "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion", *Kernos* 24 (2011), p. 9-38.

[34] https://es.wikipedia.org/wiki/Democracia_ateniense.

veces al año, y aprueba o reprueba las decisiones y acciones del equipo de gobierno.

La *Boulé*, o Consejo de los gobernantes, tiene las funciones del poder ejecutivo y está formada por 500 individuos, 50 representantes de las tribus de Atenas, elegidos por sorteo de entre los presentados por los 'demos' o demarcaciones territoriales de la ciudad.

Los *Dikasteria*, o tribunales, están compuestos por unos 200 ciudadanos, anualmente determinados por elección o por sorteo.

Junto a los miembros de estos cuerpos institucionales, están los nombramientos de personas singulares, *magistrados*, para la ejecución de tareas concretas³⁵. La fragilidad de estas instituciones se manifiesta en sus fallos funcionales.

La *Ekklesía* reúne a la totalidad de los ciudadanos y se celebra en cada una de las diez partes en que los griegos dividen el año. Pero, por una parte, Atenas no tiene lo que propiamente se llama un calendario ni tampoco censo, y, por otra parte, del conjunto de los 30.000 o 35.000 ciudadanos con plenos derechos, de una población de entre 60.000 y 100.000 individuos de la ciudad de entonces, los que acuden a la asamblea son aproximadamente la décima parte³⁶.

Cuando la asistencia se hace demasiado escasa, se ofrece la indemnización de un óbolo por día (el salario diario de un obrero), que se abona a los que acuden en primer lugar, hasta que se termina la cantidad disponible para cada jornada.

El Consejo se reúne todos los días y los *bouletes*, que lo son por un año, tienen una indemnización de 5 óbolos diarios. La cantidad es muy pequeña en comparación con los trabajos y las responsabilidades asumidos, por lo cual el número de candidatos para integrar el grupo de los 500 es siempre escaso.

[35] Ellul, Jacques, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Madrid: Aguilar, 1970, pp. 96-101.

[36] Ellul, J., *op. cit.*, p. 96.

La *Ekklesía* y la *Boulé* inician sus ejercicios anuales y sus sesiones extraordinarias con ceremonias religiosas, y son esos organismos los que toman todas las decisiones importantes de Atenas, los que gestionan su patriotismo, que tanto determina su identidad y la de Europa.

Los nombramientos de generales en las guerras médicas y en la guerra del Peloponeso, la muerte de Sócrates, el ostracismo de los que perjudican a la ciudad, las reformas religiosas, y, en general, todas las decisiones que toma un estado moderno, los deciden la Asamblea y el Consejo, siguiendo su instinto patriótico.

Debido quizá a su génesis democrática, el estado ateniense no tiene la solidez y consistencia del estado inca, ni la del estado romano, y en esa fase incipiente la fuerza que lo anima es quizá solamente el patriotismo³⁷.

En esa fase inicial, de tantas deficiencias institucionales, los atenienses van a la muerte con la misma resolución que los habitantes de Troya, Sagunto y Numancia, pero con un sentimiento de sí distinto del de los habitantes de aquellas ciudades. Porque, al igual que aquellos, han recibido de los dioses la vida, la ciudad, la familia y la riqueza, pero aportando ellos para todo eso su voluntad, su decisión, su acuerdo, su ingenio, al conjunto de lo cual lo llaman «libertad», «*eleuthería*», que significa no depender de otro, depender de uno mismo³⁸.

El desarrollo del estado a lo largo de la época histórica parece estar en correlación con la intensidad y el alcance de la conciencia y el sentimiento de sí colectivos, y con la conciencia religiosa

[37] Eidinow, Esther, "Ancient Greek Religion: 'Embedded' and Embodied", en Claire Taylor and Kostas Vlassopoulos, *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, London: Oxford University Press, 2015. Ese patriotismo quizá es un buen punto de partida para entender lo que Weber llama el proceso de formación de la burocracia. Cfr. *Economía y sociedad*, cit., I parte, III, II, «La dominación legal con administración burocrática», pp. 173-180, y quizá para hacerse una cierta idea de lo que llama Luhmann, N., *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid: Editora Nacional, 1983.

[38] <http://www.alcoberro.info/pdf/liberalisme12.pdf>, cfr. Zagal Arreguín, Héctor, «Eleuthería en Aristóteles», *Revista Co-herencia* Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp. 67-84; <http://etimologias.dechile.net/?Eleuterio>

colectiva, cuyo contenido viene dado para la comunidad por el modo en que es y se siente afectada ella misma en cada persona singular por los acontecimientos. Ese ser y sentirse afectado por los acontecimientos es el *pathos* de cada nación.

La conciencia y el sentimiento de sí de un pueblo, de una nación, no reside en el gobierno ni tampoco el estado. Reside en el conjunto de todas sus esferas y formas culturales. El gobierno, como quiera que esté configurado en cada momento, recoge y encauza expresivamente el modo en que la nación y el estado se sienten afectados por los acontecimientos históricos.

El estado y el gobierno gestionan las expresiones del sentimiento de sí que se denomina patriotismo, y que expresa toda la gama afectiva de la sensibilidad común, también las referencias a las últimas metas a las que el hombre puede aspirar, y las esperanzas respecto de ellas, con o sin referencia a los poderes divinos³⁹.

§ 10. UNIFICACIÓN ADMINISTRATIVA DEL CUIDAR. SOLIDARIDAD Y BIENESTAR

El patriotismo no es solamente una expresión (tal vez la principal) de la *eleutheria* griega y de la *pietas* romana, ambas tienen también como expresión la fraternidad, la solidaridad y, en cierto modo, la caridad, en el sentido de la *charis* griega, y la *caritas* romana, donación gratuita⁴⁰.

Atenea no es solo la hija piadosa, es también la que ayuda a Odiseo siempre, y especialmente en los momentos de abatimiento y de miseria. Es la que ejerce su poder sagrado junto a Deméter, Hera, Juno y Hestia y Vesta. Por eso el poder del estado

[39] Hernández-Pacheco, Marín, Suárez, MacIntyre, Habermas, y en general los autores mencionados, relacionan el nacionalismo y el patriotismo con la conciencia religiosa, y la decadencia del patriotismo con la secularización y la globalización.

[40] <http://etimologias.dechile.net/?gracias>

es también un poder que se ejerce en la forma de *cura*, en las múltiples formas del *curare*⁴¹.

Esta preocupación 'social' está presente en las formas embrionarias del estado en Babilonia, donde los primeros códigos establecen medidas para el auxilio de los desvalidos y menesterosos⁴², y en las primeras formas democráticas del estado, es decir, en Atenas, donde se establecen prescripciones sobre donaciones con cargo al tesoro público a los que no tienen nada⁴³.

En el tránsito de la época heroica a la época clásica, del estado feudal al estado democrático, lo que antiguamente otorgaban los dioses a los desvalidos y menesterosos de la patria, de la metrópolis, lo vuelven a otorgar ahora los hombres a través de la Asamblea y el Consejo. Como ocurre en el orden jurídico con el paso del *fas* al *ius* (MORN § 29), de nuevo tiene lugar un cambio de procedimiento, de manera que lo se recibía inmediatamente de los dioses, pasa a recibirse mediante acuerdo de los hombres, pero el origen del don sigue siendo divino. Deja de ser inmediatamente divino, pero lo es mediatamente, justo a través de las instituciones democráticas.

Lo que se recibe, cómo se recibe, quién lo otorga y cómo, es algo que la Asamblea acuerda y el Consejo ejecuta, pero es porque los griegos lo han aprendido a lo largo de siglos, recordando y escuchando los relatos de su historia de la boca de Homero, de Esquilo o de Píndaro.

Así aprendieron que Orestes había sido perdonado por Atenea y por la Asamblea de ancianos de su parricidio, y que las venganzas particulares se cancelaban dentro de un nuevo orden

[41] <http://etimologias.dechile.net/?cura>. En la Roma imperial, *cura* significa también cargo público del que tiene encomendado el cuidado de algo, y en la Iglesia se utiliza la misma palabra con el mismo significado. Con el tiempo, en la Iglesia el término pasa a designar a la persona que desempeña la función y no el cargo mismo. En sentido propio, *cura* es el que cuida una parroquia, o sea cura párroco, y no sacerdote en general.

[42] Lara Peinado, NN, *Los primeros códigos de la humanidad*, cfr. ROREM, §§ 46.1-46.3.

[43] Ellul, Jacques, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Madrid: Aguilar, 1970, pp. 101-105.

de justicia universal. Lo mismo lo aprendieron también, en otro sentido, de la angustia de Antígona al no poder dar sepultura a su hermano Polinice siguiendo los deberes religiosos de su tribu, porque Creonte en Tebas daba paso al nuevo orden universal de la *polis*.

A través de sus héroes, los griegos aprendieron la articulación correcta entre el orden familiar y el orden político-social, las formas familiares y las formas político-sociales de la justicia, de la caridad y del respeto a la libertad. Eso es lo que se denomina el *ethos* de un pueblo, su carácter, su modo de comportarse, de reaccionar ante los problemas y necesidades, y en eso queda prefigurado embrionariamente lo que al final de la época histórica llegaría a ser un estado de derecho y social de bienestar.

El sacrificio del padre y de la madre, del esposo y de la esposa, por los hijos y los demás familiares, el sacrificio y el esfuerzo de los administradores y funcionarios por sus conciudadanos, y el horror de todos ante las atrocidades relatadas, es lo que los habitantes de la ciudad aprenden de Orestes y Antígona, por una parte, y también de Edipo y Medea, por otra. *Ethos*, carácter, voluntad de comportamiento, costumbres, ejemplaridad, vida representada en el arte como motivo de emulación para todos los ciudadanos.

Todos esos cultos y esas obras de arte grecorromanos y egipcios, son recogidos y formulados de nuevo en el contexto del mensaje evangélico, y expresados en el cristianismo, en las advocaciones de la Virgen María y de los santos, en los misterios cristianos, por una parte, y son asumidos también en los estados de la época histórica, por otra parte, donde se les dota de una dimensión administrativa, burocrática, eficaz e igualitaria.

La culminación de ese proceso es la declaración universal de los derechos humanos y la formación de un estado de bienestar con aspiraciones globales, en la época de la globalización, la burocracia, la secularización y la vuelta al respeto por el origen, como se verá en el volumen V.

§ 11. UNIFICACIÓN ADMINISTRATIVA DEL SABER. CONCORDIA Y ORTODOXIA

Lo que la comunidad es y sabe de sí, lo que le han contado de su origen y de su historia es la clave de su identidad, del cuidado de sí y de la educación de los ciudadanos. Se trata de un ser y de un saber que, dada su complejidad, requiere sistemas extrasomáticos para almacenar información, comentarla y transmitirla, o sea, escritura.

A partir de la formación del estado en las sociedades complejas de la Edad de los metales, el saber de sí y el actuar conforme a lo que se es mediante acuerdos de la comunidad, o sea, la gestión de los estados democráticos griegos, de las *polis*, requiere un volumen de información que se maneja mediante documentos escritos, y un ejercicio de la reflexión que se lleva a cabo en solitario, o en diálogo de pequeños grupos, como había ocurrido con la astronomía en la edad de los metales.

El saber de sí se expresa en la definición de sí, la «profesión de identidad» que está contenida de un modo más o menos explícito en los actos de patriotismo y en los actos de solidaridad y respeto, es decir, en las costumbres. Alejandro tenía dudas sobre si era posible gobernar a los asiáticos como a los griegos y educarlos de manera similar, porque tenían costumbres bárbaras. Por ejemplo, porque copulaban en público, como los perros, porque cada uno podía tomar a la mujer de otro o porque no enterraban a sus muertos y los dejaban para «pasto de los buitres». Porque no habían vivido las historias de unos héroes como Orestes, Antígona, Jasón o Medea⁴⁴.

El estado democrático, de la misma manera que potencia el patriotismo y la solidaridad sin merma de su fundamento divino, que en la Antigüedad empieza a considerarse trascendente, potencia la comprensión intelectual y la expresión conceptual de

[44] El contraste entre las costumbres griegas y las asiáticas puede verse en Heródoto, *Historia*, Madrid, Gredos, 5 vols. 1995-97.

sí, es decir, potencia la actividad de un logos cada vez más autónomo y diferenciado, y el descubrimiento del artífice y gestor de ese logos, a saber, el *Nous*, el intelecto o el espíritu. Este es el fin del camino por el que desde milenios atrás han conducido a los hombres sus sacerdotes y escribas, sus aedos y sabios.

El estado democrático favorece y potencia la autonomía del logos, que ya se ha desarrollado en la astronomía, el derecho y la economía de la Edad de los metales, y permite que el intelecto retroceda desde ese producto suyo, a su actividad productora y su producción, hacia sí mismo, hacia su centro, hacia el fondo y fundamento de sí en tanto que espíritu.

Al hacerlo abre dos caminos. Uno es vivenciar lo que encuentra, vivenciar el fundamento de sí, que es lo que hacen Lao Tse, Zaratustra y Pitágoras, y otro es nombrarlo, poner nombre a las partes del espíritu y de su fundamento, y a las etapas del camino por el que se llega a él, que es lo que hacen Platón, Filón y Plotino. Así se abre el camino de la religión interior, del culto interior, de la mística, del diálogo con lo divino, por una parte, y el camino de la reflexión intelectual, del mundo ideal, de la filosofía y de la ciencia, por otra.

En la Antigüedad el intelecto queda netamente diferenciado de la imaginación y del corazón, y empieza a operar autónomamente. Así puede realizar la «profesión de identidad» en la Asamblea, declarar la «confesionalidad» del estado y definir la ortodoxia.

Esta «profesión de identidad», ésta «confesionalidad», y esta autonomización del logos y del *Nous*, hacen posible una nueva exploración del hombre y del cosmos, de la relación de uno y otro, y de la relación de ambos con un fundamento trascendente al que ahora empieza a llamársele Zeus, Dios, y también el ser.

El estado confesional, el que define su identidad mediante acuerdos y palabras, se gesta en el estado democrático, y lo hace posible la autonomización del logos y su ejercicio plural. Así es como se establece también la ortodoxia, que es el modo que la comunidad tiene de afirmarse a sí misma, defenderse de la

descomposición y mantener abiertas las vías de su desarrollo, marginando las posiciones extremistas para que no impidan el despliegue histórico social.

4. DIFERENCIACIÓN DE LAS ESFERAS PÚBLICA Y PRIVADA DE LA VIDA

§ 12. LA DIFERENCIACIÓN OCCIDENTAL DE PATHOS, ETHOS Y LOGOS

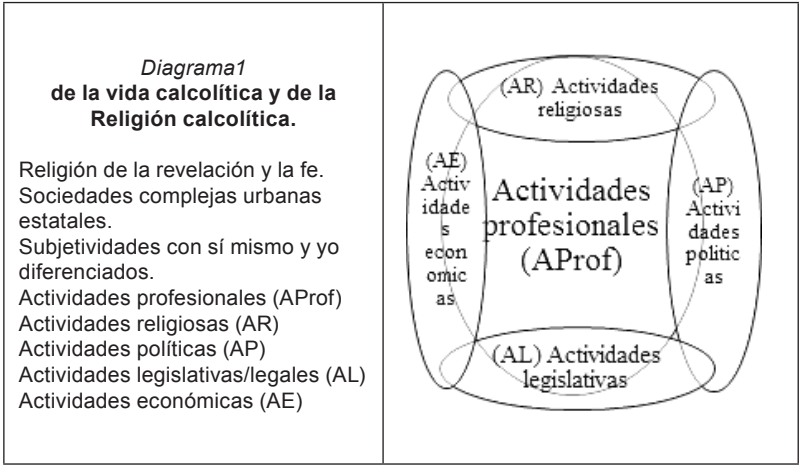
LA subjetividad humana, de un modo especialmente intenso en occidente y en la época histórica, se dilata y diferencia sus funciones y actividades, en el orden de las esferas primarias de la cultura, y particularmente en el de las secundarias, en el de la técnica, el arte, la ciencia, y la filosofía.

En ambos géneros de esferas se consolida el sentimiento de sí y el modo de ser afectada la comunidad y la persona singular, el *pathos*, el modo de ser y de comportarse, el *ethos*, y el modo de discurrir y de afirmarse reflexiva y cognoscitivamente, el *logos*. El modo en que la subjetividad, colectiva y personal, se diferencia al alcanzar la madurez y plenitud de la esencia se expresa en el modo en que quedan configurados su corazón, su voluntad y su inteligencia.

Esta diferenciación, dilatación y configuración de la subjetividad personal y colectiva, según las esferas de la cultura, da lugar a una diferente configuración de la subjetividad según los estilos operativos de la psique, que no es la misma para las personas dedicadas a actividades profesionales y laborales diferentes, manuales o intelectuales, de gestión con personas, números o datos, creativas o rutinarias, etc.

La vida calcolítica, representada mediante círculos y elipses regulares (ROREM § 2) en el diagrama de Venn 1, recoge un

número pequeño de actividades profesionales y grupos sociales que las realizan.



En las sociedades estatales democráticas, representada en el diagrama de Venn 2, la vida cotidiana, la vida en el área AProf, se determina desde la Ortodoxia (AR+AP+AL+AE) y desde la autonomía de los grupos y los individuos. En la Antigüedad, los grupos y las personas tienen un sí mismo y un yo diferenciados, y además tienen autonomía.

Diagrama 2
de la vida y de la religión en la
Antigüedad.

Religión del culto interior.
Estados democráticos antiguos.
Grupos y personas con sí mismo y
yo diferenciados y autónomas.
Actividades profesionales (AProf)
La vida en el área AProf se de-
termina desde la Ortodoxia
(AR+AP+AL+AE) y desde la auto-
nomía grupal/personal.
Actividades religiosas (AR)
Actividades políticas (AP)
Actividades legislativas/legales (AL)
Actividades económicas (AE)



En la sociedad democrática antigua, para cada grupo e incluso para cada persona singular, las áreas de los círculos y las elipses dejan de ser regulares y aparecen todas como secantes en grados enormemente diverso, según que el conjunto de las actividades vitales tenga más proporción de un género de actividades o de otro, o sea, según cuál sea la forma de vida de cada grupo y de cada individuo.

En la Antigüedad, en la *polis*, la esencia humana alcanza la plenitud de su medida con su mayoría de edad, la plenitud de su libertad y de su autonomía operativa. Pero en la medida en que la *polis* se amplía y ofrece más posibilidades operativas, y a medida que la autonomía personal se ejerce creativamente en direcciones muy diferentes, esa homogeneidad de la mayoría de edad, da lugar a una pluralidad indefinida de estilos grupales y personales de formas de vida.

Estas formas de vida se agrupan en la Antigüedad, el Medievo y la Modernidad en unas pocas categorías de las sociedades feudales medievales, y de las estamentales modernas con su sistema laboral de gremios. Pero después de las 5 revoluciones industriales acontecidas entre los siglos XVIII a XXI, la sociedad

de clases de los siglos XIX y XX se disuelve en las sociedades postindustriales, de la información y la comunicación. En ellas las pocas docenas de formas de vida anteriores se multiplican en las numerosas, novedosas y a veces imprevisibles formas de vida del mundo globalizado.

A partir de la Edad de los metales están diferenciados el yo y el sí mismo, se pasa del estado de naturaleza al estado civil, como decían los ilustrados, y se alcanza el mínimo grado de libertad que permite cumplir y transgredir leyes, defraudar al fisco, ser hipócrita y ser auténtico.

A partir de la Antigüedad están diferenciados plenamente el corazón, la voluntad, el intelecto racional y el intelecto espiritual, y lo están social, cultural e individualmente a la vez, que es la única manera posible de estar diferenciados. Esta diferencia entre el modo de vivir institucionalmente el contenido de las esferas de la cultura y el modo de vivirlo familiar y personalmente, es la diferencia entre lo público y lo privado, entre la sociedad civil y la familia, que se produce en el neolítico (MORN § 10).

La conciencia del yo y del sí mismo individuales se constituye como tal en virtud de la diferenciación del logos, del Nous, y como una cierta autonomización. Eso permite a la conciencia individual constituirse como soberana, e incluso a creerse absoluta, en el seno de la comunidad que la constituye y la sostiene. Y así nacen las grandes tareas, protagonizadas por pequeñas escuelas, e incluso por una sola persona, de la ciencia, la filosofía, el arte y la mística, en tanto que formas de vida personales, como se verá en el capítulo siguiente.

El yo, que en la Edad de los metales se ha diferenciado del sí mismo (ROREM § 68), en la Antigüedad se puede poner donde el sí mismo siente su ser, en la dimensión de *pathos* del sí mismo, donde el sí mismo toma sus decisiones y se compromete, en la dimensión del *ethos*, y donde el sí mismo sabe de sí y del mundo, en la dimensión del *logos*, y desde cada una de ellas puede referirse a las esferas de la cultura. El yo puede ponerse en esos lugares del sí mismo y del psiquismo alternativamente o también

sucesivamente, pero no simultáneamente. El hombre puede vivir con todo su corazón, con toda su alma y toda su mente la religión, la política, la justicia y la economía, sucesivamente o alternativamente, pero no simultáneamente y permanentemente.

Si el yo se ubica de modo pleno y completo en el centro del sí mismo, busca ahí su fundamento trascendente y lo encuentra, entonces nace la religión del culto interior.

Si el yo se ubica de modo pleno y completo en el centro del sí mismo, y busca su proyección social e histórica, entonces nacen la política, el arte o la ciencia como profesión y vocación, casi como religión. Ahí nace la autonomía de la interioridad individual, ahí el sí mismo y el yo se generan y regeneran cada vez en mayor medida durante la época histórica en occidente.

La religión del culto interior, la mística, quizá primero nace en oriente y luego en occidente. Quizá primero la inician Lao Tse y Buda, y luego Zoroastro, Hermes, Orfeo y Pitágoras. Ya se verá. En todo caso la religión del culto interior es una religión de la persona, aunque haya escuelas, y no de las instituciones.

A partir de la Antigüedad y durante el periodo histórico, las instituciones religiosas, especialmente las iglesias de la cristianidad, recogen lo que la humanidad europea ha producido en las formas del culto desde el paleolítico, lo que ha producido en las formas de la moral desde el neolítico, lo que ha producido en formas de revelación desde la edad de los metales, y lo que ha producido en las formas de la oración.

Recoge todas esas tradiciones, las reúne en un conjunto de prácticas y saberes institucionales, y las transmite, según el modo propio de las personas jurídicas, para uso y provecho de las personas físicas.

Solamente una persona jurídica, una institución, puede acumular una tradición tan extensa y variada y transmitirla. Y solamente una persona física puede asumir esas tradiciones en su intimidad y aportar vida desde su intimidad a las instituciones.

Así sucede en la religión institucionalizada de la época histórica, en la historia de la cristiandad. Las sucesivas síntesis

objetivas de la institución se establecen como contenido de la vida y la vivencia de las personas físicas, como síntesis subjetivas de las personas singulares durante la modernidad, hasta que ambas síntesis, la objetiva y la subjetiva, saltan al fin de la modernidad como crisis, como conjunción no sostenible de elementos.

Entonces el sí mismo sustancial de la institución (de la Iglesia) y el de las personas singulares, y la conciencia subjetiva de la institución y de las personas singulares, se repliegan sobre el sentimiento de sí, y quedan recogidos en su *pathos*, desconcertados en cuanto a su actuación presente y futura, sin encontrar claves en su *ethos*, y buscando y rebuscando con la mente abierta para descubrir lo que ha pasado, en una apelación al *logos*. Ese es el tema del volumen V, como se ha dicho.

§ 13. GESTIÓN ESTATAL DE LA VIDA COTIDIANA. ORDEN PÚBLICO Y BUENAS COSTUMBRES

El estado democrático que se genera en la Antigüedad y se despliega durante toda la época histórica, prefigura y desarrolla una libertad, un orden civil de la libertad, que tarda casi veinticinco siglos en realizarse de un modo planetario. El estado de derecho y de libertades, en su proyecto de realización plena de lo humano, tiende a abarcarlo todo y regularlo todo, y a no dejar nada fuera de sí, a abolir incluso cualquier forma de exterioridad⁴⁵.

En ese proceso se pone de manifiesto más claramente la naturaleza de lo humano social y de lo humano personal, la esencia social y personal del hombre, física, psíquica y espiritual.

La ortodoxia es la regulación de la vida personal desde el estado y desde la conciencia pública en lo que se refiere al pensamiento, a lo que se piensa y se dice, al *logos*, pero la regulación estatal abarca más aspectos. Se refiere también a lo que se

[45] Esta perspectiva se expone con detenimiento en Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

hace. A lo que se quiere y se decide, al orden del *ethos*. Hay también una orto-praxis que vela por las acciones y en general las costumbres.

Solamente si el estado vela por la ortodoxia y las acciones y costumbres hay realmente una sociedad que se controla a sí misma, un tránsito del estado de naturaleza al estado de civilización, y solamente hay autocontrol si hay orden, orden público.

El estado democrático genera y establece un orden, *el orden establecido*, que asume el sistema social paleolítico, en el que cada individuo de la tribu tiene establecida su identidad para las diferentes etapas de la existencia (CORP § 22). El conocimiento y la aprobación de ese orden objetivo configura subjetivamente las mentes de los miembros de la comunidad, sean ciudadanos o esclavos, y las amplía añadiendo al sentido común de las tribus paleolíticas una dimensión nueva, que es el conjunto de certezas que constituyen las claves de la interpretación pública de la realidad y de la opinión pública.

Este conjunto de certezas añadidas al sentido común primitivo, es el que ejerce lo que la sociología denomina el «control social», y que tiene un valor regulativo de la conducta y la conciencia moral tan amplio e intenso como puede ser el de la religión y el derecho.

Los acuerdos de la Asamblea y del Consejo sobre las acciones, las costumbres y las ideas de los ciudadanos, tienen una primera incidencia sobre la sociedad que viene dada por las medidas de la administración pública (por las medidas de derecho administrativo), una segunda incidencia que consiste en la formación y evolución de la opinión pública, y una tercera y más remota incidencia, que es la sedimentación y consolidación de las claves para la interpretación pública de la realidad⁴⁶.

[46] Se ha estudiado este tema en *Historia cultural del humanismo*, cit., en relación con las obras de Mannheim, K., *Ideología y utopía: una introducción a la sociología del conocimiento*, México: FCE, 1987 y de Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981.

Estas regiones psicosociológicas de la vida de las comunidades humanas complejas son el territorio en los que se acoge o se rechaza la vida religiosa, y los lugares destinatarios de la vida religiosa institucional y personal. Al mismo tiempo, son el territorio en que se acoge y se rechaza la vida política y los lugares destinatarios de la vida política institucional y personal. Finalmente, y al mismo tiempo también, son el territorio donde muestran y hacen valer la iglesia y el estado su legítima articulación como fundamento de la sociedad humana.

El control social y el mantenimiento del orden establecido, de las buenas costumbres, suelen ser la señal más clara y convincente de que el poder ejercido desde las instituciones es legítimo y aceptado. Correlativamente, la ruptura de las buenas costumbres, o sea, los escándalos, de pensamiento, palabra, obra u omisión, son inmediatamente una contestación o al menos un desafío al poder establecido.

Los hechos antes mencionados de la muerte de Sócrates, de Séneca, de Jesús o de Pablo, las prohibiciones de los cultos dionisiacos y las persecuciones de los cristianos, se producen porque las víctimas significan un desafío, una contestación, o ambas cosas, al orden y al poder establecido, sea del estado griego, del imperio romano o de la autoridad religiosa hebrea.

Estas personas y estos grupos suponen un desafío, no solamente por el contenido de sus propuestas, sino, antes que eso, porque sus actividades se realizan al margen del poder estatal, o lo que es lo mismo, al margen de la autoconciencia de la comunidad, responsable del desarrollo de ella.

La articulación entre la autoconciencia de la comunidad y la autoconciencia de los grupos y de las personas singulares, es la difícil tarea que determina el desarrollo de la religión en la época histórica en occidente, la historia de la cristiandad.

De hecho, y en líneas generales, se puede decir que los concilios ecuménicos de la antigüedad tienen como tarea la definición de la ortodoxia dogmática, y los de la época histórica, desde la caída de Roma en adelante, el ajuste de la orto-praxis política,

de la relación entre iglesia y estado, entre instituciones religiosas y sociedad civil.

5. ESFERAS DE LA CULTURA Y CONFIGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

§ 14. ONTOLOGÍAS Y PSICOLOGÍAS DE LA RELIGIÓN, EL ARTE Y LA FILOSOFÍA

UNA vez diferenciadas plenamente las esferas de la cultura y configurada en toda su amplitud la subjetividad con la diferenciación entre *Pathos*, *Ethos* y *Logos*, los grupos y las personas singulares pueden dedicarse a todas y cada una de las actividades sociales y profesionales con todo su corazón, con todas sus fuerzas y con toda su mente. En algunas actividades, el protagonismo suele ser ejercido más bien por el corazón, como las maternas, con las fuerzas corporales como las deportivas, laborales, etc., o con la mente como las científicas. En otras no está tan claro el protagonismo de ninguna de las tres instancias. Es el tema de las formas de vida que se estudia más adelante.

Por lo que se refiere a la religión, puede ser y es vivida por los grupos y personas, con todo su corazón, con todas sus fuerzas y con toda su mente, con más protagonismo de una u otra instancia, o con escaso protagonismo de todas y escasa intensidad. También es el tema de las formas de vida personales y de las institucionales, y también de las diferencias psicológicas y culturales.

Por su parte, el corazón, la actividad voluntaria-imaginativa y el intelecto, tienen como actividad fundamental y fin último la afirmación de la vida, la afirmación del fundamento del ser y del vivir de la comunidad humana y del hombre singular. Esa afirmación es lo que se viene definiendo como actividad religiosa, pero el modo de desplegar su actividad y de realizar su cometido

esas instancias, es diferente y dan lugar a productos culturales que no reciben el nombre de religión.

Como esas actividades comprenden desde distintos puntos de vista la totalidad de lo real, Hegel las denominó formas del espíritu absoluto y las designó con los términos de religión, arte y filosofía. La correspondencia se puede representar según el siguiente esquema.

Capacidades subjetivas Facultades	Práctica subjetiva/ Emoción y Hábito	Práctica cultural (expresión objetiva) Institución	Realidad ontológica Sentidos del ser Trascendentales
Corazón, sentimientos	<i>Pietas-Pathos</i>	Religión	Padre/Dios
Voluntad imaginativa/ creativa	<i>Eros-Ethos</i>	Técnica-Arte	Vida/Bien/ Belleza
Intelecto, razón	<i>Philein-Logos</i>	Filosofía	Ser/Verdad

Como se ha dicho, pero hay que insistir para tener suficiente claridad, el corazón, la voluntad imaginativa/creativa y el intelecto, no tienen por qué desplegar sus actividades, todas, siempre y solamente, como afirmación del fundamento del ser y de la existencia. De hecho, eso es lo que no pueden, en el sentido de que ninguna persona singular lo soportaría, y por eso dicha tarea, en la medida en que es suficientemente importante para la vida de la comunidad, queda confiada a instituciones.

El corazón, la voluntad imaginativa/creativa y el intelecto, de hecho, despliegan sus actividades como afirmación de multitud de cosas no fundamentales, aunque sí importantes para la vida de la comunidad, y si lo son en grado suficiente, generan también instituciones.

La diferenciación de las instancias operativas de la subjetividad, en todas las cuales se pone el yo con intensidad máxima, son puntos de vista desde los cuales los sentidos o aspectos de lo real, la ontología que resulta, es diferente, según se muestra en el esquema anterior.

El corazón se refiere al principio fundante como padre y como Dios, en términos de veneración y adoración, de *pietas*, y esa referencia es la religión como actividad diferenciada e institucionalizada en las sociedades estatales complejas, pues antes la religión no tiene esta complejidad.

La voluntad imaginativa/creativa se refiere al principio fundante como vida, bondad y belleza, en términos de amor y de afán de crear, de *eros*, y esa referencia da lugar al arte, también como actividad diferenciada, cualquiera que sea su destino en las formas institucionales de la sociedad.

El intelecto o razón, se refiere al principio fundante como ser y verdad, en términos de deseo de saber, de conocer, de entender, de *filo-sophia*, y el resultado de esa referencia es la filosofía y la ciencia, con sus formas institucionales en la sociedad.

Cuando empieza la época histórica en la Antigüedad, la subjetividad ha desplegado sus capacidades hasta la forma de la madurez, y la realidad, en concordancia con esa subjetividad desplegada y madura, se muestra en las formas trascendentales del ser, que según la doctrina filosófica tradicional se convierten entre sí.

A lo mejor hay más enfoques sensitivos que los cinco sentidos en correlación con determinadas ondas de las diversas fuerzas del cosmos. A lo mejor hay más formas de la sensibilidad interior que el espacio y el tiempo, si es que son reales, y más maneras de formalizarlos. A lo mejor hay más emociones y valoraciones básicas de afirmación y negación del ser en absoluto (amor de lo bueno/odio de lo malo) y del ser en el tiempo (deseo y temor/tristeza y alegría). Con toda seguridad, hay muchas maneras de clasificar los tipos de entes reales, muchos sistemas categoriales. A lo mejor hay otras maneras de interpretar los trascendentales del

ser y de configurar la subjetividad trascendental. Pero las señaladas son las que han aparecido en la cultura occidental, y las que se describen según quedan configuradas en ella.

El yo y el sí mismo indiferenciados están operativos en la sensibilidad de la psique paleolítica, empiezan a diferenciarse en el despliegue de la imaginación en la psique neolítica, se desglosan por completo con la diferenciación de la imaginación y el intelecto de la psique calcolítica, y finalmente el sí mismo espiritual viene dado para sí y entra en sí en la psique de la Antigüedad.

Hay una unidad de todos esos factores diferenciados, a la que Proclo llama «el uno en mí»⁴⁷, que es real, y a la que quizá el yo autoconsciente tiene acceso en la experiencia interior de uno mismo, que tal vez forma parte de la experiencia mística.

Hay una ontología de la religión, una realidad de las entidades sagradas, que aparece en correspondencia con una psicología de la religión, con el modo de referirse la subjetividad singular a ella. Y lo mismo ocurre en el arte y en la filosofía.

Los actos individuales generan hábitos en el sujeto individual, y costumbres e instituciones en la comunidad. Y así surgen y se consolidan los hábitos del corazón, de la voluntad imaginativa-creativa, y del intelecto y la razón, en cada individuo y en cada comunidad, y muchos más tipos de hábitos⁴⁸.

El yo autoconsciente puede volver a ponerse alternativamente y sucesivamente en esos hábitos, puede volver a vivir esas costumbres, o, dicho en términos psicoanalíticos, lo que fue consciente una vez puede volver a serlo más veces. Pero el yo no puede ponerse a la vez simultáneamente en todas esas posiciones

Mientras más veces se ponga en una posición más se refuerza ese punto de vista a cerca de la realidad a la que se refiera. Hay una especie de fenomenología trascendental de las posiciones subjetivas trascendentales desde la que se enfocan las realidades

[47] Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999.

[48] Cfr. Bellah, R., *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989; Marín, H., *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-Textos, 2010.

tematizadas en cada caso, y correlativamente hay una especie de «géneros literarios» que se corresponden con esos enfoques. Anteriormente se les ha llamado «lenguajes» y se les ha puesto en correlación con épocas y facultades de la psique (ROREM § 51). A fin de cuenta, los géneros literarios son las diferentes formas expresivas correspondientes a las posiciones en que se ubica el yo en su discurso sobre la realidad.

La vida y la esencia pueden estar dadas y pueden desplegarse existencialmente en clave de *pathos* y de *ethos*, por una parte, y por otra, pueden decirse y desplegar en clave de *logos*. Pero los géneros literarios no coinciden del todo en la forma ni en los contenidos.

El contenido de una relación empática intersubjetiva y de un diálogo intersubjetivo con el fundamento de la vida y de la existencia, que se da en la vida religiosa del culto y la plegaria, no coincide del todo con ese mismo contenido cuando se da en el relato del libro sagrado, ni tampoco en el relato oral dirigido a unos oyentes. Ni tampoco es el mismo que el que se da en la reflexión intelectual.

La relación de reconocimiento y afirmación mutua del hombre y Dios, es diferente cuando tiene lugar en clave dramática dialógica, cuando tiene lugar en clave épica narrativa y cuando tiene lugar en clave reflexiva monológica. Dicho de otra manera, dentro de la tradición cristiana, aunque tengan el mismo contenido, hay diferencias entre el «Padrenuestro» y el sacrificio eucarístico, por una parte, el «símbolo de los apóstoles» o «credo», por otra, y la más elemental suma teológica, por otra.

La aclaración de estos extremos es lo que falta para dejar completo el escenario, la escenografía y la coreografía, sobre los que se despliega la religión antigua en general y la cristiandad en particular.

§ 15. RELIGIÓN, ARTE Y FILOSOFÍA. HÁBITOS DEL CORAZÓN, DE LA VIDA Y DE LA MENTE

Si alguien tiene la experiencia de haber convivido durante años con un hombre excepcional, como le ocurre a Sancho con Don Quijote, ha tratado con él, le ha cuidado y le ha asistido, incluso en su muerte, y le ha aconsejado, consolado, reprendido, etc., entonces ha compartido su vida e incluso la ha protagonizado con él.

Si uno lee *el Quijote*, o se lo cuentan, entonces siente y comprende la vida de don Quijote y la de Sancho, empatiza con los dos por igual, o quizá con uno más que con otro, y puede sentir que el que cuenta la historia, el argelino Berengeli o el castellano Miguel de Cervantes, es duro, injusto o piadoso con las personas cuya historia relata.

Si uno lee las *Meditaciones sobre el quijote* de Ortega o la *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno, reflexiona sobre el Quijote, lo piensa, lo interpreta, lo comprende, pero empatiza menos con él, no comparte su vida, no la vive.

Con la vida de Jesús, los relatos de ella y las reflexiones sobre su vida y su relación con el Padre ocurre lo mismo. Si una persona ha convivido con él, ha compartido su vida, y le ha asistido en muchos momentos, incluso en la muerte, entonces puede decirse que de algún modo también ha protagonizado su vida, como la protagonizan los compañeros, familiares, amigos y subalternos de los héroes,

Si una o varias personas que han compartido su vida la cuentan, el lector o el oyente pueden sentir que el narrador es más o menos distante o más o menos afectuoso con el protagonista de la historia.

Si uno escribe o lee un tratado de cristología entonces puede comprender la vida y la personalidad de Jesús y puede comprender y creer que es Dios. En este último caso, es posible concatenar episodios, acontecimientos, razonamientos y deducciones de tal manera que se llegue a considerar que la proposición 'Jesús es

Dios', es verdadera, o que también lo es la proposición 'el Padre y el Hijo son el mismo Dios'.

Pues bien, las diferencias de géneros literarios, al mostrar lo mismo de diversas maneras, llevan consigo un tipo de diferencia en la comunicación y en lo comunicado, cuyo resultado es que: 1) en el culto y la plegaria religiosas el hombre está relacionándose directamente con Dios (o con el poder sagrado de que se trate), 2) en los relatos sagrados el hombre está relacionándose con otro hombre que da testimonio (*martyrion* en griego) de los acontecimientos sagrados, y 3) en la formulación teológica el hombre está relacionándose con ideas objetivas y reflexionando sobre ellas para comprobar su verdad.

Estas tres formas de comunicación características de la vida religiosa se pueden esquematizar en el siguiente cuadro.

Género literario	A.- Religión/ forma dramática	B.- Arte/ forma épica, narrativa	C.- Filosofía/ Forma reflexiva
Elemento comunicado	<i>Verbum cordis</i> Gesto, vida, ser	<i>Verbum vitae</i> Vivencias, literatura	<i>Verbum mentis</i> Concepto
Tipo de comunicación	Vida compartida Intercambio de intimidad	Recuerdos compartidos Transmisión de experiencia	Expresión objetiva
	«Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños», Mat 11,25.	«Jesús le dijo: ¿Tanto tiempo he estado con vosotros, y todavía no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre?» Juan 14.9	«El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas» IV Conc, Letran, DZ

En los tres casos anteriores, el hombre se relaciona con Dios de modos diferentes, lo cual significa que la subjetividad humana, con sus capacidades desarrolladas y maduras, participa en la relación con una parte diferente de la persona, de lo cual resulta una implicación diferente y un modo diferente de vivir la religión en cada caso.

El factor subjetivo con el que el hombre vive la relación con Dios en cada caso, se puede representar en el siguiente esquema

Género literario	A.- Religión/ forma dramática	B.- Arte/ forma épica, narrativa	C.- Filosofía/ Forma reflexiva
Elemento comunicado	<i>Verbum cordis</i> Gesto, vida, ser	<i>Verbum vitae</i> Vivencias, literatura	<i>Verbum mentis</i> Concepto
Tipo de comunicación	Vida compartida Intercambio de intimidad	Recuerdos compartidos Transmisión de experiencia	Expresión objetiva
Dimensión de la subjetividad que entra en juego	Espíritu Fondo del alma Sí mismo Ser radical Persona	Memoria valorativa Conciencia vital Yo empírico Vida subjetiva Biografía Persona	Mente imaginativa Conciencia intelectual Yo trascendental

A partir de la antigüedad, una de las maneras posibles de vivir la relación con Dios es la reunión del yo y el sí mismo en el fundamento del sí mismo, que es en lo que consiste la unión mística, y esta estructura de la subjetividad que hace posible la mística, es también la que hace posible todas las formas, sencillas y complejas, apacibles y conflictivas, de vivir la religión personal,

social y nacionalmente, que aparecen en la época histórica hasta el fin de la modernidad⁴⁹.

No es lo mismo vivir la religión con el corazón, con la voluntad imaginativa o con el intelecto. No es lo mismo vivirla integrándose en las prácticas institucionales públicas de un modo personal, con la unidad del yo y el sí mismo, que hacerlo de un modo rutinario, sin esa unidad de los dos factores. Tampoco es lo mismo vivirla en la comunidad, que vivirla de un modo privado en el desierto o en el monasterio.

La síntesis moderna de culto, moral, dogma y plegaria la propone la cristiandad para la comunidad y para los individuos desde la Antigüedad, pero la forma en que esa síntesis queda realizada en cada periodo histórico ha ido variando.

Lo más característico de la religión en la época histórica, del cristianismo europeo, es la unión y simultaneidad de todas esas dimensiones en formas institucionales cambiantes, y, junto a eso, el nacimiento y proliferación de las formas de la mística, lo cual acontece en cierto paralelismo con el nacimiento y desarrollo de la mística en las religiones del lejano y del medio oriente.

Eso es lo que se va a estudiar en los siguientes capítulos.

[49] Hasta el siglo XX no se cuenta con una fenomenología y una ontología de la subjetividad suficientemente diferenciada y elaborada, que es muy necesaria para estudiar los fenómenos religiosos. Esa tarea se debe a los discípulos de Husserl, entre los que destacan Scheler y Edith Stein. Cfr. Gutiérrez Aguilar, A, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.

CAPÍTULO 2: FORMAS DE VIDA EN EL MUNDO CIVIL Y RELIGIOSO DE LA ANTIGÜEDAD

1. FORMAS DE VIDA. EL INDIVIDUO EN LA ÉPOCA HISTÓRICA - § 16. El «sí mismo» y el «yo». Historia, biografía y «formas de vida» - § 16.1. Las «formas de vida» según Kierkegaard, Spranger y Wittgenstein - § 16.2. La vida en la época histórica. La noción de «vida normal» - § 17. La vida religiosa. Culto, moral y revelación oficiales y oración personal — 2. CATEGORÍAS HISTÓRICAS Y ESQUEMAS TRASCENDENTES DE LA RELIGIÓN - § 18. Categorías históricas y esquemas trascendentes de la religión - § 19. Legitimidad y esencia de las religiones positivas. Sacerdote, rey y mesías - § 19.1. Filiación, creación, sacrificio y comunión. Las figuras mesiánicas - § 19.2. Ortodoxia y burocracia. «Y el logos se hizo aparato» — 3. ARTICULACIÓN DE LAS COMUNIDADES CIVILES Y RELIGIOSAS. FORMAS DEL MESIANISMO - § 20. Concepciones milagrosas y virginales. El reino del mesías - § 21. Comunidad y censo en la Iglesia y en el estado. Pecado de David y Salomón - § 22. El «Libro de la vida», el orden metafísico y el registro civil — 4. EMERGENCIA DE LA SUBJETIVIDAD EN LAS COMUNIDADES ESTATALES Y RELIGIOSAS - § 23. El derecho de la subjetividad. De Edipo a Orestes - § 24. La responsabilidad personal. Ezequiel - § 25. Determinación civil y religiosa de la identidad personal — 5. EL CRISTIANISMO, LA CRISTIANDAD Y LOS ESTADOS NACIONALES EN OCCIDENTE - § 26. Corrientes religiosas de la Antigüedad - § 27. El cristianismo en Roma, Hispania y Europa. Teodosio e Isidoro de Sevilla - § 28. Objetividad, realidad y ateísmo. Hipócritas y fanáticos

1. FORMAS DE VIDA. EL INDIVIDUO EN LA ÉPOCA HISTÓRICA

§ 16. EL «SÍ MISMO» Y EL «YO». HISTORIA, BIOGRAFÍA Y «FORMAS DE VIDA»

SE ha dicho en el § 12, que el yo, que en la Edad de los metales se ha diferenciado del sí mismo (ROREM § 68), en la Antigüedad se puede ubicar en diferentes posiciones de la subjetividad, puede enfocar el mundo y atender a él de muchas maneras.

El sí mismo es el fondo de la subjetividad, donde ella se siente a sí misma y se encuentra con sus *impulsos y dinamismos espontáneos* (la *voluntas ut natura*, en terminología tomista). Ahí está dada para sí como *pathos*, como sentimiento de sí y como espontaneidad.

El *yo* es la dimensión y el momento de la subjetividad en que ella se asume y decide sobre su vida, *es el libre albedrío, la atención, la voluntad consciente*, que puede elegir una profesión u otra, entregarse a un vicio o a otro, estar atenta a lo que pasa o no estarlo. El *yo* es la atención consciente y libre. La atención se puede controlar y poner en donde se quiera, y en este sentido se puede considerar como perteneciente al *yó* consciente de sí.

Por último *la conciencia* es la subjetividad en tanto que conoce y sabe de sí, en tanto que sabe las decisiones que toma, y en tanto que sabe del mundo. La conciencia es *la subjetividad en tanto que conocimiento y saber*, en tanto que *logos*.

El *yó*, la atención, se puede poner y referir al lugar o al asunto en el que la subjetividad *siente* su ser, se siente a sí misma o siente su sí mismo, en el lugar y el momento del *pathos* de la subjetividad. Se puede poner en su propia toma de decisiones, en sus actos de comprometerse, y arrastrar al sí mismo ahí, a la dimensión del *ethos* de la subjetividad. Por último el *yó* puede ponerse y puede poner al sí mismo en la actividad donde ambos saben de sí y del mundo, en la dimensión del *logos*, del conocer.

El yo es la subjetividad en tanto que actividad consciente de sí y libre, la dimensión y el momento de la subjetividad en que ella es actuante según su elección y decisión, y donde está dada para sí misma como atención, como riesgo, como libre albedrío, como responsable de sí, como *ethos*.

La subjetividad puede actuar desde el sí mismo, desde el *yó* o desde la conciencia, y referirse a las diferentes esferas de la cultura según una de esas modalidades, o según las tres a la vez. En el lenguaje moral calcolítico, se usa ya la expresión «con todo el corazón, con toda el alma (o con todas las fuerzas) y con toda la mente», para indicar una forma completa y profunda de hacer

algo, y así consta en el *Deuteronomio*. «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón (*lebab*, corazón, corazones, voluntad, hombre interior, mente), con toda tu alma (*nefesch*, alma, vida, alimento) y con todas tus fuerzas (*khózek*, poder, fuerza, potencia)» (*Deuteronomio*, 6,5)¹. La misma expresión se mantiene y se encuentra en el lenguaje amoroso del siglo XX².

Generalmente se usa la expresión alma, vida y corazón, para indicar que uno se entrega a alguna actividad de un modo muy pleno, comprometiendo la totalidad de su subjetividad a todos sus niveles. Cuando eso ocurre se dice que una persona está profundamente dedicada a eso. Por ejemplo, una madre a sus hijos, un artista a su obra, un médico a sus enfermos, etc.

Si en el otro extremo hay una falta de compromiso completo por parte de la persona a aquello a lo que se dedica, se dice de ella que no se toma en serio lo que hace, que no se toma en serio su vida, o que no es una verdadera madre, un verdadero médico, etc.

A partir de la Antigüedad, las funciones políticas, familiares, profesionales, etc., se constituyen también como «formas de vida», como modalidades de ejercer la existencia desde una subjetividad que se compromete con una tarea, que, perteneciendo al orden del obrar como toda tarea, sin embargo es asumida y entendida como en cierto modo superior en valor a la propia existencia. La subjetividad queda distendida así entre el orden del obrar, de las actividades mundanas, y el del ser, del fundamento sagrado de la vida y de la existencia, experimentando diversamente esa distensión y refuerzo recíproco entre un orden y otro, o sea, viviendo en cierto modo religiosamente la actividad social.

[1] <http://bibliaparalela.com/interlinear/deuteronomy/6-5.htm>

[2] «Oye, esta canción que lleva alma, corazón y vida,/ estas tres cositas nada más te doy./ Porque no tengo fortuna, estas tres cosas te ofrezco,/ alma, corazón y vida y nada más./ Alma para conquistarte, corazón para quererte / y vida, para vivirla junto a ti», «Alma, corazón y vida», canción de la cantante chilena Palmenia Pizarro, cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Palmenia_Pizarro

La «forma de vida» es el modo en que la subjetividad se pone con sus tres dimensiones de corazón, alma y mente, con dos, o con una de ellas, en alguna de las actividades pertenecientes a cualquiera de las esferas de la cultura.

De este modo surge una cantidad inabarcable de formas de vida individuales, que constituye el conjunto de las vidas de los individuos históricos, y esas vidas pertenecen a los individuos que quieren, pueden y necesitan tener una biografía para sentirse sí mismos.

En el paleolítico no hay una diferencia tan marcada entre individuo y tribu, en el neolítico empieza a haber diferencia entre familia y comunidad, y en la edad de los metales empieza a haberla también entre individuo y familia, porque el individuo empieza a auto-determinarse según la pluralidad de funciones sociales que puede desempeñar, y según la diferenciación que las sociedades complejas producen entre el sí mismo y el yo, como se ha dicho.

En la Antigüedad esta diferenciación es todavía más aguda, y el individuo necesita expresiones y refuerzos culturales de su consistencia ontológica como individuo. Esas expresiones y esos refuerzos son la biografía, el reconocimiento y la autoconciencia de todos, y su consistencia ontológica queda expresada en la concepción de la inmortalidad como fama y gloria, en su correlato cultural, que es la biografía, y en el anhelo de «inscribir el propio nombre en la historia», intenso en la modernidad y que se mantiene hasta el siglo XX en las sociedades occidentales. A partir de entonces, en el periodo post-histórico, el afán de gloria, y de inscribir en la historia el propio nombre, deja de ser un componente clave del sentido de la existencia individual.

En la época histórica empiezan a generarse y acentuarse las diferencias individuales mediante las formas de vida, y a expresarse mediante la escritura (las biografías). Cuando a partir de entonces el intelecto y el yo se ubican de modo pleno y completo en el centro del sí mismo humano, y busca ahí su fundamento trascendente y lo encuentra, entonces la divinidad se le muestra

también desde el fondo de su ser, de su vida y de su sabiduría, y entonces nace la religión del culto interior, la mística.

§ 16.1. LAS «FORMAS DE VIDA» SEGÚN KIERKEGAARD, SPRANGER Y WITTGENSTEIN

COMO se ha indicado (ROREM § 67), la expresión «formas de vida» (*lebenformen*) se genera y utiliza en el medio cultural humanístico y filosófico de la Alemania de entreguerras, especialmente en las escuelas de la filosofía de la vida y la filosofía de los valores. En 1921 se publica el libro *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, de Eduard Spranger³ (1882-1963), filósofo y psicólogo discípulo de Wilhelm Dilthey (1833-1911), con el que de algún modo se consagra la expresión en los medios continentales.

Anteriormente Kierkegaard había hablado de las etapas o estadios de la existencia, el estadio estético, el ético y el religioso, en cierta correspondencia con los años de la juventud, la madurez y la senectud. De alguna manera se dan en todas las personas en la época histórica, y unas veces marcan en gran medida sus caracteres y otras en menor medida.

Esa sucesión y mezcla de tipos de existencia, respecto de la religión y respecto de cualquier otra esfera de la cultura, es uno de los sentidos que tiene lo que Wittgenstein designa como «formas de vida», tomando la expresión probablemente de ese mundo académico alemán.

Cuando Wittgenstein utiliza la expresión «formas de vida» quizá no pretende describir ni definir un tipo de eventos culturales, ni tampoco cuando usa las expresiones «juego de lenguaje» o «aire de familia». La expresión «formas de vida» la utiliza Spranger para desinar el tipo de vida de la persona que tiene vocación por la ciencia, la economía, la política, la religión, y, en general,

[3] Spranger, Eduard, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.

los grandes géneros de profesiones que la filosofía alemana de esa época denomina también «esferas de la cultura».

Wittgenstein no utiliza la expresión «formas de vida» con un sentido de tanta concentración y empeño en una tarea desde las profundidades de la subjetividad, como Spranger. La utiliza en el sentido de que las costumbres, símbolos, valoraciones y significaciones del vocabulario y, en general, del lenguaje de una cierta comunidad, formal o informal, constituyen una unidad que se comprende solamente si se tiene el vocabulario y el lenguaje de esa comunidad. La utiliza para indicar que un elemento muy importante de las formas de vida es el lenguaje propio de cada una de ellas y que lenguaje y vida no pueden separarse, o incluso que la vida es antes que el lenguaje⁴.

La expresión «formas de vida» en Spranger indica más bien una configuración psíquica de la subjetividad, de la personalidad, y en Wittgenstein una configuración simbólica cultural o lingüística cultural.

Ambos sentidos son pertinentes para describir la vida individual y social en los ambientes urbanos a partir de la Antigüedad, porque a partir de entonces la vida de los individuos se diversifica y se determina cada vez más en el sentido de esas expresiones.

A partir de entonces hay una vida religiosa general, social, común a las familias y a las ciudades, una «forma de vida» religiosa para ellas en el sentido de Wittgenstein, y una vida religiosa personal para un número pequeño de individuos de las sociedades urbanas complejas, con una «forma de vida» religiosa en el sentido de Spranger.

A partir del calcolítico la vida humana, individual y socialmente, se configura como un caleidoscopio de formas de vida y de papeles sociales, y a partir de la antigüedad eso empieza a

[4] Sánchez Durá, Nicolás, *En el principio no fue el verbo...Especial Wittgenstein* | publicado el 25/04/2001 http://www.elcultural.com/articulo_imp.aspx?id=602

ocurrir en mayor medida, conforme las ciudades tienen más población y más grupos con culturas diferentes.

A partir del momento en que la época histórica se consolida en las conciencias colectivas de las comunidades humanas como un modo de vivir, el sentido de la vida deja de ser completamente religioso como era en el paleolítico, y completamente religioso y político como lo era en el neolítico, para ser además y también, profesional y cultural, y, en cierto modo, histórico, aunque inicialmente fueran un tanto indiscernibles la historia, la fama y la gloria eterna.

El sentido de la vida es también el destino, que a veces uno puede elegir, como es el caso de Aquiles. No obstante, aunque el destino tenga cierto sentido religioso, en cuanto que está determinado o propuesto a libre elección por la divinidad, la tarea a la que el individuo queda destinado, y que constituye el sentido de su vida, no tiene que ver con lo que Kierkegaard llama existencia religiosa.

El destino, la forma de vida o la vocación, es más bien la esencia de la vida ética. La existencia religiosa es la vida en una permanente unión íntima con la divinidad, de tipo místico, que no implica una responsabilidad ética ni histórica, y que incluso puede llevar consigo una cierta irresponsabilidad propia de la inocencia, como la de las aves del cielo y los lirios del campo⁵,

La existencia ética es la forma de vida en que la subjetividad, desde sí misma y desde su decisión, desde su corazón y desde su elección, se dedica plenamente a cualquiera de las esferas de la cultura, incluida la religiosa y la filosófica y científica como tareas históricas.

La filosofía y la ciencia, al igual que la gestión de las instituciones religiosas, no tienen por objeto la unión íntima con la

[5] Es en un sentido análogo a éste en el que Nietzsche y Deleuze hablan de irresponsabilidad como uno de los rasgos propios de la inocencia. Cfr. MORN § 31, nota 22, cfr., Svampa, M. Lucila, «Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt» en *Tópicos* (México) no.46 México jun. 2014.

divinidad, que es el que tienen la plegaria y la mística, y que es en lo que consiste la existencia religiosa.

La filosofía y la ciencia aspiran a ver el todo desplegado y realizado en el tiempo. Ese es quizá el saber que se busca de Aristóteles o de Hegel. Pero eso no es la fusión con el Uno a que aspiran Platón y Plotino, ni ese Uno es el logos. La ciencia y la filosofía aspiran al conocimiento de la totalidad del Logos, la oración y la mística aspiran a la unión total con el Uno, como se verá más adelante.

§ 16.2. LA VIDA EN LA ÉPOCA HISTÓRICA. LA NOCIÓN DE «VIDA NORMAL»

La diferenciación del sí mismo, el yo y la conciencia, y la consolidación del *pathos*, *ethos* y el *logos* como centros y modos de posicionarse la subjetividad en sí misma, en su referencia a una cantidad siempre creciente de actividades, configuran la subjetividad según el perfil psicológico y moral propio de toda la época histórica. Ese es también el modo en que está configurada en la cultura occidental a comienzos del siglo XXI.

Esa coincidencia de los individuos del siglo XXI con los de la antigüedad en la amplitud y forma histórica de la subjetividad, hace que autores como Sócrates y Sófocles, como Terencio y Séneca resulten tan «actuales». Esa coincidencia hace que se les pueda atribuir a los antiguos los mismos vicios y deficiencias que a los hombres de la sociedad global, se les pueda criticar como hipócritas y alabar como auténticos, que se les puedan aplicar valoraciones y categorías de Rousseau y de Heidegger.

La diferenciación, ampliamente vigente en la Antigüedad, entre lo civil y lo eclesiástico, por un lado, y lo público y lo privado por otro, da lugar a una diferenciación y distribución de la vida y actividades del sujeto individual en diferentes campos, que se articulan en una unidad del yo. El yo puede ponerse en cada uno de ellos, y puede también recogerse en sí mismo al margen de todos

ellos, en la experiencia de quedarse a solas consigo mismo, y en la de dejar la atención en descanso permitiendo que los flujos de conciencia se produzcan al azar.

Esos campos pueden representarse al menos en los siguientes 12 espacios, a su vez relacionados entre sí, y dentro de los cuales pueden generarse y ampliarse otros más, que también se relacionan entre sí.

Ámbito	1.- Político estatal	2.- Civil profesional	3.- Eclesiástico	4.- Religioso
A.- Público	Guerras, elecciones, impuestos, etc.	Profesiones Servicios públicos	Fiestas públicas Civiles y religiosas	Agrupaciones Religiosas privadas
B.- Familiar	Domicilio Actividades político-familiares	Funciones domésticas Paterno-maternas	Celebraciones familiares, funerales	Procesiones Romerías, etc
C.- Personal	Nombre, Identidad	Ciudadano	Fiel	Vida religiosa personal
D.- Íntimo	A solas consigo	A solas consigo	A solas consigo	A solas consigo

Ya se ha explicado mediante los diagramas de Venn cómo se relacionan esos campos en la Edad de los metales y en la Antigüedad, y cómo la diferenciación de ámbitos vitales y de formas de vida, la división del trabajo, da lugar a lo que puede llamarse proceso de secularización.

Sobre esa orografía del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, se despliega la religión de la Antigüedad y el cristianismo del occidente europeo. La presencia y ausencia de lo sagrado, y sus modalidades en esos ámbitos, se han señalado en los periodos anteriores y en su despliegue. Desde la Antigüedad en adelante un pequeño grupo de individuos vive las diferentes actividades de las esferas de la cultura como una forma de vida en el sentido de Spranger, en términos de profundo compromiso existencial,

y el resto de los individuos las vive como una forma de vida en sentido de Wittgenstein, como un conjunto de comportamientos habituales realizados de modo más o menos rutinarios y más o menos responsables.

En ese intervalo que va desde el máximo al mínimo compromiso, se despliega la vida psicológica y ética de los individuos en la época histórica. Constituye el término medio de la normalidad psíquica y sociológica, y es más bien virtuoso y normativo, con el doble sentido que tiene la palabra «norma» de «común y general», por una parte, y de «moralmente debido», por otra.

Cuando ese término medio del comportamiento común se radicaliza extremosamente, sobrepasando los límites de la normalidad psíquica y social, entonces se dan las formas del fanatismo y de la hipocresía, que llevan consigo un cierto riesgo en la vida personal y social⁶. El riesgo de los extremos de fanatismo e hipocresía, puede afectar a la vida religiosa de los individuos y de las comunidades, y en la época histórica así ha ocurrido en diversos periodos como se verá.

En la época histórica lo *normal* es que la religión, como comportamiento autoconsciente e institucionalizado, ocupe paulatinamente menos tiempo y menos atención en la vida de las personas y en la de las instituciones civiles, y cada vez más tiempo y dedicación en ambas, como comportamiento de afirmación de la vida y de asistencia a la vida personal propia, con una débil, confusa o nula autoconciencia de su carácter religioso, incluso como autoconciencia de ateísmo.

En realidad, a lo largo de la época histórica, los comportamientos de afirmación y asistencia a la vida pertenecientes al orden de un «esquema religioso trascendental» son cada vez más numerosos y diferenciados, pero desarrollados al margen de la

[6] Newman, Jay, *Fanatics and hypocrites (Frontiers of Philosophy)*, New York: Prometheus Books, 1986; cfr., *Inauthentic Culture and Its Philosophical Critics*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1997.

categorización religiosa, al margen de la autoconciencia y de las instituciones religiosas.

La escasa comprensión de esta dinámica por parte de las instituciones eclesíásticas determina en buena medida las relaciones durante ese periodo entre la Iglesia y el estado, por una parte, y la Iglesia y la sociedad civil, por otra.

§ 17. LA VIDA RELIGIOSA. CULTO, MORAL Y REVELACIÓN OFICIALES Y ORACIÓN PERSONAL

EN la Antigüedad es cuando se alcanza la madurez social y personal del hombre, cuando aparece la *polis*, el estado de las sociedades complejas, y cuando aparece la autonomía individual, la autodeterminación personal en las formas de vida. A partir de ese momento, tanto el estado como el individuo, inician el proceso histórico de su maduración, que consiste en la integración de todos los individuos en la comunidad, en el reconocimiento pleno de las libertades individuales, de los derechos subjetivos, en la dinámica de la sociedad y del estado, o sea, en el derecho público. Cuando eso sucede los filósofos hablan de final de la época histórica, desde Hegel a Wittgenstein y Gadamer.

A partir de la Antigüedad la religión, en tanto que actividad pública, integra el culto, la moral y la revelación, que son las formas de la religión de las etapas anteriores, y en tanto que actividad personal, en tanto que oración personal y experiencia mística, nace y se desarrolla como actividad privada, de un modo armónico o conflictivo.

Esta integración del culto, la moral y la revelación de los periodos anteriores en una sola forma de religión, se produce de un modo más o menos reflexivo, es decir, de un modo más o menos institucional, impulsada por las autoridades civiles y eclesíásticas, constituyendo la ortodoxia.

Ese es el modo en que se conoce y se vive la religión en las sociedades complejas, y especialmente en la cultura occidental, desde comienzos de la época histórica hasta el siglo XX.

¿Por qué se configura la religión así, con tres de sus dimensiones en el ámbito público y una en el ámbito privado?, ¿por qué esa articulación de las cuatro dimensiones de la religión manifiesta cierta tensión problemática desde la aparición del cristianismo?

Las tres formas prehistóricas de la religión, se viven ciertamente de modo auténtico y no fingido, de un modo normal, y a veces también como forma de vida comprometida, por los profesionales y funcionarios que tienen la misión de ejercerlas y explicarlas. Entre los individuos que viven la religión de un modo normal, van surgiendo otros que empiezan a vivirla como una forma de vida muy comprometida, pero no en tanto que comportamiento profesional, o comportamiento ético en sentido de Kierkegaard, como hacen los sacerdotes, sino en tanto que unión íntima con la divinidad, es decir, como un comportamiento religioso en el sentido de Kierkegaard.

Cuando la comunidad humana alcanza la madurez de su esencia en la *polis*, y el individuo humano alcanza la madurez de su esencia en la autoconciencia y el lenguaje, como dice Aristóteles, al mismo tiempo la religión, como práctica comunitaria y como actividad personal, alcanza la madurez de su esencia en la mística, en lo que Kierkegaard llama existencia religiosa.

Cuando alcanza la madurez de su esencia en época histórica, la religión se diferencia en oficial y personal. Generalmente las religiones de la Antigüedad son suscitadas por maestros espirituales, que tienen experiencia mística y una vida religiosa de intimidad con la divinidad.

Desde esa experiencia enseñan y proponen la religión del culto interior, pero generalmente con conciencia de que ese tipo de existencia religiosa no puede ser el camino común de toda la sociedad. Semejante conciencia de la doble dimensión de la

religión es clara en Lao Tse, Budha, Zoroastro y Jesús, y, aunque menos perceptiblemente, también en Confucio.

Los creadores de religión de la era axial saben que la religión profética, que viene del calcolítico y se consolida en la antigüedad, puede tener vigencia para toda la comunidad, y que puede integrar bien a las instituciones sociales con los individuos, y saben también que la religión mística no tiene esas características y no puede tenerlas, al menos en la época histórica. Por eso en las religiones de la antigüedad aparece la figura del monje, el sabio, el contemplativo, como lo que más las caracteriza en relación con las formas anteriores de religión y las formas públicas en la época histórica.

En la época histórica se integran institucional y públicamente el culto, la moral y la fe revelada, y se le abre cauce institucional a la oración y a la mística para su desarrollo privado.

Esta división del trabajo en el ámbito religioso tiene lugar porque sin la diferenciación entre lo público y lo privado es casi imposible que se desarrolle una vida religiosa, y cualquier vida humana, que tenga carácter histórico. La acumulación y transmisión de la cultura y de la vida solo puede hacerse socialmente, es decir, institucionalmente. Por eso hay iglesias y escuelas espirituales, como hay academias y liceos de ciencias y artes, y gremios, y grupos de mujeres que se reúnen para llorar a los muertos o para la iniciación de los vivos.

La diferenciación entre estas dos dimensiones de la religión, y el desarrollo autónomo de la oración personal, es indispensable para la formación y madurez de la humanidad, en tanto que comunidad del género humano autoconsciente de sí misma, formada por individuos autónomos plenamente autoconscientes.

Como forma simbiótica, que a veces se entiende como parasitaria despectivamente, porque la mística no tiene un rendimiento social inmediato. Lao Tse es considerado como un anarquista insolidario desde el neoconfucianismo del partido comunista chino, y en algunos momentos del siglo XX, también los místicos

Europeos. En cierto modo, ese es el sentido de la tesis de Ortega en su *Defensa del teólogo frente al místico*⁷.

Las religiones místicas, o sea, las religiones de la oración personal, surgen cuando, al diferenciarse y autonomizarse el *Nous*, y alcanzar el espíritu la madurez que le es propia, la religión pública oficial ya no es una mediación suficiente entre el hombre y lo sagrado.

Cuando la vida personal, diferenciada de la social y de la familiar, se ha hecho muy relevante para el yo y para el sí mismo, y el hombre pasa mucho tiempo a solas consigo mismo, entonces surge también la filosofía de la vida, la de Eumeo y la de Ulises, y la religión personalizada de Eumeo y Ulises. Esa religión personalizada, que aparece muy claramente en Sófocles, Ezequiel, y otros, se institucionaliza en grupos privados y surge la personalización de la religión, la religión de la oración personal, de la relación íntima con lo divino. Un tipo de relación con Dios para la que las mediaciones anteriores resultaban insuficientes porque se trata de una relación directa e inmediata, es decir, se trata de una relación en las que las mediaciones sobran.

La experiencia de la meditación surge en el seno de las religiones místicas, porque también la religión personal, la que no requiere mediadores entre el hombre y Dios, tiene su dimensión social. También ella se institucionaliza, porque también se enseña y se transmite, y quienes lo hacen son los maestros de oración. La comunicación siempre es social entre los humanos, y las formas de la religión también, pero a partir de la época histórica hay también siempre una oración personal.

Desde este punto de vista, la religión parece desplegarse, en sus dimensiones y en su historicidad, según el esquema que se expuso en el prólogo del volumen tercero, y que se reproduce ahora al estudiar el periodo en que queda completada.

[7] Ortega y Gasset, José: «Defensa del teólogo frente al místico» (1929), en: *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1964, t. V, p. 456.

Tipología histórica y existencial de las religiones	Paleolítico	Neolítico	Calcolítico	Antigüedad
	Religión del Culto	Religión de la Moral	Religión de la Revelación	Religión de la Oración
Mediación con lo sagrado	Chaman	Sacerdote mago	Pontífice, Escriba, Profeta	Guía espiritual Maestro
Símbolos representativos y Re-presentativos de lo sagrado	Entes físicos Astros, Fuerzas cósmicas Animales	Entes sociales Padre, madre Rey, Santuario, Ciudad, Cultivos	Entes espirituales Palabra, escritura promesa Escritura	No representación Unión mística
Tipo de afirmación y reconocimiento entre el hombre y lo sagrado	Rito de caza Sacrificio Reconocimiento mutuo integral	Promulgación de la ley y Promesa. Pacto y Obediencia	Revelación. Conocimiento de los misterios. Fidelidad a la fe	Unión mística Amor interpersonal
Tipo de comunidad religiosa y	Chamanismo universal Shintoísmo Relig. Tribales	Judaísmo, Relig. inca Relig. azteca Confucianismo Relig. Estatales	Relig. Imperiales Relig. místicas Cristianismo Islam	Relig. orientales Budismo Taoísmo Sufismo Rel. Personales
Tipo de referencia existencial a lo sagrado	Existencia estética	Existencia ética normativa	Existencia ética intelectual	Existencia religiosa

Cuando al final de la época histórica la subjetividad personal alcanza la medida de su esencia y queda satisfecha en su exigencia de reconocimiento, su crecimiento y sus aportaciones espirituales religiosas pueden garantizarse y custodiarse de otros modos.

En la época histórica la religión mística, personal y privada, surge, y se mantiene, en forma simbiótica con la religión profética e institucional. Terminado este periodo, el comportamiento

religioso desarrollado dentro de las categorías e instituciones religiosas, queda en cierto modo homologado con los comportamientos de afirmación y asistencia a la vida, desarrollados al margen de ellas desde el esquema religioso trascendental.

Cuando eso ocurre, como se analiza en el volumen V, se produce la crisis de las instituciones religiosas, de su autoconciencia de legítimas gestoras de las categorías religiosas y de la salvación en términos de monopolio (*extra ecclesia nulla salus, fuera de la iglesia no hay salvación*).

En un primer momento, es decir durante los siglos XIX y XX, las afirmaciones de la vida basadas en los esquemas religiosos trascendentales, como las revoluciones industriales y políticas, los grandes descubrimientos o las campañas pacifistas, y realizadas al margen de las categorías religiosas convencionales, son miradas como sospechosas, satánicas o usurpadoras de la misión salvífica.

Pero desde mediados del siglo XX, los anatemas contra la beneficencia, munificencia y magnificencia de los rivales seculares, y las sospechas sobre ellos, se transforman en interrogaciones y dudas acerca de la propia misión, la propia legitimidad y el propio sentido.

A medida que la autoconciencia de la sociedad civil, llegada a su madurez, asume sus rasgos esenciales de libertad, igualdad y fraternidad, y se los propone a sí misma como fines supremos de la actividad humana. A medida que se descubre a sí misma fundamentada en los esquemas religiosos trascendentales, saca las consecuencias de la identidad entre el amor a Dios y el amor a los hombres, proclamada por las religiones positivas, y empieza a compartir las mismas dudas y perplejidades de las iglesias sobre la misión, la legitimidad y el sentido de las instituciones religiosas.

La autoconciencia religiosa y la autoconciencia civil, como se verá en el volumen V, registran la crisis del tránsito de su condición de autoconciencias históricas, empíricas y particulares, a su

nuevo estatuto de autoconciencias trascendentales de la esencia humana, que ciertamente no deja de ser histórica.

2. CATEGORÍAS HISTÓRICAS Y ESQUEMAS TRASCENDENTALES DE LA RELIGIÓN

§ 18. *CATEGORÍAS HISTÓRICAS Y ESQUEMAS TRASCENDENTALES DE LA RELIGIÓN*

UNA vez que el espíritu humano ha llegado a la madurez de su esencia, los símbolos de la religión, que por su propia naturaleza tienen una dimensión natural y otra convencional, libre, se regeneran en modalidades propiamente intelectuales. Sin perder en ningún momento la dimensión imaginativa del símbolo religioso, reproducen en otro nivel los esquemas trascendentales de la relación de lo creado con su fundamento. En concreto, aparecen en ellos las nociones de ser y nada, especialmente la de nada, y el sentido de la contingencia, como factores determinantes de la mística.

En lenguaje filosófico se usa el término «categoría» para designar los modos de ser de las realidades con las que uno se puede encontrar. En analogía con ese uso se emplea aquí la expresión «categorías religiosas» para designar los modos de darse la relación de reconocimiento y afirmación mutua entre el fundamento y lo fundamentado, entre creador y criaturas, mientras que para la relación misma en general se usa ahora el término «esquema trascendental».

Son categorías religiosas el culto y sus modalidades (ritos de paso, sacramentos, etc.); la moral y sus diversas familias de preceptos; las formulaciones intelectuales de las creencias en sus diferentes grados de mayor o menor claridad, certeza, etc., y los diferentes tipos de plegaria, externas e internas, de petición o

agradecimiento, etc., y, por supuesto, las instituciones gestoras de las religiones positivas.

También en analogía con el término «esquema» en el contexto de la filosofía moderna, se utiliza la expresión «esquema trascendental» religioso, para designar el modo en que algo, que se encuentra y se vive en el mundo de la vida ordinaria, en cualquiera de las diferentes categorías, pertenece a la relación de mutuo reconocimiento y afirmación de lo creado y el creador, de la criatura y Dios, de lo fundamentado y el fundamento.

Esquema trascendental religioso quiere decir, básicamente, la manera en que alguna actividad o algún modo de ser significa reconocimiento y afirmación por parte de Dios hacia la criatura, y el modo en que significa reconocimiento y afirmación por parte de la criatura hacia Dios⁸.

Estas distinciones y precisiones no son imprescindibles al hacer una filosofía del culto, de la moral o de la fe, pero resultan útiles para este enfoque de la oración y la experiencia mística, y para percibir la unidad de la religión desde el punto de vista de esa experiencia.

Los esquemas religiosos trascendentales están presentes en todas las formas naturales de relación entre fundamento y fundamentado, en todas las formas naturales de religión, ya sea en los entes ideales, los inorgánicos y los orgánicos, con sensibilidad y sin ella, como se ha dicho en el primer volumen (CORP §§ 2, 5-7). Están presentes también en las formas del comportamiento religioso simbólico, desde las especies animales en las que aparecen símbolos, hasta las especies del género homo y hasta la aparición del *sapiens* (CORP §§ 7.1 y 7.2).

Como también es obvio, los comportamientos religiosos, y los de cualquier otro tipo, los gravitatorios, fotosintéticos o

[8] Estas precisiones metodológicas están inspiradas en conversaciones con José Antonio Antón Pacheco y con Higinio Marín Pedreño, y en trabajos de ambos, especialmente Antón Pacheco, José A., *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010, y Marín, Higinio, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-Textos, 2010.

biomoleculares, tienen siempre un carácter empírico, y están siempre regidos o regulados por leyes científicas, por formas o categorías, que tienen validez y vigencia para cualquier fenómenos religioso, gravitatorio o fotosintético.

Cuando se trata de comportamientos religiosos simbólicos, es decir, cuando se trata de comportamientos generados desde la autoconciencia y expresados mediante elementos determinados electivamente, el comportamiento en cuestión es siempre empírico, está siempre regulado por categorías, y obtiene su sentido de los esquemas religiosos trascendentales⁹.

El sacrificio se puede realizar en el ritual de la caza del oso, o bien en el rito de la circuncisión. En ambos casos se trata de una donación y una ofrenda total mediante una violencia y un derramamiento de sangre empíricos, identificable como perteneciente a la categoría de sacrificio. En ambos casos está operante el esquema trascendental del amor como unión, donación y posesión total por parte de Dios y por parte del hombre, de la relación de dos seres entre los cuales se da una relación de identidad y diferencia, como se verá que ocurre en la experiencia mística.

En cada forma empírica de sacrificio y de obediencia está vigente de un modo pleno el esquema trascendental del amor, pero ese esquema trascendental puede estar dado a la conciencia empírica del actor de muchas maneras diferentes, o no estarlo de ninguna manera.

Más en concreto, el esquema trascendental de la relación de amor entre Dios y los hombres no puede estar dado a la conciencia con carácter trascendental hasta que la conciencia no ha alcanzado el grado de madurez que le proporciona la emergencia, diferenciación y madurez plena del *Nous*, del intelecto.

Antes de ese momento la relación amorosa entre Dios y los hombres es comprensible como relación fecundante del agua y la luna sobre la mujer, del sol y la lluvia sobre los campos arados

[9] Higino Marin, *Correspondencia Chozas-Marín-Negueruela*, 5 de marzo de 2018, *pro manu scripto*, y conversaciones con Antón Pacheco, José Antonio, Sevilla, mayo de 2018.

y sembrados, del faraón y el inca sobre los habitantes de la urbe metropolitana. Pero ya en este último caso, la asistencia del poder del soberano es tan precario y las necesidades y exigencias de bienestar y felicidad son tantas, que el poder civil tiene que aliarse con el religioso, con el poder eclesiástico, y el poder sacerdotal tiene que diferenciarse en varios niveles y articular el más alto de todos con el originario poder creador, que en una nueva edición vuelve para remediar definitivamente todas las precariedades. Esa función sacerdotal suprema es la de la misma divinidad, que recibe el nombre de mesías en la medida en que la ejerce.

§ 19. *LEGITIMIDAD Y ESENCIA DE LAS RELIGIONES POSITIVAS. SACERDOTE, REY Y MESÍAS*

El reconocimiento y la afirmación recíproca entre lo fundaméntante y lo fundamentado, es un modo de definir la religión desde el punto de vista de lo que hemos llamado esquema religioso trascendental, y en general, orden filosófico trascendental. Según esa definición, cuya vigencia se puede reconocer en los órdenes de la realidad, son religiosas las relaciones de los entes ideales aritméticos con su principio, la de los entes ideales geométricos con el suyo, y lo mismo la de las fuerzas físicas, las de los seres vivos, las de los entes culturales y las de los seres espirituales.

Cuando se trata de vivientes dotados de cierto grado sensibilidad pero todavía no de un cierto grado de libertad, la relación religiosa se expresa en la modalidad de lo que se ha llamado comportamiento religioso natural (CORP §7.1), y cuando se trata de vivientes con un grado de libertad por encima de un determinado umbral, como son quizá algunas especies del género *homo* y la especie *sapiens*, la relación religiosa se manifiesta en la modalidad de lo que se ha denominado comportamiento religioso simbólico (CORP § 7.2).

El comportamiento religioso simbólico presenta modalidades tan variadas como culturas puedan existir, pues las culturas son las expresiones de la libertad de los grupos humano en los medios geográficos diferentes, en orden a la supervivencia. Esa expresión del esquema religioso trascendental en un tiempo y un espacio concreto, según una serie de formas recurrentes o categorías, es la religión positiva. En eso consiste su legitimidad y su esencia.

La primera forma de religión positiva es la de los cazadores recolectores del paleolítico, en la cual las actividades religiosas pertenecen todas al ámbito de las actividades de supervivencia, o bien las actividades «oficialmente sagradas» pertenecen todas al ámbito de la relación con los poderes sagrados. En el paleolítico es difícil diferenciar lo estrictamente «profano», de lo propiamente «sacro», como se muestra en los diagramas de Venn que ilustran la relación entre «actividades profesionales» y «actividades religiosas» (CORP §§ 8.1-8.4).

En el neolítico, cuando hay una mayor división del trabajo, de las funciones sociales, y de las personas que las realizan, la diferenciación entre lo sacro y lo profano es más neta y más perceptible, y mucho más en el calcolítico y en la época histórica, donde la diferenciación puede ser interpretada como proceso de secularización.

En las modalidades del comportamiento religioso simbólico, y a medida que se da una creciente división del trabajo, se va produciendo también una diferenciación y diversificación de las funciones sacerdotales y una especialización de la figura del sacerdote.

Inicialmente las funciones sacerdotales son las funciones chamánicas, que pueden estar desempeñadas por hombres o mujeres que no tienen una dedicación exclusiva a ellas. Posteriormente las funciones chamánicas coexisten con otras de otros sacerdotes, que en el neolítico son a veces también reyes.

La función de chaman, sacerdote y rey, en el neolítico y en el calcolítico, recae con frecuencia en la misma persona en algunos

pueblos semitas (por ejemplo, en figuras como la de Melquisedec, «rey de Salem y sacerdote del Dios altísimo» de *Génesis*, 14: 18-20) y en otros pueblos.

A partir del calcolítico, cuando las funciones sacerdotales se diferencian todavía más, y las promesas sagradas sobre el futuro de los imperios dan lugar a las primeras formulaciones de teología de la historia, por parte de la razón práctica y por parte de la razón teórica, (ROREM §§ 18, 20 y 41.4) surge como una forma especial de sacerdocio la figura del mesías.

El mesías es una figura o una categoría propia de las religiones calcolíticas, y también de las de la época histórica, con rasgos diferenciales con las otras formas de sacerdocio, aunque no incompatibles con ellas¹⁰, como se irá viendo.

Las religiones positivas desde el paleolítico al periodo histórico van generando un sistema o un conjunto de categorías religiosas, que por una parte tienen el carácter universal y necesario que tienen los esquemas del orden trascendental, y por otra parte el carácter contingente de la historia y de las producciones culturales.

El mesías es la categoría religiosa que más se integra en el esquema religioso trascendental, que más se funde o se confunde con él. La figura en que las religiones positivas convergen entre sí porque, como se ha dicho, consiste en la apelación a una segunda edición de la acción creadora del poder divino como remedio definitivo de todas las precariedades.

Este poder divino, de modo balbuceante en el calcolítico y de modo pleno en la antigüedad, se concibe como absoluto y trascendente, y su actividad perfeccionadora o regeneradora de la creación, es decir, la redención, se concibe como ejercida mediatamente, análogamente a la actividad creadora.

[10] Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE. 2009, señala poderes y facultades chamánicas en algunas figuras de Nuevo Testamento, particularmente en Pablo.

En la Antigüedad la creación se concibe también mediada por los seres espirituales porque la emergencia del *Nous*, del intelecto, y su maduración, permite y obliga a concebir la creación como algo intermedio entre el ser y la nada, y a pensar la articulación entre el ser y la «casi nada» de la creación, según una serie escalonada de seres intermedios, espirituales y materiales.

El conjunto de estos seres intermedios entre Dios creador y el universo creado comprende, en las diferentes religiones positivas, al menos dos categorías, los ángeles y los hombres, y una tercera o intermedia, el mesías, que se puede identificar con el creador, con los ángeles o con los hombres, y también con los tres a la vez.

Aunque en las religiones positivas de la Antigüedad la distinción entre Dios creador y las criaturas, los ángeles y los hombres, suele estar establecida con claridad, no ocurre lo mismo con la distinción entre los ángeles y los hombres, y menos aún con el mesías.

El mesías suele estar identificado con Dios y con el hombre a la vez, y así ocurre en numerosos casos, como en el zoroastrismo y la religión china arcaica, el cristianismo y el islam (ROREM § 41.4). Más aún, la dilucidación de la naturaleza e identidad del mesías es no pocas veces la columna vertebral de la ortodoxia de las religiones.

§ 19.1. FILIACIÓN, CREACIÓN, SACRIFICIO Y COMUNIÓN. LAS FIGURAS MESIÁNICAS

EN el paleolítico el orden natural y el sobrenatural apenas están diferenciados. Por eso apenas lo está el poder sagrado como operativo en esos dos escenarios, y por eso es suficiente entre ellos la mediación del chaman, que no se encuentra con abismos infranqueables entre uno y otro mundo.

En el neolítico el poder sagrado, está mucho más diferenciado y es más complejo. La acción de las fuerzas cósmicas astrales,

nocturnas y diurnas, sobre la madre tierra acogedora y sobre las tierras salvajes, es todavía bastante inmediata. Hay una diferenciación creciente entre familia y sociedad civil, la mediación entre lo divino y lo humano se va haciendo más compleja, junto al chaman van apareciendo otras figuras sacerdotales, como oráculos, adivinos, aedos, etc., y la divinidad empieza a utilizar el lenguaje para señalar prescripciones a los humanos, es decir, para darles la ley.

En la edad de los metales la divinidad no solamente rige los poderes astrales, ni solamente los poderes telúricos de la madre tierra y las dinámicas agrícolas, sino también el orden urbano de las familias, la sociedad civil y el estado, y ya no es tan inmediata para los hombres. No es tan inmediata porque entre ella y los hombres están la sociedad civil y el estado.

La sociedad ha alcanzado el tipo de complejidad en que logra la supervivencia mediante la convivencia, en que logra la buena vida y la madurez de la esencia humana mediante las instituciones, y se despliega en un horizonte pensable que empieza a llamarse historia. Entonces los hombres empiezan a comunicarse entre sí mediante la palabra, hablada y escrita, y la divinidad empieza a comunicarse con ellos también mediante la palabra hablada y escrita.

Lo que se comunican entre sí es su intimidad, su conocimiento de sí mismos y de todo lo demás, y su voluntad de sí mismos y de todo lo demás. Entonces las relaciones entre la divinidad y la sociedad humana, entre Dios y los hombres, requieren mediaciones más numerosas, más diferenciadas y más poderosas. Entonces, junto a la figura del chamán y de los sacerdotes, aparece la mediación del rey, de un rey que es pueblo, nación, por una parte, y que es sacerdote, divinidad, por otra, es decir, que es rey y sacerdote, o lo que es equivalente, mesías.

Entonces empieza a haber teología de la historia y empieza a perfilarse la figura del mesías como una integración de funciones creadoras, providentes (políticas) y sanadoras o salvadoras, o sea, como la figura que encarna las funciones de redención.

En la Edad de los metales, y sobre todo en la Antigüedad, surge un sentido nuevo del tiempo y de la vida, de la precariedad de la vida histórica, y una cierta exigencia de solución de todas las precariedades, de culminación, de *eschaton*, de escatología, que se vincula con la figura mesiánica.

A partir de la era axial la mediación requerida entre Dios y los hombres es la más poderosa de todas, la única y verdadera mediación, en cuanto que se trata de una segunda edición de la creación, pero desplegada temporalmente. Desde el punto de vista del tiempo y de la historia, la creación no está y no puede estar completa, se requiere la redención, y esa es la tarea del mesías.

La religión, definida como relación de reconocimiento y afirmación entre fundamentante y fundamentado, tal como se manifiesta en vivientes orgánicos dotados de libertad, es una forma de lo que Hegel denomina espíritu absoluto, una relación de reconocimiento y afirmación de la vida, que en la era axial se diferencia de las otras formas surgidas también entonces, la filosofía y el arte, en que su órgano específico no es el intelecto ni la imaginación creativa, sino el corazón. Consiste en una relación afectiva, ciertamente trascendental, que se denomina «amor» y que se manifiesta de muchas maneras en muchos comportamientos.

A partir de la era axial la religión, que en el neolítico ha sido religión de la voluntad y de la ley, y en la Edad de los metales ha sido religión del intelecto y la palabra, pasa a ser religión del corazón y del amor.

Las maneras de afirmación de la vida denominada «amor» que se manifiestan en el comportamiento religioso, pueden agruparse en unos cuantos grandes géneros que se pueden llamar categorías religiosas, y también momentos de la relación religiosa, y que podrían ser los de filiación, creación, sacrificio y comunión.

Dentro de la categoría de *filiación* pueden incluirse las manifestaciones de la vida religiosa que se designan con los términos de las *relaciones familiares*. Dentro de la categoría de *creación*, se

pueden integrar las formas y expresiones que designan las diferencias y relaciones entre el *creador* y las *criaturas*. Dentro de la categoría de *sacrificio* se incluirían todas las modalidades de intercambio, reconocimiento y afirmación entre *donantes* y *aceptantes* y sus correspondientes expresiones culturales. Dentro de la categoría de *comunión* se podrían inscribir las manifestaciones y formas de la religión que consisten en la consumación de la *unión amorosa*.

Esta enumeración de grandes géneros o categorías de la vida religiosa no tiene por qué ser única, completa, ni definitiva. Basta con que en ellas puedan quedar esbozados y recogidos los conceptos básicos con los que se describe y comprende la oración específica de la Antigüedad, la experiencia de la unión con lo divino en lo profundo de la intimidad humana, y el proceso de creación y redención que se condensa en la figura del mesías.

La descripción y comprensión del amor en la categoría de *filialidad*, se da en las formas en que Homero, y David invocan a Zeus y a Yahweh como *padre* o como el que lo conoce *desde el seno materno*, en las invocaciones de Pablo y Proclo a Dios padre de Jesucristo o al Padre y a la Sabiduría de Dios, y en general en las apelaciones de los humanos a los seres divinos.

La descripción y comprensión del amor en la categoría de *creación*, se da en las formas en que las religiones de la edad de los metales, y de la era axial, describen la aparición de las criaturas como afirmación de la vida, mediante la llamada a ser o la convocatoria a la existencia.

La descripción y comprensión del amor en la categoría del *sacrificio*, se da, entre otras formas, como comportamiento religioso en el rito de la caza del oso y en la misa católica (CORP § 12), en la ofrenda de prisioneros que el Inca ofrece al sol (MORN § 35). etc.

La descripción y comprensión del amor en la categoría de *comunión*, se da, entre muy variados modos, como comportamiento religioso en las formas de canibalismo ritual (CORP § 11), en las

ceremonias de unión del rey de Uruk con la diosa simbolizada en la reina (MORN § 35), etc.

Los elementos de estas cuatro categorías religiosas son símbolos y actuaciones del mesías, en tanto que mediación creadora y salvadora entre Dios y el hombre, diferenciada como tal y autonomizada a partir de la Edad de los metales y la Antigüedad.

El mesías es el mismo Dios en tanto que viviente en el orden temporal de la creación en la historia, en el que se articulan elementos de las diferentes categorías religiosas. El mesías es la unidad integrada, de un lado, por una figura con una vida y una actividad histórica susceptible de representación narrativa, y del otro lado, por una figura divina trascendente, cuyo poder y eficacia se hace presente en los elementos de las categorías de las religiones positivas y los actos del mesías histórico.

El *Maitreya* budista, el *Kalki* hindú, el *Saoshyant* enviado de Ahura Mazda en el zoroastrismo, el *Messiah* hebreo, el *Jesucristo* cristiano, y el *Masih* islámico tienen en común, por una parte, la capacidad de afirmar la vida de múltiples modos y vencer sobre los malos espíritus mediante los múltiples elementos de las categorías religiosas, y por otra parte, una cierta identidad con Dios, que se describe, a partir de la emergencia del *Nous* en la era axial y el desarrollo del pensamiento filosófico-teológico, como la *sabiduría*, el *logos*, el *verbo*, la imagen, la cara, de Dios, etc.¹¹

Las diferencias entre todas esas figuras mesiánicas y su relación con Dios, constituyen la historia de la ortodoxia de las correspondientes religiones positivas. Aquí se va a atender solo a la historia de la ortodoxia del cristianismo europeo, con alusiones a otras ortodoxias solamente cuando se requiera para una mejor comprensión de la occidental.

[11] Este tema es uno de los puntos clave de la teología de las religiones, que desde el punto de vista de la filosofía de la religión se puede resumir y sistematizar en estos términos. Para una panorámica de las diferentes formas de mesianismo, cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Messianism>

La época histórica es el periodo en que se describe la religión utilizando formulaciones conceptuales con diferenciación del orden categorial y el orden trascendental. De ese modo resulta posible la comprensión de los esquemas religiosos trascendentales, como articulables y articulados con los elementos empíricos de las categorías religiosas, o sea, con las religiones positivas, con las versiones empíricas, cultuales, imperativas, narrativas y dialógicas de la religión.

Esa comprensión es la que permite la articulación armónica entre las formas positivas de la religión, sin menoscabo de los elementos empíricos de ninguna de ellas, y sin ese amontonamiento inarticulado de ellos que se llama sincretismo.

§ 19.2. *ORTODOXIA Y BUROCRACIA. «Y EL LOGOS SE HIZO APARATO»*

DESDE un punto de vista institucional, la historia del conocimiento de Jesús y de la difusión de su doctrina en Europa, es la historia de un conjunto de organizaciones cada vez más complejas, inseparables, y de articulación frecuentemente problemática. Es la historia, desde un punto de vista weberiano, de un sistema administrativo y un aparato burocrático gigantescos.

La recepción y el desarrollo del cristianismo en Europa es la historia de un cristianismo comprendido según la capacidad del recipiente, muy diferente de la de otros receptores como el mundo semita, las culturas africanas y las culturas asiáticas del siglo I. Es la historia de un cristianismo recibido en una subjetividad social o subjetualidad de una profunda y amplia autoconciencia, y en unas conciencias personales con poderosos recursos reflexivos, volitivos e intelectuales, como se apunta en los apartados de este y del capítulo anterior.

En Europa el cristianismo recibe inmediatamente, en cuanto religión, amplias y profundas configuraciones administrativas, y amplias y profundas formulaciones intelectuales. Debido al

clima de hostilidad que encuentra por parte de las autoridades romanas en diferentes momentos de los primeros siglos, desarrolla un arte mueble clandestino y poco relevante, pero despliega una organización territorial, una jerarquía sacerdotal y una disciplina de culto y sacramentos amplias, y unas formulaciones teológicas muy elaboradas.

La organización administrativa del cristianismo europeo sigue las pautas del sistema de administración romano, y sus formulaciones intelectuales las de las escuelas filosóficas de Alejandría en Egipto, Antioquía en Anatolia y Atenas en Grecia.

Conforme la religión cristiana se difunde, la iglesia se profesionaliza en diferentes órdenes, y el cristianismo pasa a estar, por una parte, a cargo de profesionales, que lo viven según la forma de vida ética en el sentido de Kierkegaard mencionado anteriormente, y por otra parte, a cargo de esos profesionales y del conjunto de los creyentes.

Las formas de la oración personal y de la experiencia mística se dan en diverso grado en todos ellos, el conjunto de todos los fieles vive la religión según el modo que se ha llamado antes «normal», y el conjunto de los profesionales encarnan la gracia y los poderes divinos en costumbres colectivas, procedimientos y, en general, mecanismos administrativos, es decir, en burocracia.

Como señala Weber, los líderes carismáticos tardan unos años o quizá generaciones en crear un aparato y constituir un amplio grupo de funcionarios, y en general, de prebendados¹². Por eso la iglesia, tras los primeros siglos, genera sus propias corrientes de renovación, de vuelta a los orígenes y de búsqueda de la autenticidad, que sin cesar emergen periódicamente desde entonces.

La institucionalización del cristianismo es la burocratización de la gracia, los sacramentos, el poder entregado por el fundador a los continuadores y la doctrina misma. Esa burocratización es

[12] Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2012.

encarnación de la voluntad y la inteligencia humana, y de la divina, en signos, pergaminos y papeles, rutinas, calendarios, edificios, etc. Ese es el modo en que una vida humana, y también divina, puede hacerse histórica, como se ha dicho antes, el modo en que puede transmitirse y desarrollarse. Y así sucede con la misión mesiánica.

La institucionalización y gestión de la religión a partir de la antigüedad en Europa, quiere decir traducción a lenguaje escrito, normativo y descriptivo, a procedimiento y a rutina, de todo lo relacionado con la salvación.

A medida que se desarrolla el logos, la historia sagrada empieza a contarse también según el logos. Cuando los relatos se empiezan a construir según las características del logos nace lo que se llama filosofía y teología. Cuando la filosofía y la teología se desarrolla en sintonía con la autoconciencia pública se llama dogma, ortodoxia.

El dogma es una elaboración del contenido del proceso de salvación en el que se busca la congruencia y concordancia de unos relatos con otros y, en general, de unos saberes con otros. El dogma busca la concordancia de la religión con los saberes desarrollados en las demás esferas de la cultura. Por una parte, hace la creencia religiosa más consistente y más clara según las formas de los saberes y de los lenguajes en las diferentes épocas, y por otra, dota al mundo nuevo, ampliado y profundizado por los nuevos saberes, de una fundamentación más consistente y acorde con la totalidad de lo verbalizado y conceptualizado (y quizá de lo real).

Por así decirlo, el dogma es una expresión del carácter sistemático de la cultura, que le proporciona un fundamento en la religión. Pero como el dogma y la religión están normalmente vinculados al poder político, la formulación dogmática es conflictiva si promueve una comprensión de la religión distinta de la oficial, es decir, de la asumida por el poder político.

Este conflicto es tanto más frecuente cuanto menos se ocupa el poder político de desarrollar la religión, y cuanto más se ocupan

de desarrollarla los intelectuales alejados del poder político. Por eso los primeros teólogos griegos, y una gran parte de filósofos y teólogos en la historia de la cultura occidental, han sido acusados de ateísmo o de impiedad, empezando por Sócrates.

Cuando el cristianismo es acogido en Europa, la vida y la doctrina de Jesús es acogida en una subjetividad social o subjetualidad, en una conciencia común, cuyo esqueleto es el sistema administrativo y la burocracia romanos, y ese esqueleto le da una consistencia y unas capacidades de reelaboración y difusión, que no tiene en ninguna otra cultura de esa época.

El cristianismo europeo muestra el proceso de desarrollo de una religión, más allá del paleolítico, el neolítico y el calcolítico, durante un periodo de tiempo con unas características que no se dan en las demás culturas ni áreas geográficas, y que se denomina «época histórica»¹³.

3. ARTICULACIÓN DE LAS COMUNIDADES CIVILES Y RELIGIOSAS. FORMAS DEL MESIANISMO

§ 20. CONCEPCIONES MILAGROSAS Y VIRGINALES. EL REINO DEL MESÍAS

La concepción milagrosa o virginal del rey, del héroe o del mesías, aparece en las reelaboraciones calcolíticas de los mitos del origen y en las reelaboraciones antiguas de la génesis histórica de las naciones.

[13] No se trata de una denominación hegeliana o gadameriana, por más que tanto Hegel como Gadamer hayan elaborado tesis sobre el tema del comienzo y culminación de «la historia». La expresión «época histórica» designa el conjunto de etapas de la cultura occidental, periodizadas como Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, aceptado en los tratados y enciclopedias del siglo XXI, y aceptado por ahora en un diálogo permanente sobre las categorías históricas, cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_time_periods.

Antes de la Antigüedad, una versión de la creación realizada en diferentes momentos y necesitada de reparación a lo largo del tiempo, unas nociones como las de redención y de mesías, de las que depende el sentido de la concepción virginal, difícilmente podía tener sentido para el aedo, para el rey y para el pueblo.

Porque no tenían un sentido de la temporalidad ni de la historia que se las hiciera pensables, compresibles. A lo largo de la época histórica el sentido de la concepción virginal de la era axial se diluye, y en los siglos XIX y XX aparece en la auto-crítica de la cristiandad como tema de debate entre laicistas y apologetas.

En la historia de la cristiandad, la Iglesia (la iglesia cristiana inicial y las iglesias cristianas que se van desgajando del tronco inicial) se concibe a sí misma en términos de lo que la teología actual denomina exclusivismo¹⁴, como poseedora de la salvación en régimen de monopolio, y acentúa el carácter exclusivo de todos sus elementos y rasgos.

En los siglos XIX y XX los movimientos laicistas niegan, frente a los apologetas, el carácter exclusivo y único de esos elementos y rasgos, y se esfuerzan por probar su presencia en las demás religiones.

En la segunda mitad del siglo XX y en el XXI, las iglesias cristianas tienden a abandonar el exclusivismo y a adoptar una posición inclusivista, o una posición de pluralismo religioso, desde la cual acentúan lo que tienen en común con las demás religiones.

Tras ese cambio de posición y de enfoque, los laicistas que en el siglo XIX y primera mitad del XX desarrollan sus investigaciones en contra de los apologetas exclusivistas (que representan la

[14] Para una enumeración de las posiciones teológicas del exclusivismo, inclusivismo y pluralismo religioso en las diversas religiones, cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Inclusivism>; para análisis de diferentes posiciones, cfr., Sánchez Nogales, José Luis, *Aproximación a una teología de las religiones*, 2 vols, Madrid: BAC, 2015.

posición oficial de las instituciones religiosas), resultan en el siglo XXI aliados de las corrientes inclusivistas, de las iglesias cristianas y de las restantes confesiones religiosas.

Entre esos estudiosos, hostiles en un tiempo y convergentes en otro por causa de los cambios históricos, se encuentran Saintyves y Frazer, y uno de los temas en que la divergencia del pasado se torna en convergencia en el presente, es precisamente el de la concepción virginal del rey y del mesías¹⁵.

Hay mitos y leyendas sobre concepciones virginales entre los cazadores recolectores, que son una parte de los argumentos en que Malinowski se basa para sostener la ignorancia de la función del padre en las sociedades primitivas¹⁶. Con todo, el sentido de la hierogamia y de las concepciones virginales solo se perfila de un modo nítido en el calcolítico, cuando aparecen los dioses antropomorfos.

En las diferentes culturas calcolíticas y de la Antigüedad, son concebidos milagrosamente o virginalmente el Emperador Amarillo en China, Isaac en Oriente Medio, Perseo en Micena, Rómulo en Roma, Zoroastro en Persia, Alejandro en Grecia, Juan el Bautista y Jesús en Palestina, Mahoma en Arabia, Gengis Kan en Mongolia, y otros reyes, héroes y mesías en esas y otras culturas¹⁷.

[15] Cfr., Saintyves, Pierre, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*, Madrid: Akal, 1985 (orig. 1908), y Frazer, J., *El folkllore y el antiguo testamento*, Madrid: FCE, 1993 (orig. 1918). Uno de los primeros inclusivistas es ciertamente Voltaire, con el que coinciden diversos autores entre los que destaca Robert Charles Zaehner (1913–1974), entre otros. Cfr. Rodríguez Panizo, Pedro, *Disonancia acorde: la significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1960; cfr., Michael Stausberg, «Hell in Zoroastrian History», *Numen* 56 (2009) 217–253.

[16] Malinowski, B., *Sexo y represión en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, (orig. 1927).

[17] Johnson, Marguerite, “Virgin Births and Miracle Babies”, en <http://www.ancient-origins.es/mitologia>; Corbí, María, «Nacimientos milagrosos en la historia de las religiones y las narraciones de la natividad de Jesús». <http://www.feadulta.com/es>. Desde el punto de vista académico los trabajos más completos y equilibrados suelen ser los de Wikipedia.

Hay diferencias de relieve entre los diferentes casos, que pueden ser agrupado en pocas categorías. Lo común a todas las categorías es la intervención directa del poder sagrado en la concepción del rey o del mesías.

Entre los siglos VI y I AdC se ponen por escrito relatos transmitidos oralmente, en los que se consignan historias que la arqueología del siglo XXI fecha entre los milenios tercero y primero AdC, y en los que consta una serie de concepciones milagrosas y virginales de reyes, héroes y seres semidivinos.

A mediados del milenio tercero, la reina Fubao, concibe mediante un rayo proveniente de la Osa Mayor y da a luz a Huangdi, el Emperador Amarillo, fundador de la China unificada¹⁸.

En los comienzos del segundo milenio AdC Isaac es concebido milagrosamente, cuando sus padres han sobrepasado la edad apta para generar (*Génesis* 21:1-27). A mediados del segundo milenio Krishna nace mediante concepción virginal de una mujer mortal, Devaki, que fue «fecundada» por Vishnu al descender el dios hasta su vientre y «nacer» como su hijo, Krishna¹⁹. También en el segundo milenio Dánae concibe a Perseo, fundador del imperio micénico, fecundada por Zeus en forma de lluvia²⁰.

En el siglo VIII AdC, la madre de Rómulo y Remo, Rea Silvia, una virgen vestal, concibe a sus hijos fecundada por Marte²¹. Hacia mediados del primer milenio, Alejandro, considerado como hijo de Filipo de Macedonia, aparece en el relato de Plutarco como engendrado por Zeus en la esposa de Filipo, Olimpia de Epiro²².

[18] https://en.wikipedia.org/wiki/Yellow_Emperor

[19] <https://en.wikipedia.org/wiki/Krishna>

[20] <https://www.greekmythology.com/Myths/Heroes/Perseus/perseus.html> > Perseus: GreekMythology.com - May 30, 2018, <https://en.wikipedia.org/wiki/Perseus>;

[21] https://en.wikipedia.org/wiki/Romulus_and_Remus

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

En el siglo I AdC Juan Bautista nace de Zacarías e Isabel, padres ancianos inhábiles ya para la procreación (*Lucas* 1:5-25). Jesús nace de María, desposada con José, fecundada por el Espíritu del Padre (*Lucas* 2:1-14, *Mateo* 1:18-25).

En el siglo VI Aminah, descendiente de Abraham por la línea de Ismael, concibe y da a luz Mahoma después de ser iluminada en la frente por un poderoso rayo de luz que significa el carácter divino de su hijo²³

En el siglo XII Temüjin, fundador y cabeza del imperio mongol con el nombre de Gengis Kan, nace agarrando un coágulo de sangre en su puño, señal tradicional de su alto destino, según La Historia secreta de los mongoles²⁴.

La concepción milagrosa o virginal, en general, es un elemento de la categoría religiosa del mesías y el mesianismo, y tiene un significado doble. Por una parte, significa que el impulso que apunta a un fin especialmente alto como meta para todo el pueblo, proviene de una instancia que no pertenece a la secuencia histórica natural ni al mismo pueblo, sino del orden trascendente mismo.

Por otra parte, significa que el fin al que apunta el enviado y al que queda referido todo el pueblo, es también trascendente, o bien, que la historia, independientemente de su culminación temporal, si es que la hay, no tiene solamente un sentido histórico, sino también trascendente, un sentido para la eternidad.

Como se verá más adelante (Cap. 5, 2, § 60), en las culturas donde se da un amplio desarrollo de la ortodoxia y de las doctrinas teológicas, especialmente en el cristianismo europeo y en el islam, la concepción virginal tiene un significado que se articula con la doctrina de la pre-existencia, que es el estatuto de las criaturas en la sabiduría divina antes de la creación.

[23] Kathir, Ibn. *The Life of the Prophet Muhammad* : Volume 1. London: Garnet Publishing, 1998. Citado en <https://en.wikipedia.org/wiki/Aminah>

[24] https://en.wikipedia.org/wiki/Genghis_Khan

La concepción virginal significa, por otra parte, que la dinámica salvífica no pertenece al orden de lo creado, que la iniciativa de la redención proviene del principio que efectúa la recapitulación de todo otra vez al fin de los tiempos en el principio, y que la culminación final, el *eschaton*, se cumple reiterativamente en las formas de unión con Dios en la intimidad.

Las formas de la unión con Dios en la intimidad, de esa experiencia mística que empieza a darse en la era axial, y que Teresa de Jesús describe en la «séptima morada» como «matrimonio espiritual»²⁵, tienen como figuras previas, desde el calcolítico hacia atrás, la comunicación con Dios en la unión nutritiva, hierofagia, y en la unión sexual, hierogamia, como se verá en el capítulo 6.

§ 21. COMUNIDAD Y CENSO EN LA IGLESIA Y EN EL ESTADO. PECADO DE DAVID Y SALOMÓN

HAY reyes que son sacerdotes y son mesías cuando empieza a haber naciones, estados e imperios. Entonces empieza a haber pago de tributos y fraude fiscal, como se ha señalado, y empieza a haber también censos.

Hay constancia de la existencia de censos desde los inicios del calcolítico, en el Imperio Medio del Antiguo Egipto durante el segundo milenio, en China con la Dinastía Han a partir del siglo III AdC, en la India en el Imperio Gupta en el siglo VI AdC, en el imperio Inca, en el antiguo Israel se refieren censos en los libros del Éxodo, *Números*, 2 *Samuel*, y 1 y 2 *Crónicas*, y en la antigua Grecia, Roma y otros imperios hay igualmente constancia de censos²⁶.

[25] Teresa de Jesús, *El Castillo interior o Las Moradas*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1979.

[26] <https://en.wikipedia.org/wiki/Census>

Desde el punto de vista de la historia cultural, el censo es el acontecimiento institucional que le permite al estado conocer el número de individuos de que consta la nación.

Desde el punto de vista de la interioridad social, de la fenomenología personal y social, el censo es un momento de la autoconciencia común, de la autoconciencia histórica. En la medida en que ésta es una autoconciencia a la vez religiosa y política, el censo tiene también esas dos dimensiones, que son asumidas por el pueblo a la vez que por el rey, sacerdote y mesías.

En Roma el *censo* es una institución colegial, integrada por dos persona, que se crea al abolirse la monarquía e iniciarse la república en el siglo V AdC . Se encomienda al censor y tiene tres funciones: 1) el registro de los ciudadanos y sus propiedades, y su cualificación para los cargos públicos, 2) la tutela y custodia de la moral pública y, 3) la vigilancia del gasto público²⁷.

La función y actividad del censor es la *censura*, de la cual deriva la de los diversos tipos de censura de los países europeos de origen romano, y por eso en la cristiandad hay una censura civil y una eclesiástica, a las cuales queda encomendada la ortodoxia.

Al mesías le corresponde una misión redentora de carácter histórico inmanente y de carácter trascendente, asumida por el rey y el estado a beneficio de la nación, y reconocida por el pueblo. Esta función mesiánica del rey sacerdote es uno de los factores que más contribuye a dotar al pueblo de una autoconciencia nacional, y a su vez, a dotar, al caudillo de unos vínculos de profunda identificación e identidad con la nación.

En la medida en que la divinidad, bajo su dimensión de logos, se hace aparato, el mesías se hace igualmente aparato, y la unidad del mesías con el pueblo, también. La unidad del mesías

[27] https://en.wikipedia.org/wiki/Roman_censor

con el pueblo, con el número de los elegidos, se hace burocracia, se hace censo, y ese es uno de los rasgos relevantes de la cristiandad²⁸.

El mesías lleva a cabo su tarea salvadora sobre una multitud que, por incontable que sea, aparece censada de un modo u otro, bien como el número de los elegidos, bien como los salvados.

La relación entre censo y mesías en el judaísmo y el cristianismo tiene su correlación con la que hay entre censo romano y divinidad del emperador. El proceso de adopción del cristianismo como religión oficial del imperio, y de consolidación de la autoconciencia de la misión histórica y trascendente de la cristiandad, de la que más adelante se trata, tiene su nicho natural y sus categorías históricas en la vinculación de los ciudadanos romanos, o sea, los censados, con la divinidad del emperador.

Esta vinculación de los ciudadanos romanos con el emperador en tanto que divinidad, y la resistencia de los cristianos a reconocerle tal carácter divino, es uno de los factores que explica, por una parte, la enorme dificultad para la penetración del cristianismo en Roma a nivel institucional, y, por otra, la cantidad de anomalías jurídicas que aparecen en las condenas a los cristianos²⁹.

El mesías tiene también su propio censo mesiánico, un censo en el que se contabilizan los individuos empíricos, los que viven

[28] J.G. Frazer, dedica el capítulo XVIII de su libro a referir «El pecado del empadronamiento» entre los cazadores recolectores. Cfr. Frazer, J.G., *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid: FCE, 1993. La práctica del censo impío en general, o de algunos tipos de censo, en el paleolítico y quizá en el neolítico, se extiende hasta el calcolítico, y es uno de los pecados en que incurren David y Salomón (Cfr., 1 Crónicas, 21, 1-12, y 2 Crónicas 2, 16). Una de las interpretaciones de por qué esos censos de David y Salomón constituyen un grave pecado es porque se trata de actos de autocomplaciente soberbia en sí mismos y en el reino, más que en Yahweh, como si Yahweh fuera el único con derecho a realizar censos y a cobrar tributo a su pueblo.

[29] Cfr., Tertuliano, *Apologeticum*, «Capítulo II. Que es perverso el estilo que se observa en la condenación y absolución de los cristianos», y «Capítulo XXV. Que es falsa la presunción de los romanos con que piensan han ocupado el imperio del mundo por el cuidado que han tenido en la veneración de los dioses». http://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm

en épocas y naciones históricas, y los que alcanzan el reino eterno.

1 Después vi al Cordero que estaba de pie sobre el monte Sión, acompañado de ciento cuarenta y cuatro mil elegidos, que tenían escrito en la frente el nombre del Cordero y de su Padre.

2 Oí entonces una voz que venía del cielo, semejante al estrépito de un torrente y al ruido de un fuerte trueno, y esa voz era como un concierto de arpas:

3 los elegidos cantaban un canto nuevo delante del trono de Dios, y delante de los cuatro Seres Vivientes y de los Ancianos. Y nadie podía aprender este himno, sino los ciento cuarenta y cuatro mil que habían sido rescatados de la tierra. (Apocalipsis, 14: 1-3).

Cuántos y quiénes son los que integran el número de los elegidos, es un asunto que pertenece esclarecer a la ortodoxia de la cristiandad. Se trata de un asunto que además ha estado muy presente en toda su historia, que se encuentra en algunas iglesias cristianas con una sensibilidad muy viva para la cuestión censal, y que se mantiene viva en la autoconciencia de las iglesias cristianas, por ejemplo, en relación con el principio «fuera de la iglesia no hay salvación».

§ 22. *EL «LIBRO DE LA VIDA», EL ORDEN METAFÍSICO Y EL REGISTRO CIVIL*

DURKHEIM había glosado y matizado la ley de los tres estadios de Comte, y había señalado que el mismo poder sagrado supremo había sido designado, desde los tiempos más remotos hasta la actualidad, mediante una precisa secuencia de nombres: mana, Yahveh, Dios, ser, energía, en relación con mentalidades y lenguajes totémicos, teológicos, metafísicos y científicos diversos³⁰,

[30] Cfr., Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1990.

según una correspondencia que ya se ha examinado (ROREM § 51).

Por otra parte, también se ha señalado que la denominación originaria del poder sagrado en términos de fuerzas cósmicas impersonales, resulta perceptible en la asignación que hace la mitología calcolítica de atributos a los dioses antropomorfos³¹. La divinidad es, por una parte, un poder muy superior a las subjetividades conocidas, y por otra, una intimidad con la que es posible una relación interpersonal.

La Antigüedad es el momento en que la divinidad se concibe como palabra, y la palabra como escritura en la que se expresa, por una parte, el creador, y por otra, las criaturas y la creación. Entonces la comunidad formada por el mesías y los elegidos, es decir, el censo mesiánico, se concibe y se expresa también mediante la palabra, y además mediante la palabra escrita, en un libro de características muy especiales, «El libro de la vida». La palabra escrita, el libro, llega a tener a partir de un determinado momento histórico la máxima solemnidad de lo sacro, de algo que ya de suyo tiene la máxima solemnidad³².

El libro de la vida aparece en el mundo hebreo por primera vez para anunciar la vida y la muerte de los que obedecen o rechazan a Yahveh.

31 «Moisés fue a encontrarse nuevamente con el Señor y le dijo: 'Por desgracia, este pueblo ha cometido un gran pecado, ya que se han fabricado un dios de oro.

32 ¡Si tú quisieras perdonarlo, a pesar de esto...! Y si no, bórrame por favor del Libro que tú has escrito'.

33 El Señor le respondió: 'Yo borraré de mi Libro al que ha pecado contra mí'. (Éxodo 32: 31-33)

[31] Cfr., Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza,

[32] Cfr., Antón Pacheco, José A., *El ser y los símbolos*, segunda parte «Symbolica nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del libro», Madrid: Mandala ediciones, 2010.

En el siglo VII y VI, el libro es la enumeración de los que volverán a la vida al final de los tiempos.

1 «En aquel tiempo, se alzar  Miguel, el gran Príncipe, que est  de pie junto a los hijos de tu pueblo. Será un tiempo de tribulación, como no lo hubo jams , desde que existe una nación hasta el tiempo presente. En aquel tiempo, será liberado tu pueblo: todo el que se encuentre inscrito en el Libro.

2 Y muchos de los que duermen en el suelo polvoriento se despertarán, unos para la vida eterna, y otros para la ignominia, para el horror eterno». (Daniel 12: 1).

A la vez, e indiscerniblemente, el libro es, especialmente al regreso de la cautividad de Babilonia, en el siglo VI AdC, la genealogía de los descendientes de Abraham, y el censo del pueblo:

5 «Por eso mi Dios me inspir  reunir a los notables, a los magistrados y al pueblo, para hacer el registro genealógico. Busqué el registro de los que habían subido al comienzo y encontr  escrito lo siguiente:

6 Estas son las personas de la provincia que volvieron de la cautividad y del exilio. Después de haber sido deportadas por Nabucodonosor, rey de Babilonia, volvieron a Jerusalén y a Judá, cada cual a su ciudad». (Nehemías 7: 5-6).

En el Nuevo Testamento, «El libro» es ya claramente el censo de los que se salvan, y así consta en diversos textos³³.

A partir de la caída del imperio romano y de la organización de la iglesia según la administración romana, el censo romano y el censo «mesiánico», pasan a ser, en primer término, los registros eclesiásticos diocesanos y parroquiales, que quedan

[33] Especialmente en *Lucas* 10 20 y en *Apocalipsis*: 3 5; 13 8; 17 8; 20 12-15; 21, 27. Para una panorámica inicial del tema del Libro de la vida en el juda ismo y el cristianismo, cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Life

homologados para toda la cristiandad con la reforma administrativa del Concilio de Trento en 1562³⁴.

Estos registros eclesiásticos son sustituidos por los registros civiles a partir de 1804 y el Código Civil de Napoleón. Los registros civiles se homologan en los diferentes países de la cristiandad a lo largo del siglo XIX, y en todos los países del mundo a lo largo del siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y la descolonización³⁵.

En la historia de la cristiandad, los registros eclesiásticos y civiles no son una mera y neutra consignación administrativa y burocrática, como no lo eran ni el censo romano ni las genealogías hebreas. Las consignaciones administrativas y burocráticas rara vez son solamente asuntos administrativos y burocráticos, como tampoco lo son los calendarios a los que suelen estar vinculadas, como se ha visto (MORN § 7, § 9 y § 35; ROREM §§ 47.2 y 48.2).

A lo largo del periodo histórico, la categoría religiosa de los elegidos da lugar a la categoría metafísica de los seres humanos, y, al final de la historia de la cristiandad, a la categoría política de ciudadanos y a la categoría jurídica de inscritos en el registro civil.

Estas categorizaciones son relevantes desde el punto de vista de la religión, de la política, del derecho y de la economía, es decir, desde el punto de vista de vida cotidiana, porque las personas censadas pertenecen a la categoría metafísica de «los humanos», que legitima el imperialismo desde la Grecia clásica hasta la era de la globalización.

A partir de Roma y, sobre todo, a partir de la cristiandad, «humanizar» es un deber no inferior al de «redimir», y ambos tienen como destinatarios a «los otros». En Roma humanizar es

[34] El Concilio de Trento en 1562, establece como obligatorio el registro de las actas sacramentales de los bautismos, matrimonios y defunciones. Cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Archivos_eclesiásticos.

[35] Cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Civil_registration, https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_civil

romanizar, en la cristiandad humanizar es cristianizar, en el islam humanizar es islamizar, en la Ilustración humanizar es emancipar y en el mundo global humanizar es democratizar.

Dado que el horizonte ético es insuperable en cada época, lo que desde el punto de vista religioso es evangelizar y desde el punto de vista jurídico es humanizar, desde el punto de vista político y económico es colonizar, es el imperialismo. La categoría metafísica de «lo humano» está permanentemente operante, con todas sus consecuencia, liberadoras y opresoras, en la expansión de la cultura occidental durante la época histórica³⁶.

La categorización como «ciudadano», desde los tiempos de Roma hasta los de la Unión Europea, significa incluido o excluido de los beneficios de la comunidad y de la civilización, con un significado que no es solamente político³⁷.

A partir de la desconfesionalización de los estados y de la secularización, la exclusión no es solamente una aniquilación civil, sino también «trascendente». Por eso es un rasgo característico de la época secularizada la exclusión de la exclusión, o sea, la cancelación de toda exterioridad posible.

En la época de la secularización las categorías religiosas empíricas históricas, las de las religiones positivas, se han ido disolviendo y fundiendo en las categorías y esquemas religiosos trascendentales, pues en eso consiste la secularización, como se ha apuntado antes y se verá con detenimiento en el volumen V³⁸.

[36] Están dedicados a este tema los trabajos, Choza, J., «Fronteras geográficas sociológicas y metafísicas», *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 2008: Núm.: 82-83 «Fronteras: transitoriedad y dinámicas interculturales», y, con más amplitud, Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

[37] Cfr., Heater, Derek, *Ciudadanía: Una breve historia*, Madrid: Alianza, 2007.

[38] Cfr., Bellah, Robert N. y Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, New York: Harper & Row, 1980; Derrida, J., y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: La Flor, 1997; Flamarique, Lourdes, y Carbonell, Claudia, *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017. Es ilustrativa la convergencia entre los análisis de estos tres volúmenes realizados por grupos de autores en distintas y desde distintas posiciones filosóficas y existenciales.

4. EMERGENCIA DE LA SUBJETIVIDAD EN LAS COMUNIDADES ESTATALES Y RELIGIOSAS

§ 23. EL DERECHO DE LA SUBJETIVIDAD. DE EDIPO A ORESTES

EN el párrafo § 118, de su *Filosofía del derecho*, Hegel describe la llegada de la subjetividad a la madurez en los siguientes términos.

«La acción, al trasladarse a una existencia exterior, que de acuerdo con sus diversas conexiones se desarrolla en todos sus aspectos de un modo exteriormente necesario, tiene múltiples consecuencias. Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que confirman una figura que tiene como alma el fin de la acción. Pero al mismo tiempo, en cuanto fin puesto en la exterioridad, está abandonada a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias. Es asimismo un derecho de la voluntad imputarse sólo lo primero, porque es lo único que estaba en su propósito.

[...]

Observaciones. [...]El desarrollo de la contradicción contenida en la necesidad de lo finito es, en la existencia, precisamente el transformarse de la necesidad en contingencia y viceversa. Según este aspecto, actuar quiere decir entregarse a esta ley. [...]

La autoconciencia heroica (tal como aparece en las tragedias antiguas, Edipo, etcétera) no se ha elevado aún de su simplicidad a la reflexión de la diferencia entre hecho y acción, entre el suceso exterior y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como tampoco se atiene a la dispersión de las consecuencias, sino que asume la responsabilidad por el alcance total del hecho»³⁹

[39] Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: EDHASA, 1988, edición de Juan Luis Vermal, § 118, pp.181-182.

La situación de Edipo, apuntada por Hegel, contrasta con la de Orestes, que, inspirado por Apolo, venga a su padre dando muerte a su madre.

En efecto, Clitemnestra mata a su esposo Agamenón auxiliada por su amante Egistos, cuando el héroe vuelve victorioso de Troya, y su hijo restablece la justicia. Las Erinias claman venganza contra este nuevo crimen de sangre, pues a un hijo nunca le es lícito volverse contra su padre o su madre, por muchos motivos que tenga para hacerlo, incluso aunque les impulse a ello un dios.

Orestes huye. Se refugia en Atenas, se abraza a las rodillas de Palas Atenea como un suplicante, y después de que la asamblea de ancianos queda igualada en votos a favor y en contra de la absolución y la pena de muerte a Oreste, la diosa de los ojos brillantes le indulta y convierte a las Erinias en Euménides.

Los episodios de Edipo y Orestes, relatados por Esquilo, no tienen fijada una fecha. A la figura de Edipo se le podría asignar un periodo del neolítico, antes de la consolidación del derecho como *ius*, todavía en el periodo de la *vis* y del *fas* (MORN § 29), antes del quinto milenio AdC en Oriente Medio o en la Europa oriental.

La figura de Orestes podría corresponder a una fase ya adentrada en el calcolítico, posterior al cuarto milenio AdC, en que el derecho está consolidado como *ius* y como *lex*, pero todavía mantiene los procedimientos de la época de la *vis* y del *fas*.

El artículo 2 del Código de Hamurabi (1790-1750? AdC) establece:

2 § «Si un hombre le imputa a otro hombre actos de brujería pero no puede probarlo, el que ha sido acusado de magia tendrá que acudir al divino Río y echarse al divino Río y, si el divino Río se lo lleva, al acusador le será lícito quedarse con su patrimonio. Pero si el divino Río lo declara puro y sigue sano y salvo, quien le acusó de magia será ejecutado. El que se echó al divino Río se quedará con el patrimonio de su acusador».

El Código de Hamurabi perfila de modo claro la responsabilidad personal, los derechos de la subjetividad, es decir, la diferencia entre *hecho* y *acción*, en lo que se refiere a derechos y deberes conyugales, paterno-filiales, familiares en general, económicos (de propiedad, servicios comerciales, etc.) y sociales (servicio militar, servicios mercantiles, médicos, tributos, etc.)

Lo mismo cabe decir de las leyes micénicas y troyanas, es decir, del sentido de la responsabilidad en las comunidades de los héroes de la guerra de Troya (1300 a. C.-1100 AdC).

Este conjunto de normas, son a la vez civiles y religiosas, como las del decálogo de Moisés. Los delitos son también pecados, y la gracia y el perdón divinos se pueden superponer y sumar a la gracia y el perdón humanos (del acreedor, la víctima, etc.).

§ 24. LA RESPONSABILIDAD PERSONAL. EZEQUIEL

El sacerdote rey y el pueblo forman una unidad, en el neolítico y en el calcolítico, como la tribu la forma con sus divinidades. La identidad en el paleolítico es ciertamente individual, como el tótem, pero la unidad del individuo con la tribu es total, de manera que Lévy-Bruhl puede decir que el alma primitiva es por una parte colectiva y por otra individual, o que la responsabilidad, el mérito y la culpa, la propiedad y la enajenación, es del grupo, de todos los individuos a la vez.

La identidad y la responsabilidad solidaria del individuo con la tribu se mantiene en el neolítico y en el calcolítico, donde el individuo es una unidad con la estirpe, con el linaje, e igualmente en la antigüedad.

Cuando en el calcolítico se descubre la eternidad, la muerte eterna y la vida eterna, empieza a registrarse una inmortalidad individual, primero de los soberanos supremos y de sus

esposas, y luego de todos los individuos de la comunidad (RO-REM § 19).

El sentido de la responsabilidad personal que va apareciendo en las leyes civiles y religiosas a lo largo del segundo milenio en Babilonia, Minos, Escitia, Palestina o Egipto, tiene como corolario natural la concepción de un destino eterno personal.

La doctrina de la inmortalidad individual universal recibe una completa elaboración en el mazdeísmo, con la doctrina de Zaratustra, en la que esa inmortalidad está vinculada a una vida moral y religiosamente correcta y a un juicio universal después de la muerte.

Estas doctrinas mazdeistas pasan al cristianismo a través del judaísmo, en concreto, a través de una parte del pueblo, que se familiariza con ellas durante la Cautividad de Babilonia (desde 586 hasta 537 AdC), y del ministerio de algunos de sus profetas, singularmente Ezequiel, que desarrolla toda su predicación durante la época del cautiverio (entre 595 y 570 AdC), y que marca el origen, dentro del pueblo de Israel al regreso de la Cautividad, a la corriente apocalíptica y la secta de los fariseos, que creen en la inmortalidad del alma y en la resurrección de los cuerpos (RO-REM § 65).

La correspondencia entre vida moral y religiosamente correcta, y salvación eterna, la establece Ezequiel de manera clara.

1 «La palabra del Señor me llegó en estos términos:

2 ¿Por qué andan repitiendo este refrán en la tierra de Israel: 'Los padres comieron uva verde, y los hijos sufren la dentera?'

3 Juro por mi vida –oráculo del Señor– que ustedes nunca más dirán este refrán en Israel.

4 Porque todas las vidas me pertenecen, tanto la del padre como la del hijo: la persona que peca, esa morirá.

5 Si un hombre es justo y practica el derecho y la justicia;

6 si no participa de las comidas sagradas en las montañas y no levanta sus ojos hacia los ídolos de la casa de Israel; si no deshonra

a la mujer de su prójimo y no se acerca a una mujer en los días de su menstruación;

7 si no oprime a nadie, si devuelve la prenda al deudor y no quita nada por la fuerza; si da su pan al hambriento y viste al desnudo;

8 si no presta con usura ni cobra intereses; si aparta su mano de la injusticia y juzga imparcialmente en los litigios;

9 si camina según mis preceptos y observa mis leyes, obrando con fidelidad, ese hombre es justo y seguramente vivirá –oráculo del Señor–». (Ezequiel 18, 1-10).

Es esta doctrina mazdeista de Ezequiel la que pasa al cristianismo, donde queda reforzada por la peculiar ortodoxia de la cristiandad, de la que carece el judaísmo en general, y el de la época del Segundo Templo y de Jesús, y también el mazdeísmo.

§ 25. DETERMINACIÓN CIVIL Y RELIGIOSA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

LA diferencia y la identidad entre el individuo y el grupo viene marcada siempre en la prehistoria por los ritos de paso, y en la época histórica por los sacramentos, pero los sacramentos no menoscaban la unidad de la estirpe ni el celo por el honor de la familia. Más aún, refuerzan la identidad y la diferencia del individuo con la estirpe y la comunidad, a través de los nombres y apellidos recibidos en el bautismo, los enlaces matrimoniales, los «padrinos» de los diferentes cultos sacramentales y los nuevos parentescos generados por ellos.

Todos estos extremos quedan consignados en el correspondiente registro eclesiástico primero, y luego en el registro civil. Más aún, los registros consignan todos estos refuerzos de los vínculos intrafamiliares y transfamiliares que son, precisamente, los acontecimientos que determinan y refuerzan la identidad personal y familiar a la vez, la del linaje.

A lo largo del periodo histórico la identidad personal y el protagonismo del individuo se acentúa, sobre todo a partir de la modernidad, en que la identidad empieza a establecerse, de alguna manera, por autonomización respecto de la stirpe y de la familia.

Este reforzamiento de la identidad personal, frente a la genealogía y frente al linaje familiar, tiene también su punto de partida y su impulso en una peculiar identificación con Dios, que es la que inauguran las órdenes mendicantes en la Baja Edad Media mediante los estados de perfección y los tres votos de pobreza, castidad y obediencia⁴⁰.

En efecto, en las órdenes mendicantes, y mediante el procedimiento de los tres votos, el individuo renuncia a su nombre y sus apellidos, y al entrar en religión adopta un nombre nuevo. También su fortuna deja de ser el punto de apoyo para su subsistencia, y a partir de entonces, vive de lo que suscita con su actividad profesional de predicador, que es la limosna.

La predicación y la correspondiente limosna, marca el modelo de actividad de las profesiones liberales, como señala Higinio Marín, el modelo del *self made man*, que impera en la modernidad.

El hombre moderno, representado de modo arquetípico por Don Quijote y por Descartes⁴¹, depende cada vez menos de la stirpe e incluso de la familia, y cada vez más de la sociedad, y ese cambio en los lazos de cohesión con los demás quedan ilustrados en uno de los más conocidos estudios de Durkheim⁴²

El equilibrio personal entre identidad y diferencia, en relación con la comunidad inmediata familiar y en relación con la amplia comunidad de la nación, o incluso del continente, produce en la psique individual desajustes de diverso tipo que van

[40] Marín, Higinio, *La invención de lo humano: la construcción sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.

[41] Foucault, M., *Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1968.

[42] Durkheim, E., *El suicidio*. Madrid: Akal, 1982.

desde el desarraigo al fanatismo⁴³. Estos desajustes están relacionados con la religión de diversos modos, en especial, con el modo de configurarse la vida y las instituciones religiosas en la época de la globalización, y que se estudiarán en otro momento.

5. EL CRISTIANISMO, LA CRISTIANDAD Y LOS ESTADOS NACIONALES EN OCCIDENTE

§ 26. CORRIENTES RELIGIOSAS DE LA ANTIGÜEDAD

La era axial es el momento de la antigüedad en que el *Nous* comparece para sí mismo. Esa comparecencia no se da en abstracto, ni en general. Se da en individuos singulares pertenecientes a sociedades complejas y se da en la forma de experiencia filosófica y religiosa en sentido general. Quizá indiscernible de una experiencia estética como la de Pitágoras o Píndaro, filosófica como la de Sócrates y Platón, o política como la de Arjuna y Alejandro, o quizá específicamente religiosa como la de Zoroastro o Ezequiel.

Los fundadores de religiones de la era axial son un número escaso, pero el de sus discípulos, seguidores, reformadores rectos y desviados, adversarios y críticos, no es pequeño. Y en todos ellos se da experiencia del *Nous*, experiencia de lo sagrado, del misterio, o experiencia mística.

Las religiones en las que viven, o bien las que fundan, recogen las formas religiosas del culto paleolítico, de la moral neolítica y de la revelación calcolítica, y constituyen las religiones positivas de la época histórica, dando prioridad a uno, dos, tres o los cuatro aspectos de la religión.

[43] Berger, B. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1979.

Todas esas personas singulares tienen una vida normal, y que es comprendida por el resto de sus conciudadanos porque ellos también han tenido experiencias místicas, estéticas o filosóficas, quizá en grado mínimo, pero suficiente para que todas las formas de vida sean aceptadas como normales y para que la normalidad misma no esté determinada por una forma de vida concreta.

Los que viven una experiencia mística de cierta intensidad y duración, pasan a tener una forma de vida religiosa que, o bien impulsa y transforma las religiones y sociedades en las que viven, o bien dan lugar a religiones nuevas.

Las nuevas religiones, o las formas nuevas de las religiones preexistentes, por regla general no tienen el carácter definido que para la modernidad occidental tienen las religiones. Porque en la modernidad las religiones están formalizadas institucionalmente ante sí mismas y ante las sociedades civiles y los estados en que viven quienes las practican.

En la Antigüedad no es así. Las religiones místicas de una misma divinidad pueden tener cultos bastante diversificados según los santuarios y los guías espirituales. El mazdeísmo existía antes de Zoroastro con diversas modalidades, y después de él, también. Lo mismo ocurre con el judaísmo y con los cultos órficos y dionisiacos. Sócrates y Platón, Pablo y Jesús, son personas singulares, pero después de ellos hay muchas formas de platonismo y de neoplatonismo, y muchas formas de cristianismo y de gnosticismo.

El cristianismo de los seguidores de Pablo (en su mayoría de origen romano y pagano, o sea, «gentiles») no es el mismo que el de los seguidores de Pedro y Mateo, los ebionitas, en su mayoría judíos de estricta observancia, ni el mismo que el cristianismo de Marción, que probablemente viven una mezcla de mazdeísmo y platonismo.

Por otra parte, estas corrientes religiosas formulan y reformulan el dogma correspondiente a sus prácticas culturales y a sus experiencias místicas, en forma parcialmente

imaginativa mítico-poética y parcialmente conceptual, filosófica y teológica⁴⁴.

Una documentación amplia y actualizada de los desarrollos teóricos y las prácticas de culto, en el periodo de formación de la ortodoxia cristiana, puede encontrarse en las obras de José Antón Pacheco⁴⁵, Bartd D. Ehrman⁴⁶, José María Garrido Luceño⁴⁷, Francisco García Bazán⁴⁸, Antonio Piñero⁴⁹, José Montserrat⁵⁰, Bianca MaríaTordini Portogallo⁵¹, entre otros.

Esas escuelas religiosas son las que crean el lenguaje filosófico y teológico y lo diferencian del imaginativo, las que lo articulan con la vida política y social en la definición de la ortodoxia, y las que dan lugar a la religión como un conjunto «claro y distinto, unitario y armónico» de culto, moral, dogma y oración, tal y como se conocen oficialmente y «normalmente» en la modernidad.

Una descripción aproximada y esquemática de las principales corrientes religiosas de la antigüedad, su ubicación cultural y sus relaciones mutuas podría ser como se representa en la siguiente tabla.

[44] Cfr., Ehrman, Bartd D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never New*, London: Oxford University Press, 2003, tr. It., *I Cristianesimi perduti. Eretici, sette e d eretiici nella battaglia per la Sacre Scritture*, Roma: Carocci, 2016.

[45] Antón Pacheco, José A., *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2017.

[46] Ehrman, Bartd D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never New*, London: Oxford University Press, 2003,

[47] Garrido Luceño, José María, *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*, en prensa.

[48] García Bazán, Francisco, *Los oráculos caldeos*, Madrid: Gredos, 2009.

[49] Piñero, Antonio, *Todos los evangelios*, Madrid: Edaf, 2009.

[50] Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán (Eds.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid: Trotta, 2018.

[51] *Ermete Trismegisto. Corpo Ermetico e Asclepio*, ed. de Bianca MaríaTordini Portogallo, Milano: SE, 2007.

Época	Grecia	Roma	Israel	Oriente medio
Siglos VII a IV AdC	Relig. místicas Orfismo Pitagorismo Platón Aristóteles	Religión oficial de Roma Relig. místicas	Monarquismo (saduceos) Apocalípticos (fariseos) Esenios	Hinduismo Mazdeísmo Magos Zoroastro
Siglos III AdC a I dC	Alejandro Platonismo Medio	Estoicismo Epicureísmo	Corpus Henoc Filón de Alej.	Ptolomeos
Siglos I a III	Gnosis de Valentín Hermetismo Neoplatonismo Orígenes	Cristianismo Paulino Gnosis Tertuliano, Ireneo	Cristianismo Ebionita	Cristianismo Marcionita Oráculos Caldeos Gnosis arriana
Siglos III a VI	Plotino Proclo Dionisio	Teodosio Agustín Isidoro de Sevilla	Proto-sionismo	Canon Cristiano Nicea (325) Nestorianismo Éfeso (431)

§ 27. EL CRISTIANISMO EN ROMA, HISPANIA Y EUROPA. TEODOSIO E ISIDORO DE SEVILLA

DESDE la primera persecución de los cristianos por Nerón, entre los años 64 y 68, hasta el edicto de Milán de Constantino en 313, en que se decreta la paz para los perseguidos, transcurren dos siglos y medio, durante los cuales la nueva religión, en las diferentes versiones de la tabla anterior, se difunde por todo el imperio.

Desde el *Edicto de Tesalónica* de Teodosio, en 380, con el que se establece el cristianismo como religión del imperio romano, hasta el decreto de Justiniano de 529, por el que se clausura definitivamente la escuela de Atenas, transcurre un siglo y medio, en el que una determinada corriente se impone como ortodoxia del cristianismo⁵².

[52] Una panorámica general de la cristianización del imperio romano, ampliable en todos los aspectos que se deseen, puede verse en la versión en inglés de Wikipedia, en

En el capítulo 4 se atiende a la formación de la comunidad religiosa, que es un proceso diferente y particular, del proceso de formación de las identidades nacionales vinculadas a las profesiones públicas de la religión.

De la misma manera que en Roma hay un culto al emperador, y en Egipto y Persia un culto a las divinidades nacionales, tan vinculadas al soberano como en Roma, también las monarquías de las nuevas comunidades nacionales, que surgen de la descomposición del imperio romano, tienen un culto cristiano, según la confesión de su rey.

No hay solución de continuidad, en lo que a la confesionalidad del estado y del soberano se refiere, entre Teodosio y los reyes godos de Hispania, inicialmente arrianos y aliados del emperador Honorio. Desde el primero de los reyes, Ataúlfo (410- 415) hasta Recaredo, que se convierte al cristianismo en 587, y sus sucesores, la relación y el gobierno del reino se gestiona entre los reyes y los obispos.

El 8 de mayo del 589 se inicia el III Concilio de Toledo en el que Recaredo hace profesión de fe católica y abjura del arrianismo. Varios obispos arrianos y suevos, abjurara también, con lo cual el pueblo godo y el suevo se integran en la confesión cristiana de la población de la Hispania, romanizada desde el siglo II AdC y cristianizada desde el II dC.

Isidoro, arzobispo de Sevilla durante más de tres décadas (599-636), por una parte, inspira la acción política de los reyes godos, y, por otra, la acción pastoral y teológica de los ministros y estudiosos cristianos. Los concilios de Toledo tienen tanta relevancia política como religiosa, y las sesiones de corte de los reyes afectan a la religión de las comunidades hispánicas tanto como a su vida civil.

las voces <https://en.wikipedia.org/wiki/Christianization>; https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_cristianismo;
https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Christianity

Isidoro es, uno de los primeros gobernantes teólogos que articulan el punto de vista de la razón práctica y el de la razón teórica, el punto de vista de la política civil y eclesiástica de una nación de la naciente Europa, con el punto de vista del culto, la teología y la mística de la religión que constituye la identidad de dicho estado nacional.

Por eso puede ser y es considerado como uno de los fundadores de la nación española y de la cristiandad europea⁵³, y constituye un punto de referencia al que se recurre en los momentos en que se presiente que la identidad de una nación o de un conjunto de naciones se encuentra en riesgo de daño.

Una historia paralela a la que va de Honorio y Ataulfo hasta Recaredo y sus sucesores en la formación del reino de España, es la que va desde Clodoveo (466-511), rey de los salios y de todos los francos (481-511) hasta Carlomagno, rey de los francos desde 768 a 814, y emperador a partir del año 800.

En ese año el papa León III le corona como «emperador de Bizancio», aunque después Carlos adopta el título de *Imperator Romanum gubernans Imperium* («emperador gobernante del Imperio romano»). Carlomagno se considera a sí mismo restaurador del Imperio romano, y, por otra parte, es considerado como el principal fundador de Europa.

La interacción entre la iglesia y los monarcas, entre la religión y la política, amistosa unas veces y abiertamente hostil otras, es constante y determinante de la formación y desarrollo de las sociedades y de los estados de la cultura occidental, desde el edicto de Tesalónica hasta el siglo XX, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la desconfesionalización de los estados católicos, las declaraciones de libertad religiosa de diversas iglesias cristianas, y la declaración del Concilio Vaticano

[53] Fernández Gómez, Fernando, «En la génesis de España: de la romanización y la reconquista», Discurso de recepción en la Real Academia de Bellas Artes Santa Isabel de Hungría, *Boletín de Bellas Artes*, nº XXXV (2007); Audiencia General BENEDICTO XVI el 24 de Marzo de 2010, <https://ratzingerkanswein.wordpress.com/tag/san-isidoro-de-sevilla/>

II sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae* (la dignidad humana) promulgada en 1965.

Desde Teodosio, Agustín de Hipona, Justiniano, Recaredo, Clodoveo y Carlomagno hasta el siglo XX, los creyentes de las diversas corrientes cristianas, padecen la misma violencia por parte del estado confesional cristiano de otro signo, que los cristianos en general padecen bajo los emperadores romanos.

Son expulsados de los diferentes países de Europa por los Reyes Católicos, los luteranos, los anglicanos y los calvinistas, por no ser de su confesión cristiana, o bien por ser judíos o musulmanes. Los musulmanes expulsan de su territorio a los heterodoxos, e igualmente los judíos a partir del momento en que tienen territorio propio. Y lo mismo sucede con diversas confesiones de Asia y África.

Durante esos 15 siglos, la cultura occidental aprende a formular los derechos humanos, y a partir del siglo XXI aprende a aplicarlos a la religión, al sexo, el matrimonio y la familia, a la actividad profesional, etc.

La acogida de la libertad y la dignidad individuales, según sus posibilidades y necesidades de expresión, es decir, la recepción de los derechos subjetivos en el derecho público de los estados y de las iglesias, se produce al ritmo al que se diferencian la objetividad y la realidad, en sus diversos órdenes. Porque la diferencia entre objetividad y realidad, en sus diversos ordenes, marca el ritmo al que se diferencian la religión, la idolatría y el fanatismo.

§ 28. OBJETIVIDAD, REALIDAD Y ATEÍSMO. HIPÓCRITAS Y FANÁTICOS

COMO se ha dicho antes (§ 4 y § 4.2) la ortodoxia es la forma en que las subjetividades integrantes de la comunidad comparten la verdad a cerca de ella misma, su génesis, su fundamento y su destino. Esta comunión de las subjetividades en la

verdad de la comunidad es una participación que admite muchos grados.

El grado propio y adecuado en la era de la globalización, transcurrida la época histórica de la cultura occidental, es el que corresponde a una comunidad en la cual todas las subjetividades son reconocidas según su esencia, el que se da cuando tiene lugar el reconocimiento de la libertad esencial de las subjetividades.

El reconocimiento del arbitrio y de la libertad de los individuos por parte de la comunidad, del estado y del gobierno, es un problema que marca todo el periodo histórico, desde Atenas y Roma, hasta la época global, justamente en los países de la cultura occidental.

Pero no en todos los países de la cultura occidental la sociedad se encuentra en el mismo grado de desarrollo de su reflexión y autoposición, ni tampoco en los países de los demás continentes.

Aunque la declaración de los derechos humanos de 1948 esté suscrita por casi todos los países, y las declaraciones de libertad religiosa han sido acogidas en una gran cantidad de ellos, los derechos y las libertades formales, declaradas a nivel oficial, tienen un alcance y una vigencia real muy diferente en los distintos países, dependiendo del grado de madurez y reflexión de esa sociedad.

La historia, en cuanto proceso de reconocimiento de la libertad como articulación del individuo y la sociedad mediante el estado, tiene muchas fases. Al menos en occidente las ha tenido. Y en esas fases la vida individual y grupal tiene diversas dimensiones.

Esas dimensiones de la vida individual y grupal, que se articulan a lo largo de la historia, son lo externo, o el derecho, y lo interno o la moral. Lo público y lo privado. Lo personal, lo grupal y lo estatal. Lo político y lo religioso.

Si se entiende como religión la referencia al fundamento que hace ser al individuo y a la sociedad, la secularización del siglo XXI puede no tener mucha relevancia, pues ese fundamento del

ser y de la identidad individual y colectiva, tiene el mismo poder de convocatoria y de cohesión designándole con el nombre de Dios, con el de planeta tierra, con el de nación.

Las fases de la historia son, en alguna medida, fases de diferenciación de esas dimensiones y grados de articulación entre ellas. La vida religiosa, o menor dicho político-religiosa, de los individuos y los grupos, viene dada por la articulación entre las dimensiones de la vida individual y grupal con el fundamento.

Esa articulación de la vida individual y grupal con el fundamento, con la mediación de las instituciones, es, en las sociedades occidentales del siglo XXI, la articulación de lo que estamos llamando «forma de vida normal», que oscila como se ha dicho ante (§ 17) entre dos extremos que son el fanatismo, la identificación absoluta con la idea o con el papel, que es también idolatría, y la hipocresía, que es la incapacidad para identificarse con un papel en referencia a unos objetivos o a unos ideales⁵⁴.

Los extremos del fanatismo y la hipocresía, afectan a la vida religiosa de los individuos y de las comunidades. Los afectan cuando las ideas y los papeles, que pertenecen al mundo ideal, al mundo objetivo, no se perciben como medios que refieren al individuo y a los grupos al fundamento y a los ideales realmente reales.

Cuando se perciben de ese modo, la ortodoxia cumple bien su papel de unificar en la verdad del conocimiento de sí y la valoración de sí al individuo y a la comunidad. Entonces hay evolución de la ortodoxia, progreso en el conocimiento de la verdad y el bien, y desarrollo adecuado en cuanto a la realización de la esencia humana.

Entonces puede haber cosmopolitismo sin desarraigo, y diálogo y comprensión sin relativismo. Y probablemente ese es una de los frutos de una adecuada articulación entre religión y

[54] Newman, Jay, *Fanatics and hypocrites (Frontiers of Philosophy)*, New York: Prometheus Books, 1986; cfr., *Inauthentic Culture and Its Philosophical Critics*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1997.

política, entre iglesia y estado, y una marca de que los procesos socioculturales juegan a favor de esa esencia humana.

Una vez estudiado el contexto cultural y social del momento en que el ser humano llega a plenitud de su esencia, con la emergencia y madurez del espíritu, se puede examinar cómo se vive y se piensa la religión en la Antigüedad y en la época histórica, en tanto que diálogo directo con el fundamento desde el sí mismo, en tanto que encuentro directo con lo divino desde el fondo del espíritu.

Se puede estudiar cómo asume la antigüedad la religión del culto que viene del paleolítico, la religión de la moral y de la ley que proviene del neolítico, y la religión de la revelación y la fe que proviene de la edad de los metales, y cómo integra esas dimensiones en una religión de las instituciones eclesásticas, que es también una religión de la oración y la contemplación personales en la intimidad humana y divina.

CAPÍTULO 3:

EL CULTO INTERIOR EN LA ANTIGÜEDAD. EL ESPÍRITU Y LA ESCRITURA SAGRADA

1. EL ESPÍRITU Y LOS ESPÍRITUS EN EL MUNDO ANTIGUO - § 29. *Las formas del negocio jurídico y la oración. La versión espiritual del sacrificio* - § 30. *Almas y espíritus en la vida diaria. Léxico de la antropología prehistórica* - § 31. *Almas y espíritus en la vida pública. Antesteria, Halloween y Día de muertos* - § 32.1. *Almas, fantasmas y dáimones en los relatos. Plutarco y Tertuliano* - § 32.2. *Almas, fantasmas y dáimones en la reflexión. De Aristóteles a Edith Stein* — 2. LA REVELACIÓN COMO PALABRA SAGRADA Y COMO ESCRITURA SAGRADA - § 33.1. *La oración como rito y como relato. Las escrituras sagradas* - § 33.2. *El relato histórico como revelación y meditación* - § 34.1. *Orígenes y los sentidos de la escritura* - § 34.2. *El culto espiritual interior. Los cinco momentos de la contemplación* — 3. EL CULTO INTERIOR EN ORIENTE Y OCCIDENTE - § 35. *Orfeo, Pitágoras, Platón. Saber de salvación y filosofía* - § 36. *Unidad de la nada originaria de Lao-Tse (China, + 533 AdC)* - § 37. *Pablo, Pedro y las formas del cristianismo* - § 38. *Unidad del Uno originario de Proclo (Constantinopla, 412-Atenas 485)* - § 39. *Unidad de Alá según Ibn Arabi (España, 1165- Siria, 1240)* — 4. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD DEL CULTO INTERIOR. LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES - § 40.1. «Corpus» religiosos antiguos. *Conexiones empíricas y unidad «esencial»* - § 40.2. *Exclusivismo de las religiones. El sistema administrativo de los sacramentos* - § 41. *El postulado metodológico de la in-diferencia del cristianismo* - § 42. *Jesús y el logos. El ecumenismo de Proclo y la teología de las religiones.*

1. CULTO INTERIOR Y COMUNICACIÓN ESPIRITUAL

§ 29. LAS FORMAS DEL NEGOCIO JURÍDICO Y LA ORACIÓN. LA VERSIÓN ESPIRITUAL DEL SACRIFICIO

En la era axial, la polis y el estado democrático potencian la comprensión intelectual y la expresión conceptual de las cosas y la vida, o sea, el logos¹. En segundo lugar, hacen posible el

[1] Estos epígrafes están basados en buena medida en el libro de Ananí Gugierrez Aguilar, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla; Thémata, 2018.

descubrimiento y autonomización del artífice y gestor de ese logos, el Nous, el intelecto o el espíritu. En tercer lugar, permiten que el intelecto retroceda desde ese logos producto suyo, hasta el fundamento de su actividad productora y de su producción, hacía sí mismo, hacia su centro, y todavía más, hacia el fondo y fundamento de ese sí mismo en tanto que espíritu, la divinidad.

Al hacerlo abre dos caminos. Uno es vivenciar el fundamento de sí mismo y venerarlo, que es lo que hacen Lao Tse, Zaratustra, Orfeo y Pitágoras, y otro es nombrarlo, poner nombre a las partes del espíritu y de su fundamento, y a las etapas del camino por el que se llega a él, que es lo que hacen Platón, el platonismo medio, Filón y Plotino. Así se abre el camino de la religión interior, del culto interior, de la mística, del diálogo con lo divino, por una parte, y el camino de la reflexión intelectual, del mundo ideal, de la filosofía y de la ciencia, de la teología, por otra.

En las fases anteriores de la humanidad, hay formas de mística, como se muestra en el clásico de Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, en los relatos de la experiencia de Moisés, en los *Salmos* del Antiguo Testamento, compuestos entre el 2000 y el 200 AdC por reyes y sacerdotes (entre ellos David), y en tantas otras tradiciones y textos neolíticos y calcolíticos. Pero esas formas de mística no son todavía el encuentro del alma consigo y su fundamento en el centro más profundo de su intimidad.

En la Antigüedad, en cambio, el intelecto espiritual queda netamente diferenciado de la imaginación, y empieza a operar autónomamente. Esta autonomización del *Nous* y la expresión de sus vivencias en el logos, hacen posible una nueva exploración del hombre y del cosmos, de la relación de uno y otro, y de la relación de ambos con un fundamento trascendente al que ahora empieza a llamársele Zeus, Dios, y también el ser.

En los periodos anteriores, la oración tiene la forma de culto, de actividad litúrgica. Tiene, en concreto, las cuatro formas del negocio jurídico romano:

Facio ut facias (hago para que hagas),
do ut des (doy para que des),
facio ut des (hago para que des) y
do ut facias (doy para que hagas)².

En esas épocas anteriores, la oración tiene también la forma de mandato, de imperativo legal o de precepto moral. Así lo entiende Orígenes en el siglo II, examinando los ejemplos de oración que aparecen en la Biblia y los términos que se usan para designarla³. En concreto, así interpreta el pasaje de Éxodo 8, 1-4:

*1 Luego el Señor dijo a Moisés: «Da esta orden a Aarón: ‘Ex-
tiende tu mano y tu bastón sobre los ríos, los canales y los panta-
nos, para que las ranas invadan el territorio de Egipto’».*

*2 Aarón extendió su mano sobre las aguas de Egipto, y las ranas
subieron hasta cubrir el país.*

*3 Pero los magos de Egipto, valiéndose de sus artes secretas, hicie-
ron otro tanto y atrajeron una invasión de ranas sobre el territo-
rio de Egipto.*

[2] https://en.wikipedia.org/wiki/Glossary_of_ancient_Roman_religion#do_ut_des. *Facio ut facias*, literalmente, del latín, hago para que hagas. Una de las cuatro fórmulas para designar, en el Derecho Romano y en las legislaciones inspiradas en él, los contratos innominados; o sea, los no regulados por el legislador concretamente. En esa especie, una de las partes ejecuta algo con vistas a la prestación de la otra, consistente también en un hecho, y no en una entrega a dación. <http://www.enciclopedia-juridica.biz14.com/d/facio-ut-facias/facio-ut-facias.htm>

[3] Orígenes, *Sobre la oración*, «Usos de la palabra general para oración en la Escritura». Para las citas del tratado de Orígenes *Sobre la oración*, sigo la edición digital *on-line* de *On prayer*, Translated by William A. Curtis, URL: <http://www.ccel.org/ccel/origen/prayer.html>, Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, Rights: Public Domain, Date Created: 2001-00-18.

4 El Faraón mandó llamar a Moisés y a Aarón y les dijo: «Rueguen al Señor que aleje las ranas de mí y de mis súbditos, y yo me comprometo a dejar que el pueblo vaya a ofrecer sacrificios al Señor».

La expresión «rueguen al Señor que aleje las ranas» describe uno de los tipos de oración que aparecen en el Antiguo Testamento. Se pide a Dios que haga una cosa y se promete a cambio hacer otra cosa.

Esas formas del negocio jurídico, que son también formas del rito religioso y del culto litúrgico, pueden ser sustituidos por pensamientos palabras y deseos, y sustituidos con ventaja. Así es como se encuentra en algunos profetas y en algunos salmos:

«Porque yo quiero amor y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos» (Oseas, 6, 6)

«Lávame totalmente de mi culpa y purifícame de mi pecado

Los sacrificios no te satisfacen;

Si ofrezco un holocausto, no lo aceptas:

mi sacrificio es un espíritu contrito,

tu no desprecias el corazón contrito y humillado» (Ps 51 (50), 18-19).

Las cuatro formas en que Orígenes sistematiza los tipos de oración que encuentra en las escrituras, a saber, petición, alabanza, intercesión y acción de gracias, expresan el culto, prehistórico e histórico, en sus distintas modalidades de arrepentimiento, expiación, propiciación, petición por los demás, etc., que realizan el chamán y los sacerdotes de la antigüedad remota. Esas formas de culto son actos de amor y de conocimiento, y pueden expresarse con el corazón⁴.

[4] «Petición es la forma de oración en la que un hombre que necesita algo hace ofrendas para su consecución. *Plegaria* es la forma en que un hombre hace ofrendas en el sentido más sencillo por cosas elevadas con alabanzas. *Intercesión*, es la petición a Dios por un hombre que tiene una confianza plena. *Acción de gracias*, es el reconocimiento plenamente reverencial de la bendición alcanzada de Dios, mediante el que

El culto y el sacrificio que se ofrece por las cosas que se piden, o que ocurrirán de todas maneras, como que salga el sol, bien si se realiza en la prehistoria o bien si se realiza en la época histórica, también tienen siempre el sentido de culto interior. Las formas de la oración son las formas de la unión de las voluntades, del amor. Puesto que nada sucede sin que Dios lo tenga previsto y pre-querido, la oración es un modo en que la voluntad humana se puede siempre unir a la divina. Eso es lo que se hace cuando se dice «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»⁵.

Desde un punto de vista de la ontología del espíritu, lo que se pide y se da en el holocausto y en el sacrificio, es el perdón y la reconciliación, que se simboliza y expresa en el abrazo, y se realiza efectivamente en la unión amorosa de los espíritus. En esta perspectiva las actividades del culto ritual, del precepto moral y del conocimiento teológico, se cumplen realmente en el culto interior, o sea, en la oración.

Cómo llegan los hombres de la antigüedad a esa práctica y a ese conocimiento deriva de cómo se siente, se trata y se concibe al espíritu, a los espíritus, en la época prehistórica y en la histórica, en el paso de una a otra.

§ 30. ALMAS Y ESPÍRITUS EN LA VIDA DIARIA. LÉXICO DE LA ANTROPOLOGÍA PRE-HISTÓRICA

El culto interior, la oración de la que hablan y practican los antiguos, y que Jaspers toma como punto de referencia para caracterizar la era axial⁶, no es algo que se pueda dar, sin más, en un ser humano de cualquier época. El chamán paleolítico, o los

se devuelve a Dios el reconocimiento de su grandeza, contenida en el beneficio recibido». *On prayer*, cit., 9.

[5] Orígenes, *On prayer*, cit., 3.

[6] Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Alianza, 1980.

cazadores recolectores contemporáneos, pueden hacer viajes astrales, identificarse con los espíritus animales y conducir a las almas en pena, pero no encontrarse con Dios en el centro de sí mismos.

El ser humano es una unidad, un viviente unitario. En el principio era el cuerpo en movimiento, y así aparece en todas las experiencias y expresiones más primitivas⁷. Una parte de ese ser humano corpóreo es un principio que le hace moverse, actuar, y, en general, vivir. Los hombres de las tribus de cazadores recolectores saben que hay un momento a partir del cual ese hombre ya no realizará más esas actividades. Es la muerte, y saben que el principio que le hacía vivir ya no está allí, en el cuerpo, y el cuerpo queda rígido, inerte.

La experiencia de la muerte no es la experiencia de que al viviente se le amputa el cuerpo o de que al cuerpo se le amputa otra cosa. Es la experiencia de la desaparición de la vida en el cuerpo. El cuerpo se descompone y hay alguna otra cosa que continua con otro tipo de actividad. Esa otra cosa recibe en las diferentes culturas un nombre, que se suele traducir a las lenguas europeas actuales por «alma» o por «espíritu» indistintamente.

Entre los mapuches⁸, el alma es el *lawe*, por la cual el hombre tiene *mongen*, salud-vida. Se mantiene en buenas condiciones cuando recibe bien la luz y la energía del sol, *Antü*. Cuando no recibe bien la luz y energía del sol, se debilita su decisión firme y voluntaria (*yafiduami*), y también se debilita su yo, la vigilancia y atención a sí mismo (*inche*), y entonces el control de su mente (*rakiduam*), su corazón (*pinke*) y su cuerpo

[7] Ragazzi, G., «La danza perpetua. Gesto, spazio sacro, rappresentazione e linguaggio nell'arte rupestre della Valcamonica», in *The Importance of Place. The Site, the Message, the Spirit*, Valcamonica Symposium '92, pp.76-85, 1992.

[8] Mora Penroz, Ziley, *El arte de sanar de la medicina mapuche*, Santiago de Chile: Uqbar editores, 2013; cfr. *Filosofía mapuche. Palabras Arcaicas para Despertar el Ser*, Concepción, Chile: Editorial Kushe, 2001.

(*kalül*), es tomado por poderes ajenos o voluntades extrañas, los *wekufe*.

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

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

Es posible que estos términos sean anteriores a la formación del lenguaje ordinario en el neolítico y calcolítico, y que pertenezcan al léxico de las voces, gritos y cantos de los rituales paleolíticos. Incluso es posible que algunos de ellos pertenezcan al léxico de los *sapiens* que salieron de África en la migración de hace setenta u ochenta mil años⁹.

El «alma» del ser humano de los mapuches tiene sus modalidades análogas en el *kami* de los japoneses o el *ka* de los egipcios¹⁰.

El vocabulario antropológico más primitivo designa la vida paleolítica según la experiencia que hasta entonces hay de ella, e igualmente el léxico neolítico. El alma es principio de vida, está en la sangre y en el aire, y se va cuando el viviente muere y no

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

[10] Pagano, Maurizio, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011.

respira. El alma-espíritu de la *machi* puede separarse del cuerpo en el trance, socorre al alma-espíritu en pena, gestiona los poderes de la naturaleza, la lluvia, la pesca, la caza, las enfermedades, y conoce los poderes de las piedras, las plantas y los animales, porque tiene trato con el *pellu* de las piedras, las plantas y los animales¹¹.

En el calcolítico empieza a haber experiencias nuevas y aparecen nuevos aspectos y capacidades en la acción humana que se manifiestan en el vocabulario antropológico. En el *Libro de los muertos*, especialmente en el capítulo 188, aparecen *Det*, cuerpo; *Ib*, corazón, sede de la vida consciente, la conciencia, la razón y los deseos; *Ka*, alma; *Bai*, doble del alma, *Akh*, alma separada; *Re*, nombre y *Khabit*, sombra¹².

Esas nociones y los términos correspondientes se encuentran también en el vocabulario antropológico de las culturas china, hindúes, iránias y en la Biblia judía, en el calcolítico, cuando el intelecto se emancipa de la imaginación y se forman las lenguas indoeuropeas. Como es obvio, se encuentran en todas las culturas antiguas, y en el universo lingüístico greco-romano, que constituye la matriz del mundo cultural del occidente contemporáneo.

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

[11] Menard, A., *Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018.

[12] Cfr. Alessandrio Bongioanni, *Modalità dello spirito nell'antico Egitto*, en Pagano, M., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011; cfr., *El libro de los muertos*, Ed. de Federico Lara Peinado, Madrid: Tecnos, 1993.

Términos antropológicos del lenguaje ordinario

Europeos modernos	Mapuches	Egipcios antiguos	Griegos / romanos
Espiritu	Pellu	Akh	Pneuma/Spiritus
Mente	Rakidum	Re, (nombre)/(palabra)	Nous/Logos//Intellectus/ Verbum
Yo	Inche	Khabit, (Sombra)	Ego/Ego
Alma	Lawe	Ka	Psique/Anima
Doble del alma	Am	Bai	Daimon/Genius
Vida	Mogen	Anj o Anhk	Dsoé, Bios/ Vita
Cuerpo	Kalül	Det	Soma, Sarx// Corpus, Caro
Corazón	Pinke	Ib	Kardía/Cor

§ 31. ALMAS Y ESPÍRITUS EN LA VIDA PÚBLICA. HALLOWEEN, ANTESTERIA Y DÍA DE MUERTOS

LA Fiesta de los Muertos, de los difuntos o de los antepasados es, probablemente, una celebración en honor de los progenitores y ancestros, que se establece con los asentamientos urbanos neolíticos en numerosas culturas, y que en los procesos calcolíticos de urbanización se institucionaliza, adoptando configuraciones particulares en los que se advierten elementos articulado según una estructura común.

Suele celebrarse después de la cosecha en el otoño. El Wag del Antiguo Egipto se celebraba en agosto, el Bon del Japón budista tiene lugar en julio o agosto, el Pitri Paksha hindú en septiembre. En la religión Inca, el mes de noviembre entero es ‘Ayamarca’, que significa Fiesta de los Muertos, y en la China budista se le llama Fiesta de los espíritus¹³.

[13] https://en.wikipedia.org/wiki/Festival_of_the_Dead

En la Europa de tradición celta y cristiana el Halloween se celebra a principios de noviembre. En la tradición gaélica se llama *Samhain*, y en la cristiano-escocesa se denomina *All Hallow's' Eve*, esto es, «Día de todos los santos». En el Halloween, los tres días de fiesta podrían ser una conmemoración ritual del Diluvio, en el que se relata la debilidad de la tierra en el periodo anterior¹⁴.

La noche del 31 de octubre al 1 de noviembre es la celebración del final de la temporada de cosechas en la cultura celta y era considerada como el «Año Nuevo Celta», que comenzaba con la estación oscura. Es tanto una fiesta de transición (el paso de un año a otro) como de apertura al otro mundo. Su etimología gaélica significa ‘fin del verano’.

Los rituales y el conjunto de elementos folklóricos del Halloween se difunden en todo el territorio de los Estados Unidos desde el siglo XVIII, y a partir de ahí se difunden por todo el mundo. En la actualidad el Samhain lo celebran de un modo muy particular los seguidores de movimientos religiosos neopaganos, como la *wicca* y el druidismo¹⁵.

La Antesteria, de ánthos (ἄνθος, «flor») parece ser una fiesta jónica calcolítica de los difuntos, integrada en los ritos dionisiacos a partir de la antigüedad. Algunos autores la interpretan como Fiesta de la Revocación (ἀναθέσσωσθαι, *anathessasthai*, «orar») en referencia a los momentos de la celebración en que se consideraba que los muertos andan entre los vivos. Otros interpretan la fiesta como cultos para calmar y reconciliar a los difuntos¹⁶.

Tiene también tres etapas en tres días sucesivos, llamados *Pithoigia*, (fiesta de la «apertura de las jarras» de vino nuevo), *Choës*, (fiesta de «el vertido» de las jarras y de la bebida del vino nuevo) y *Chytroi*, (fiesta de «las ollas» o las «cacerolas»), en las que se ofrecían alimentos a Hermes Ctonio y a los difuntos.

[14] <https://en.wikipedia.org/wiki/Halloween>

[15] <https://en.wikipedia.org/wiki/Wicca>

[16] <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthesteria>

Los difuntos, tanto *Keres* (Κῆρες, espíritus femeninos) como *Cares* (Κᾶρες, espíritus masculinos), que habían tenido una muerte violenta o habían quedado insepultos, permanecían comiendo y bebiendo las ofrendas que les ofrecían los celebrantes.

En la Grecia antigua hay un dicho que se dirige a los que piden favores con demasiada insistencia, «Vete a la calle, Keres, que ya se terminó la Antesteria»¹⁷.

Probablemente la fiesta de difuntos contemporánea más vistosa, y que reproduce más literalmente la relación de los antiguos con los espíritus, es la fiesta del Día de Muertos en México.

El Día de Muertos tiene lugar el 1 y el 2 de noviembre y está vinculado a las celebraciones católicas de Día de los Fieles Difuntos y Todos los Santos. En el 2008 la Unesco declaró la festividad como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de México¹⁸.

El pueblo teotihuacano, los totonacas, los mexicas y aztecas, hacen continuamente ofrendas a los difuntos de comidas, bebidas y herramientas útiles para el viaje al más allá, y sacrifican perros en sus tumbas para que les sirvan de guías en el viaje.

En la actualidad en el Día de Muertos se hacen altares en las plazas y calles de las ciudades, y en ellos se disponen las comidas y bebidas que más agradan a los difuntos. Estos difuntos suelen ser padres, abuelos o bisabuelos, cuyos nombres, costumbres, gustos y aficiones se recuerdan y se procura satisfacer.

Se convive con ellos durante las fiestas como en la Antesteria griega, se canta, se baila, se interpretan piezas musicales con bandas de variados y numerosos instrumentos. Muchos de los participantes pasan la noche en los cementerios, que llenan de flores y de velas, para señalar a sus difuntos el camino hacia el más allá y hacerles compañía durante esas horas.

Hay numerosas grabaciones disponibles en la red, que se pueden estudiar todo lo detalladamente que se quiera, y, por

[17] <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthesteria>

[18] https://es.wikipedia.org/wiki/Dia_de_Muertos

supuesto, se puede participar en la fiesta en cualquier ciudad mexicana los días 1 y 2 de noviembre¹⁹.

Ahora lo que interesa es ver con qué nombre se designa a estos espíritus, de cuántos tipos son, qué trato hay con ellos y que estatuto ontológico les asigna la reflexión filosófica, para examinar la continuidad del léxico antropológico paleolítico y neolítico con el de la antigüedad y la época histórica, hasta nuestros días.

§ 32.1. *ALMAS, FANTASMAS Y DÁIMONES EN LOS RELATOS. PLUTARCO Y TERTULIANO*

Los espíritus de los difuntos con los que tratan los vivos en las fiestas de los antepasados, son, en primer lugar, espíritus de seres humanos iguales a los vivientes que celebran. Pero no son seres humanos completos como lo son los celebrantes, sino precisamente «espíritus».

Son seres humanos sin cuerpo, a los que se denominan unas veces de una manera y otras de otra, y esa nomenclatura es importante para analizar la congruencia entre lo que la razón práctica conoce y designa en la vida diaria, y lo que la razón teórica de los filósofos y teólogos de la época define y describe como elementos y estructura de la subjetividad humana.

En primer lugar, la vida cotidiana se expresa en el arte, en las historias y crónicas, en las causas judiciales y en el teatro y la novela. Y los elementos descritos en esos fenómenos y episodios, se recogen en la reflexión teórica para elaborar doctrinas científicas y ortodoxias religiosas sobre lo humano y lo divino.

En las sociedades urbanas del siglo XXI tiene vigencia general un sentido común expresado en el lenguaje ordinario, que corresponde a una interpretación pública de la realidad

[19] <https://www.youtube.com/watch?v=DQrqVq5nf34>; <https://www.youtube.com/watch?v=T9aMx6wXYcU>

metafísico-empirista, inspirada en la ciencia, y en el que no hay espíritus. A la vez, hay un sentido común, expresado también en el lenguaje ordinario, que corresponde a otra interpretación pública de la realidad metafísico-espiritualista, inspirada en el arte y en la experiencia común de la vida, en la que sí hay espíritus, y que queda desplazada al margen de la otra.

La primera es la interpretación pública de la realidad con mayor vigencia, y la segunda, aunque puede ser muy general, es más bien privada. La reflexión de la razón teórica, filosófica y teológica, y la construcción de la ortodoxia, es un tercer mundo-lenguaje, que intenta dar cuenta de los dos mundo-lenguajes anteriores.

La incompatibilidad entre estos tres mundo-lenguajes que se dan en las sociedades urbanas del siglo XXI, se intenta salvar apelando, desde un punto de vista político, al respeto a las minorías y a las otras culturas, desde un punto de vista cultural común, apelando al respeto al otro, a la persona y a las culturas, y desde el punto de vista culto-académico, apelando al punto de vista del nativo, al conocimiento local, o a la hermenéutica y la comprensión como forma máxima del saber.

Estas disonancias ontológicas entre los tres mundo-lenguajes, y sus intentos de solución, no afectan al léxico antropológico, sino solo y justamente a la ontología de sus significados y referentes. El léxico mantiene su continuidad desde la prehistoria hasta el final de la época histórica, y es una buena guía para salvar las incompatibilidades entre los tres mundo-lenguajes en los que viven las sociedades urbanas del siglo XXI.

Para advertir esa continuidad del léxico antropológico, se va revisar muy someramente, en primer lugar, el de los relatos, y después el de la elaboración de la antropología filosófica y teológica de la época histórica.

Los maestros del platonismo medio, especialmente Numenio de Apamea, por una parte, y Plutarco y Apuleyo, por otra, son los autores clásicos que más se ocupan de las almas de los difuntos, o «fantasmas», y, en cierto modo, los iniciadores de lo que

más adelante será la angelología, la teología de los espíritus o de los «dáimones», como se les denomina en los medios culturales socráticos.

En la vida cotidiana las almas de los muertos mantienen un diálogo con los vivos más o menos asiduo. Este diálogo tiene periódicamente cada año un momento de culminación en el día de los difuntos en las diferentes culturas, como se ha señalado.

Las almas de los difuntos, los fantasmas o almas en pena, de los que escriben Plutarco y Tertuliano, no son seres inexistentes. Son reales, pero no vivientes orgánicos. Y no son vivientes orgánicos porque, aun siendo el alma un principio vital, no está unida a un cuerpo, y no generan e infunden en el cuerpo el fluido vital, la sangre.

Cuando Ulises, Eneas y otros héroes viajan al Hades y se encuentran con las almas de los difuntos, pueden hablar con ellos si vuelven momentáneamente a una cierta vida mediante la ingestión de sangre. Tireseias y la madre de Ulises pueden hablar porque beben sangre.

La experiencia de la muerte es la experiencia paleolítica más intensa del alma. El chamán tiene entre sus funciones la de psicopompo, y tiene que conducir a las almas en pena a su lugar de descanso, como se hace en el neolítico y calcolítico en las fiestas de difuntos. Esas almas en pena son el *lewa* mapuche, el *ka* egipcio o la *psique* griega, pero en ningún caso el *pellu* mapuche, el *akh* o el *re* egipcios, ni el *nous* o el *pneuma* griegos (§ 30). Las almas en pena (*psique*) lo son porque quedan heridas e incompletas, y tienen por eso un tipo de padecimiento que no pueden tener el intelecto (*nous*) o el espíritu (*pneuma*).

Cuando describen las fiestas de la *antesteria*, Plutarco y Tertuliano llaman *almas en pena* y *fantasmas*, al alma (*psique*) del difunto a la que quizá se mantiene unido el espíritu (*pneuma* y *nous*), sin su cuerpo (*soma* o *sarx*). Estas almas se relacionan con los vivos según protocolos bien establecidos, pero también con toda naturalidad y libertad.

El alma en pena es designada por Plutarco, unas veces con el término *psique*, sin más, otras veces con el término *eidolón*, que se traduce por «fantasma», y otras veces con el término *phásmati* que se traduce por «espectro»²⁰. Junto al «alma» aparece con frecuencia el «daimon» (en el mundo romano, *genius*), que es siempre un doble espiritual del difunto, diferente pero asociado a él, a su personalidad y a su destino.

El *daimon* de Plutarco es el *daimon* que parece en los diálogos socráticos. Corresponde a la divinidad personal asociada indisolublemente a cada ser humano, a cada ser viviente o a cada entidad real, en la religión sumeria y la babilonia, pero también en el hinduismo y el shinto japonés, e incluso entre los mapuches, y que tiene su equivalencia en el ángel de la guarda del judaísmo, del cristianismo y del islam.

En la obra de Plutarco *Cimón*, el protagonista Pausanias, mata por error a una doncella bizantina de nombre Cleonice, y buena parte del drama consiste en las relaciones entre Pausanias y el alma de Cleonice, a la que se designa con los términos anteriormente indicados: *psique*, *eidolon*, y *phásmati*. En el caso de Cimón, estos tres términos siempre son sinónimos y siempre designan el alma de Cleonice.

En otras obras de Plutarco, y de Tertuliano, esos tres términos no son sinónimos. A veces los fantasmas o los espectros no son almas de personas muertas, sino que son seres satánicos o completamente ficticios.

Las almas de los difuntos que están en pena, y que vuelven una y otra vez al diálogo con los vivos, son almas incompletas porque sus vidas acabaron abruptamente. No son en ningún caso espíritus, aunque vayan acompañadas de ellos, no son *nous* ni

[20] Plutarco, *Cimón*, 6. 4-6, en *Vidas paralelas*, Vol. IV, Madrid: Gredos, 2009. Sigo la traducción de Dámaris Romero González, Seminario en la Facultad de Filosofía de Sevilla, el jueves 7 de mayo de 2017. Agradezco a Dámaris sus aclaraciones sobre la terminología de Plutarco y sobre su presencia en la obra de Tertuliano y en la de Carl Gustav Jung. Sobre la presencia de éstos y otros autores en la obra de Jung, cfr., Del Moral, Maite, *La luz de la oscuridad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2017.

son *pneuma*, que siempre son entidades completas y están «separadas», según la escuela aristotélica, desde Aristóteles hasta Avicena, Tomás de Aquino, Brentano y Edith Stein, y según las escuelas neoplatónicas.

En el capítulo LVI del *De Anima*, Tertuliano agrupa los diversos tipos de almas en pena, que se encuentran frecuentemente en las fiestas de difunto griegas y romanas, en cuatro grandes categorías: en primer lugar, las de las personas, más frecuentemente mujeres, que han muerto solteras. En segundo lugar, las de las que mueren en la infancia, las de los niños, a los que a veces se asimilan algunos soldados. En tercer lugar, las de las personas que mueren de muerte violenta, entre las que se cuentan los militares, soldados, combatientes, malhechores, etc. Y en cuarto lugar, las de las personas que mueren sin sepultura y quedan desasistidas de los suyos²¹.

§ 32.2. ALMAS, FANTASMAS Y DÁIMONES EN LA REFLEXIÓN. DE ARISTÓTELES A EDITH STEIN

La descripción de las características del espíritu, y de los espíritus, se lleva a cabo, a partir de la era axial, desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, que es de la fenomenología, el de la experiencia interior, y desde el punto de vista de la interioridad objetiva, que es el de la ontología, de lo que las cosas son en sí según las puede concebir el intelecto.

La elaboración doctrinal del estatuto ontológico de los entes espirituales tiene lugar inicialmente en la práctica religiosa y en los relatos y, a partir de ahí, en la reflexión filosófica que va desde Sócrates, Platón y Aristóteles hasta los pensadores judíos del siglo XX, especialmente Edith Stein.

En el neolítico la mente se despliega como imaginación y los relatos (los mitos) son solamente imaginativos. En el calcolítico

[21] Tertuliano, *Sobre el Alma*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

empiezan a ser también intelectuales, y empieza a haber geometría, aritmética, lenguaje escrito, sentido del tiempo y de la eternidad²².

La diferencia entre el alma y el espíritu se esboza y se perfila en el calcolítico. La noción de un elemento espiritual que vive la vida de los dioses, *pneuma*, distinto de la *psique*, que organiza el cuerpo orgánico y le da vida, se encuentra en el uso del lenguaje durante el periodo homérico²³.

La noción de intelecto espiritual, *nous*, que puede ser inmortal y que unas veces se identifica con el *pneuma* y con Zeus, y otras no, se encuentra a partir de Anaxágoras y de Heráclito²⁴, y su elaboración ontológica la inician Platón y Aristóteles.

El intelecto o *nous*, el espíritu, es descrito por Aristóteles como «separado», y como lo único «divino e inmortal en el hombre». Platón y Aristóteles diferencian tres *psique* o almas, a saber, alma vegetativa, alma sensitiva y alma intelectiva. En las glosas y comentarios posteriores queda claro que el alma intelectiva es el intelecto, el *nous*, que tiene al menos dos partes, intelecto agente y el paciente, y que el intelecto agente se designa también con el término *pneuma*.

En este estudio se utiliza el termino *nous* como sinónimo de intelecto, de espíritu intelectual o de espíritu racional, que genera y despliega el logos, la palabra y los razonamientos, y el término *pneuma* como sinónimo de espíritu personal, que desde el centro del *sí mismo*, o del corazón, *quiere reflexivamente y ama espontáneamente*, que vive la experiencia mística.

A partir de las enseñanzas del Liceo y de la escuela de Atenas, y a partir de la difusión del cristianismo, se debate y se clarifica

[22] Choza, J., *La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*, Sevilla: Thémata, 2018, §§ 22-24.

[23] Cfr. Magris, Aldo, *Lo «spirito» e l'eredità dei greci*, en Pagano, Maurizio, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011. Cfr., Bremmer, Jan N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid: Siruela,

[24] *De tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid: Alianza, 1988; Heráclito, Frag. 84 (32)

qué hay que entender por *inmortalidad del alma*. En esos debates «alma» se designa con el termino *psique*, y no con el término *nous* ni con el término *pneuma*. Entonces el espíritu tiene por primera vez experiencia de sí mismo y de su fundamento y describe esa experiencia. Es el momento en que el *nous* queda deslumbrado de sí mismo y por sí mismo, como dice Filón²⁵.

A partir de entonces en el lenguaje ordinario y en el filosófico, se habla diferenciadamente de *psique*, *nous* y *pneuma* porque hay experiencia diferenciada de alma, intelecto y espíritu. Estos tres términos se encuentran así en el griego y el latín clásicos, y pasan así a las lenguas europeas modernas para designar elementos y actividades diferenciadas del ser humano.

Además del espíritu (*pneuma*) humano, hay espíritus (*pellu* mapuche, *akh* egipcio y *pneuma* griego) de las piedras, las montañas, los ríos, bosques, de todos y cada uno de los vivientes y de todos y cada uno de los astros, en todas las culturas de la prehistoria, y en las de la antigüedad y el medievo en la época histórica.

Estos espíritus son los dobles de esas almas reales, llamados «ángeles» de esos entes en el mazdeísmo, judaísmo, gnosis, cristianismo e islam. Estos espíritus se relacionan entre sí y actúan a favor o en contra del hombre, según las prácticas de los chamanes, exorcistas, sacerdotes y taumaturgos.

La interrelación entre todos estos entes, la correspondencia entre esferas, astros, animales y plantas, que es el fundamento de las formas de la magia, y del sistema de los sacramentos de las distintas religiones, se expuso en otro lugar ²⁶, y su ontología se verá en otro diferente.

Además de los espíritus (*pneuma*) de todos y cada uno de los entes, las culturas prehistóricas, y la antigua y medieval de la

[25] Garay, Jesús de, «La extrañeza del *Nous* en Filón de Alejandría», *Anuario Filosófico*, 2000, (33), 203-216.

[26] «La correspondencia entre esferas, astros, animales y plantas», Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. «Magia y sacramentos», Sevilla: Thémata, 2016, § 31.

época histórica, describen la actividad de otros espíritus cuya actividad consiste en la formación y regulación del universo, y en la alabanza del creador.

Estos espíritus son, por una parte, los entes intermedios entre el Uno generador y el cosmos generado, descritos en las doctrinas de Platón y los neoplatónicos. Por otra parte, son las esferas celestes de la *Física* de Aristóteles y los astros del mazdeísmo, de los que hablan igualmente los *Oráculos caldeos* y las doctrinas gnósticas. Y, por otra parte, son las jerarquías de ángeles del mazdeísmo, judaísmo, cristianismo e islam. Estas criaturas espirituales, aunque diferentes entre sí, pertenecen a un mismo grupo de familias ontológicas, teóricas y eidéticas.

Hay una diferencia importante entre el estatuto ontológico de los espíritus de los entes materiales, entre los que se cuentan las almas en pena, y el las criaturas espirituales, que son completas en sí, y tienen su legitimidad y plenitud en el mundo que les es propio.

Las almas separadas tienen un estatuto propio, y se dividen en dos grandes clases, las que han alcanzado su descanso y las que vagan penando en busca de lo que les falta o lo que se les debe.

Estas últimas son las que el chamán paleolítico reconduce a su descanso, y que en las prácticas de la memoria épica neolítica se representa mediante la piedrecita del juego de la rayuela, como se estudió en otro lugar²⁷. Por otra parte, estas son la mayor parte de las almas con las que se trata en las fiestas de los difuntos, desde la Antesteria griega hasta el Día de muertos de México.

El estatuto ontológico de estos espíritus, el tipo de realidad que tienen o que son, depende del modo en se imaginaron y entendieron en el calcolítico la categoría lingüística de sustancia, que se ha examinado en su momentos (ROREM §§ 23 y 51-61), y

[27] «El juego de la rayuela y la geometría sagrada», Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. «Magia y sacramentos», Sevilla: Thémata, 2016, § 29.

del modo en que se elabora y entiende la categoría y la noción filosófica de sustancia (*ousia, hypóstasis*) .

Esta noción filosófica depende, por una parte, de las categorizaciones calcolíticas imaginativas e intelectivas indicadas, y, por otra, de las elaboraciones conceptuales reflexivas realizadas en la escuela de la Atenas clásica, especialmente por parte de Aristóteles, y que ha registrado diversas y controvertidas interpretaciones en la historia de la cultura occidental.

Aristóteles considera que solo una parte del alma (*psique*), de esa sustancia que son los seres humanos, seres temporales y corruptibles, sólo la parte denominada espíritu (*nous* y/o *pneuma*), que es incorruptible y está separado del resto de las partes del hombre, es inmortal.

Por su parte, Proclo en el siglo V, y los árabes que resumen su doctrina en el siglo X o en el XI en el *Libro de las causas* (*Liber de causis*), consideran que todo viviente, toda sustancia viviente, tiene un alma inmortal, porque la sustancia no pertenece al orden o a la categoría del tiempo, sino a la de eternidad. Esta doctrina la sigue Tomás de Aquino en el siglo XIII²⁸, la recoge y la refuerza Franz Brentano en el siglo XIX, la asume y la difunde Edith Stein en el siglo XX²⁹, y la retoman algunos movimientos animalistas en el siglo XXI.

Independientemente de las almas (*psique*) de los entes corpóreos, para las culturas prehistóricas y las de la época histórica, y para la filosofía de la época histórica, con excepción de una parte de la filosofía moderna³⁰, son sustancias los espíritus (*pneuma*) de las ninfas, hadas, gnomos, y los *kami* de todas las plantas, y, por otra parte, son sustancias los espíritus (*pneuma*) no asociados a

[28] Tomás de Aquino, *Exposición sobre el 'Libro de las Causas'*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsu, 2000.

[29] Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.

[30] Con la excepción de los filósofos materialistas y de Kant, que dedica unas cuantas páginas de su *Antropología en sentido pragmático* a ridiculizar la «creencia en los fantasmas».

los entes materiales, como lo ángeles y demonios, con sus jerarquías respectivas.

Estos seres espirituales son sustancias completas desde el principio, porque nunca han tenido cuerpo (*soma, sarx*) ni han pertenecido al orden del tiempo, y regulan el cosmos desde fuera del tiempo, con la fuerza de su pensamiento. Y no han tenido nunca cuerpo (*soma, sarx*) porque nunca han tenido alma (*psique*), que es el principio activo que organiza el cuerpo y lo hace viviente³¹.

Para los medios culturales urbanos del siglo XXI estas tesis filosóficas pueden sonar extrañas, porque, como se ha dicho antes, las poblaciones urbanas occidentales de los siglos XX y XXI viven simultáneamente en dos mundo-lenguajes incommunicables entre sí: el del lenguaje ordinario, cuyo léxico dispone de términos para designar «realidades» como *conciencia, intimidad, alma, vida*, y el lenguaje de la ciencia, que no dispone de esos términos ni de ningunos equivalentes, para hacer referencias a esas entidades que, por tanto, desde el punto de vista de la ciencia, son «inexistentes».

No es que la ontología del lenguaje científico sea necesariamente «agnóstica», es, sencillamente y por el momento, incompatible con un discurso basado en una ontología no empirista, como es la del lenguaje ordinario.

A veces, según las diferentes áreas culturales, las diferentes décadas de los siglos XX y XXI, los diferentes grupos y los diferentes individuos, se da la actitud «agnóstica» del antropólogo, el etnógrafo, el fotógrafo y el periodista, que suspenden el juicio sobre la ontología del doble lenguaje que utilizan, y se atienen al punto de vista del nativo, o se atienen, como se ha dicho, al conocimiento local³².

[31] Edith Stein, *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 2005, pag. 822, y *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996, capítulos VII y VIII.

[32] Geertz, C., *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1994.

2. LA REVELACIÓN COMO PALABRA SAGRADA Y COMO ESCRITURA SAGRADA

§ 33.1. *LA ORACIÓN COMO RITO Y COMO RELATO. LAS ESCRITURAS SAGRADAS*

En el paleolítico la religión se vive en clave de matar para vivir, como parricidio y reconciliación, como veneración de la fuente de la vida, o sea, como sacrificio, y la divinidad se percibe y se concibe como vida y fuente de vida.

En el neolítico la religión se vive como acercamiento a la divinidad, como descubrimiento de ella en tanto que humanizada y humanizable. Entonces la religión se transforma en una relación que empieza a ser familiar y humano-divina, en una relación paterno-filial, materno-filial, de veneración y afirmación de la vida como veneración y afirmación del padre y de la madre.

El sacrificio se humaniza también. Los hombres ofrecen frutos de la tierra y del trabajo y reciben, de las dimensiones paternas de la divinidad, fuerza, valentía, inspiración creadora, grandeza de ánimo, discernimiento de juicio, y muchas otras capacidades masculinas. De las dimensiones femeninas de la divinidad, reciben cobijo hogareño, alimento, placer, plenitud de la dicha, amor.

Entre el 10.000 y el 5.000 AC se perfilan todas esas dimensiones de la divinidad, que en el calcolítico empiezan a aparecer en las religiones politeístas del mediterráneo oriental. Un buen número de las divinidades del politeísmo griego aparecen como fuerzas cósmicas y atributos y cualidades divinas hacia el 5000 AC, y casi todos los cauces conocidos de relación con la divinidad están ya abiertos, porque ya se han puesto en marcha las actividades correspondientes a las diferentes esferas de la cultura.

No se sabe cuántos y cuales aspectos del lenguaje están desarrollados, pero como en el 5.000 empiezan las primeras formas de escritura, la maduración lingüística requerida para la escritura

tenía que estar ya presente a finales del neolítico, aunque no se sepa muy bien en qué consistía esa maduración.

También ese desarrollo del lenguaje afecta a la percepción, a la imaginación y a la concepción de lo divino. Lo divino y sus dimensiones paternas y maternas empiezan a expresarse con actitudes y rasgos humanos al final de neolítico, porque a partir del 5000 aparecen por todas partes y con mucha profusión divinidades antropomórficas. Desarrollo del lenguaje, humanización de la divinidad y divinización de la humanidad parecen correlativos.

El tercer gran periodo en el desarrollo de las religiones es el de la edad los metales, entre 5000 y el 1000 AC. Ahora se añade al culto sacrificial paleolítico y a la humanización de la moral religiosa neolítica, la promesa de salvación y la fe en ella. Lo característico de las religiones místicas es la salvación. En este periodo el lenguaje ordinario o natural ya está plenamente desarrollado, pero no la escritura.

El último gran periodo en el desarrollo de las religiones es la primera fase de la época historia o historia antigua, desde el 1.000 AC hasta el 2000 DC. La novedad que trae consigo la historia es el culto interior y el nacimiento de las grandes religiones en la era axial.

Hacia mediados del primer milenio AdC coinciden la predicación de Lao Tse, Confucio, Buda, Zaratustra, la de los profetas hebreos durante la cautividad de Babilonia y el descubrimiento del intelecto y el logos en Grecia con Pitágoras, los cultos místicos y los milesios. Siglos más tarde aparecen el cristianismo y el islam, con lo que se completa la génesis y el despliegue de las religiones humanas.

Si la religión paleolítica tiene como rasgo más propio la liturgia del sacrificio, la del neolítico la humanización mediante la ley moral y la de los metales la promesa de salvación y la confianza en ella (fe), el rasgo más propio de la religión de los comienzos históricos es el culto interior, es decir, la plegaria.

Las cuatro dimensiones de la religión que se han enunciado en su enfoque sistemático: culto, moral, dogma y plegaria³³, aparecen según la secuencia cronológica de paleolítico, neolítico, edad de los metales y época histórica.

En cada una de esas etapas, las nuevas dimensiones de la religión, asumen y configuran de nuevo las anteriores. En el neolítico el sacrificio paleolítico de animales salvajes y de seres humanos se cambia por el de animales y vegetales domésticos y empieza a humanizarse la divinidad. En la edad de los metales el sacrificio se hace más simbólico, la cruenta moral neolítica se humaniza y las divinidades se espiritualizan. En los inicios de la época histórica, en la antigüedad, el sacrificio, la moral y el dogma pasan a tener su realización plena y real, y no simbólica, en la plegaria y el culto interior.

En las diferentes religiones históricas, al igual que en los individuos, unas dimensiones de la religión tienen más peso que otras, hasta poder desaparecer algunas de ellas, pero casi siempre es posible reconstruir las cuatro fases históricas de las religiones o sus cuatro dimensiones esenciales.

El enfoque y la concepción paleolítica de la divinidad, está en correlación con las condiciones culturales de entonces, y lo mismo por lo que se refiere al enfoque neolítico. Tanto en una época como en otra, el horizonte ético y el horizonte estético del hombre son insuperables. Es decir, no es posible formarse una representación de Dios menos poderoso, y menos valioso, de lo que en cada periodo es conocido como máximo poder y máximo valor.

En el paleolítico no hay nada más poderoso que el rayo, el sol, la lluvia y en general las fuerzas cósmicas, y nada más valioso que la vida, y no puede representarse ni admitirse una divinidad por debajo de ese nivel. En el neolítico no hay nada más poderoso que la semilla y la palabra, que constituyen las comunidades políticas y determinan los acontecimientos, y nada más valioso que

[33] Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016, § 1.

el conjunto de vínculos que mantienen unidos a los individuos en la comunidad doméstica, en la familia, en la comunidad política, o sea, el amor, o como decía Platón en el *Protágoras*, el pudor y la justicia, y no puede concebirse ni admitirse una divinidad por debajo de ese nivel.

A partir del calcolítico la representación, la concepción de Dios, es la representación y la concepción de la palabra, del lenguaje. Es el lenguaje. A partir de ese momento, como ya se ha indicado, la totalidad de lo real se concibe como resultado de la actividad creadora de Dios, y la actividad creadora se realiza mediante la palabra.

Pero no solamente el mundo resulta de la palabra. Es que, como se ve a lo largo del periodo histórico, y de las versiones históricas de la religión, Dios también es palabra, o es lenguaje, o ambas cosas.

Es posible que el lenguaje sea una de las más adecuadas imágenes de lo divino³⁴. Y es probable que las concepciones calcolítica y antigua de Dios, se correspondan con la concepción calcolítica y antigua del lenguaje.

En el lenguaje siempre hay, por lo menos, dualidad: el hablante y el habla, o trinidad: el hablante, el decir y lo dicho, o bien la trinidad del que habla, del que escucha y del habla misma, o bien la trinidad de los hablantes: primera persona, segunda persona y tercera persona.

¿Sale el lenguaje del silencio? ¿Es el silencio anterior al lenguaje y fundamento de él? ¿Puede ser Dios, a la vez, silencio y lenguaje, nada y creación? ¿Se puede pensar que el verbo es Dios o que sale de Dios, y entonces, se puede pensar que Dios es verbo? ¿Qué relación puede haber entre Dios y verbo?

[34] Ese no es solamente el punto de vista de los antiguos judíos, los antiguos griegos, los antiguos cristianos y los antiguos musulmanes. Es también el punto de vista de diversos modernos y contemporáneos, y entre otros, el de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000 y en *Fenomenología y teología*, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.

Los hombres del calcolítico quizá no podían hacerse estas preguntas, o quizá sí, aunque las formularan de otra manera, pero los de la antigüedad lo hacen resuelta y decididamente.

La escritura es el modo en que la palabra es a la vez temporal (histórica), intemporal (objetiva, como los entes ideales), y eterna (con el tipo de duración de la vida divina).

§ 33.2. *EL RELATO HISTÓRICO COMO REVELACIÓN Y MEDITACIÓN*

LA palabra es la manera en que la vida del espíritu está dada espiritualmente para sí misma, como el semen es la manera en que la vida del cuerpo está dada corporalmente para el organismo³⁵.

La historia es de suyo y desde el primer momento historia sagrada. Historia de lo que sucede y hacen en el tiempo los dioses y sus hijos y representantes, los reyes y emperadores. La historia surge en los cantos y recitaciones inspiradas de los aedos, poetas, adivinos y pitonisas. Porque la creación y lo que pasa en ella no puede no ser llevada a cabo por los poderes sagrados.

Cuando en el calcolítico crece exponencialmente la división del trabajo, nace la aritmética, la geometría y la astronomía, y se diversifican los tipos de relato, entonces se inicia la secularización de la historia como historia de los imperios y emperadores, aunque no por eso deja completamente de ser sagrada. La secularización completa de la historia no se produce probablemente hasta que se constituye como ciencia positiva, en los siglos XVIII y XIX. Pero incluso entonces se hace profecía y apunta a una escatología secularizada.

Como declara Pablo, «las cosas invisibles de él [Dios], su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación

[35] Chozá, J., *La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*, Sevilla: Thémata, 2018, § 27.

del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas» (Romanos, 1: 20). Pero esas cosas hechas no son solamente las del universo físico, sino también las de la historia humana.

La revelación hablada y la escrita es la historia humana misma, y así lo entiende Orígenes. El espíritu se manifiesta y se da a entender «tanto en las cosas que deben suceder como en las que ya han sucedido», tanto «en las que se realizaron deficientemente como en las que no sucedieron y podían o debían haber sucedido», porque la palabra sagrada y la escritura sagrada tiene un sentido literal y un sentido simbólico o espiritual,

Así, por ejemplo, está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava, y otro de la mujer libre. El hijo de la esclava es el nacido según la carne, y el nacido de la libre es el nacido según la promesa.

Las dos mujeres se pueden entender en sentido literal y tienen un sentido literal, pero también tienen un sentido alegórico, y así, ocurre con toda la escritura³⁶. Pero eso no es algo que encuentra solamente Orígenes en el *Antiguo Testamento*. Antes lo ha descubierto Filón en el *Pentateuco*³⁷, y después lo encuentra Proclo en la *Iliada* y la *Odisea*³⁸.

Lo mismo ocurre con el *Bhagavad Gita*, y podría decirse también del *Popol vuh*, si los mayas hubieran desarrollado más ampliamente una cultura urbana imperial, con más desarrollo de las letras, la historia y la teología. La historia contiene enseñanzas, revelaciones, de las profundidades más ocultas del cosmos, de lo humano y de lo divino.

Para cualquier persona en la época histórica, la ancianidad es la época en que la inteligencia saca lecciones y sabiduría de hechos, dichos y sucesos, que en el momento en que se produjeron

[36] Orígenes, *De principiis*, III, 15, edición portuguesa en file:///D:/Documenta_Chaitolica_Omnia_Provv...ri/mbs_Library/001_Fare/01/0-ORPRINCIPIIS.htm2006-06-02 15:26:45.

[37] Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés*, [*De opificio mundi*], *Obras completas*, vol I, Madrid: Trotta, 2009.

[38] Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999.

eran incomprensibles. Eso es lo que Hegel llama «reflexión», y lo que expresa en el poema *Amistad a lo largo* Gil de Biedma: «Ah, el tiempo, ya todo se comprende».

Si lo que se tienen son fragmentos dispersos de una realidad, que es lo que hace el tiempo con las realidades, distenderlas, no se comprenden, pero si se tienen los fragmentos todos a la vez y simultáneamente, que es lo propio de la eternidad y del espíritu, según la definición de Boecio, entonces todo se comprende.

§ 34.1. ORÍGENES Y LOS SENTIDOS DE LA ESCRITURA

Lo que se cuenta en los relatos, antes se celebra en las fiestas y en los ritos. Lo que se adora en la liturgia, se conoce y entiende en la meditación de la escritura y se comprende y ama en la meditación. Y eso, tanto si es el sacrificio del oso, el éxodo y la peregrinación por el desierto o la ayuda a los difuntos en la Antesteria.

Pero para alcanzar ese nivel de comprensión hace falta que, junto a la sensibilidad y el comportamiento de supervivencia de los cazadores recolectores, se desarrolle la imaginación simbólica en los asentamientos de los agricultores, llegue a su madurez el espíritu intelectual en los habitantes de los imperios, y alcance el sí mismo espiritual humano la plenitud propia de su esencia en los ciudadanos de la polis.

Esa plenitud ya la tienen los ciudadanos de Atenas en el siglo IV AdC, Platón y Aristóteles entre ellos, y los de Alejandría en el siglo I y II dC, Filón de Alejandría y Orígenes entre ellos.

Esa madurez subjetiva, y esa historia transcurrida y asumida según sus estadios y etapas, descrita ya por Pablo de Tarso en sus *Epístolas*, es lo que le permite a Orígenes describir y sistematizar los cuatro sentidos de la escritura, en correspondencia con esos momentos de desarrollo de la psique y el espíritu humano³⁹.

[39] Orígenes, *Philocalia*, I, 1, http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm

Sentidos de la Escritura			
Literal (para la sensibilidad corporal)		Moral (para el alma)	Místico (para el espíritu)
1.- Literal histórico efectivo	2.- Literal histórico ficticio	3.- Místico Alegórico. Prefiguraciones de Cristo y de su Iglesia	4.- Místico Anagógico. Tipos en el mundo celestial de los que las cosas de este mundo son antitipos

1.- El sentido literal efectivo es el que se puede entender de modo inmediato y se refiere a cosas y eventos que se captan mediante los sentidos corporales. Es el sentido que tiene la historia efectiva de Jesús y los profetas, como la tiene también la de Moisés y Yahweh, la de Arjuna en el *Bhagavad Gita*, la de los héroes homéricos, la preincaica *Leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo*, o la del pueblo maya del Popol Vuh.

2.- El sentido literal ficticio es el propuesto o sugerido «por el Sagrado Espíritu para transmitir verdades morales o místicas, que las realidades terrenas no expresan suficientemente». Es el sentido que tienen las parábolas de Jesús y de los profetas.

En la ley moral, «algunos preceptos hay que observarlos en sentido literal, y otros, entenderlos en ese sentido sería absurdo o imposible, pero contienen una enseñanza moral o mística». Por ejemplo, «y si tu ojo te escandaliza, arráncatelo y tíralo lejos de ti. Más te vale entrar tuerto en la Vida, que con los dos ojos ser arrojado al fuego del infierno» (Mateo, 18:9).

3.- El sentido místico alegórico es el que tienen algunos episodios, literalmente acontecidos, pero que además describen categorías, momentos o etapas trascendentales de la existencia. Así, tienen un sentido alegórico episodios tan típicos de los libros sagrados como la salida del hogar primero, la formación del pueblo,

la peregrinación hasta la nueva tierra, el sacrificio y la renuncia, la muerte y la marcha a los cielos.

Se trata de episodios que han ocurrido efectivamente, pero que además tienen un sentido paradigmático, permanente y ejemplar. Tanto en la *Biblia* de Orígenes como en los libros sagrados de la India, la Grecia antigua, o la cultura quechua. En todos esos relatos la comunidad tiene un comienzo y una historia. La historia puede ser una peregrinación en sentido literal y en sentido alegórico, en la que es conducida por la divinidad misma hasta la felicidad definitiva y permanente.

4.- El sentido místico anagógico consiste en la comprensión de un acontecimiento empírico, descrito literalmente, como un acontecimiento celestial, eterno o definitivo. Así, la liberación del pueblo de la esclavitud del Faraón, significa la salvación definitiva. El socorro empírico al necesitado significa dicha eterna: «¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?» Y el Rey les responderá: «Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo» (Mateo 25: 39-40).

También determinados eventos y comportamientos tienen un sentido eterno, como aparece en el discurso evangélico de las Bienaventuranzas:

«9 Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios.

10 Felices los que son perseguidos por practicar la justicia, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos.

11 Felices ustedes, cuando sean insultados y perseguidos, y cuando se los calumnie en toda forma a causa de mí.

12 Alégrense y regocíjense entonces, porque ustedes tendrán una gran recompensa en el cielo; de la misma manera persiguieron a los profetas que los precedieron» (Mateo 5:3-11).

Esta enseñanza y promesa de felicidad eterna se encuentra con el mismo tenor y sentido en los textos sagrados hebreos,

mazdeístas, hindúes, y chinos, y pueden reconocerse literalmente en el *Tao te ching* de Lao Tse ⁴⁰. El espíritu,

«para aquellos que no pueden desarrollar el trabajo de investigar estos misterios, suministra las doctrinas antedichas [mística alegórica y mística anagógica] encubiertas en versiones narrativas, proporcionando un relato de las cosas visibles de la creación, y de la creación del hombre, y de los descendientes de los primeros hombres hasta que llegan a ser muy numerosos.

En otras historias relata las acciones correctas de los hombres, y los pecados que ocasionalmente cometen en cuanto hombres, así como las debilidades, excesos y aberraciones de los hombres carentes de ley y de bondad.

Y por extraño que pueda parecer, mediante las historias de guerras y victorias y derrotados, algunos de los misterios inefables son declarados a quienes tienen habilidad para investigar estos asuntos.

Y lo que es más maravilloso todavía, a través de la ley escrita, quedan anunciadas las leyes de la Verdad. Y todos esos temas quedan articulados entre sí por la Divina Sabiduría, con un poder verdaderamente digno de la sabiduría de Dios.

Porque es el propósito del Espíritu hacer incluso el revestimiento de las cosas espirituales, es decir, la parte ‘corpórea’ de las Escrituras, de modo que no resulte sin provecho, sino capaz de proporcionar un beneficio a la mayoría de los lectores según sus capacidades»⁴¹.

[40] Cfr. Soublette, Gaston, *El cristo preexistente*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1990. El libro contiene un análisis comparativo de los textos de las ocho bienaventuranzas de los evangelios cristianos con sus paralelos en el texto de Lao Tse. Agradezco a Alejandro Serani, de la Universidad San Sebastián de Chile, haberme dado a conocer esta obra y al autor de ella.

[41] Orígenes, *Philocalia*, I, 15, cit.

§ 34.2. EL CULTO ESPIRITUAL INTERIOR. LOS CINCO MOMENTOS DE LA CONTEMPLACIÓN

LA oración es la versión espiritual del sacrificio. El sacrificio es la primera forma de afirmación de la vida, la primera forma de religión. La oración es la manera en que la voluntad humana se subroga en la divida y la asume, en su actividad de afirmación de la vida y de la totalidad de los entes reales creados en su ser, desde lo más profundo de su ser.

En su sentido más superficial, oración es la recitación de alabanzas y peticiones al fundamento del ser y de la vida, a los poderes sagrados, ya compuestas y recitadas por otras personas, privadamente o institucionalmente.

En su sentido más profundo es participar en la creación y en la redención, es cumplir el mandato «amarás pues al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas» (Levítico 19:18).

En su sentido superficial la oración es la celebración de un matrimonio que no se consuma, y en su sentido profundo es la consumación del matrimonio entre el hombre y Dios, que tiene como resultado precisamente la participación del hombre en la creación y la redención. La comparación es de Orígenes.

«Así como sin la mujer y sin las actividades requeridas para la procreación, el hombre no puede procrear, de la misma manera uno no puede alcanzar ciertas cosas sin orar de una cierta manera, con una cierta disposición, con una cierta fe, con un cierto modo de vida previo. Por eso, no debemos balbucear, ni pedir cosas pequeñas, ni rezar para lograr cosas terrenales, ni orar con el ánimo airado o disturbado»⁴².

Esa oración es el culto espiritual interior, el encuentro con lo divino en la intimidad personal, que tiene lugar según una

[42] Orígenes, *On prayer*, 5, cit.

sucesión de los cinco momentos o fases de la experiencia mística, que son los siguientes: 1) comprensión de lo divino como absoluto y como principio, 2) comprensión de la generación de la multitud de seres, 3) diferenciación entre el orden del ser y el orden del obrar en el mundo y en el hombre, 4) concentración del espíritu sobre sí y sobre su fundamento, y 5) identificación con el principio y armonía íntima con el principio y con todas las criaturas.

Estas fases o etapas describen el proceso del encuentro con lo divino y, en general, la relación íntima del hombre con lo divino en su relación con sus criaturas. Puede representarse y glosarle, según las diferentes religiones, en la siguiente tabla.

1. Principio. Lo divino absoluto	2. Generación de los seres	3. Diferenciación orden de ser y obrar	4. Concentración y retorno	5. Identificación con el uno
Tao Brahman Yahweh Uno Dios	Relaciones del creador a las criaturas, de ellas en- tre sí, y en su depender del Principio	Diferencia- ción entre acto primero, del hombre y del mundo, y actos segundos	Concentración del espíritu so- bre sí mismo y sobre el funda- mento de sí	Identificación con el Uno, Ser, Vida, y armonía íntima con todas las criaturas

Ese culto espiritual interior puede tener dos formas, una la de su comprensión espiritual intelectual, en la teología mística, y otra la de su ejercicio espiritual existencial en la experiencia mística, y así se despliega en las diferentes religiones.

El desarrollo de la religión desde el paleolítico hasta la antigüedad, es el desarrollo del espíritu hasta encontrarse consigo mismo, hasta encontrar en el centro de su fondo el poder sagrado que fundamenta su vida y la de todas las realidades, y el de una unión y comunicación con él en virtud de la cual le acompaña en toda la tarea de la creación y la redención, y las celebra con él.

3. EL CULTO INTERIOR EN ORIENTE Y OCCIDENTE

§ 35. *ORFEO, PITÁGORAS, PLATÓN. SABER DE SALVACIÓN Y FILOSOFÍA*

LAS dos formas del culto espiritual interior, la de la comprensión intelectual y la de la experiencia mística, no están inicialmente diferenciadas, ni claramente definidas, como no lo están las formas de vida y las profesiones.

Por otra parte, también es difícil señalar cuándo y dónde se dan las primeras formas de culto espiritual interior, o las primeras formas de experiencia mística, en el sentido que se le da en la época histórica.

En primer lugar, porque los primeros maestros espirituales, como Lao Tse, Zaratustra o Pitágoras, aunque se pueda afirmar que son personajes históricos, y en algunos casos haya datos fiables sobre sus vidas y enseñanzas, una parte de las doctrinas y episodios biográficos que se les atribuyen, están relatados en términos imaginativos y en lenguaje mitológico, que en no pocos casos es difícil o imposible encontrarles referentes reales.

En segundo lugar, porque esos maestros espirituales desarrollan una actividad que, en la época actual, por una parte, se considera netamente científica, por ejemplo, matemática, astrológica o musical, por otra parte, netamente filosófica, por ejemplo, metafísica y reflexiva, por otra parte, netamente teúrgica y mágica, y por otra, netamente contemplativa y mística.

Pero en los albores de la era axial esas actividades no están tan diferenciadas, ni en sí mismas en un orden objetivo, ni en el espíritu de los maestros, en un orden subjetivo. Siempre queda abierto el debate sobre si la filosofía, en el modo en que la cultivan Sócrates y Platón, o la sabiduría en general, es una actividad

reflexiva teórica, una *episteme* o ciencia, o un saber de salvación, o bien si unas veces es una cosa y otras veces otra⁴³.

Esta ambivalencia se mantiene así en Filón, en el prólogo al evangelio de Juan, en el platonismo medio, en el neoplatonismo, en toda la gnosis, el *Corpus hermeticus*, en Plotino y Proclo, y en el conjunto de escuelas y comunidades religiosas de las que surge el cristianismo tal como se conoce en occidente.

Como se ha dicho antes (§§ 18-19.2) el proceso para la elaboración de cualquier proto-ortodoxia es la evolución y el tránsito de un lenguaje ritual y litúrgico, de los himnos en verso, a un lenguaje narrativo también en verso, a la épica, y después, el tránsito de esos relatos en verso a la lengua en prosa.

El lenguaje ritual y litúrgico es poético, dialógico e intersubjetivo. Así es el de Orfeo y el de Pitágoras. Es un lenguaje inspirado, la musa habla y el poeta oye y canta. Las primeras formas del lenguaje reflexivo y filosófico, tienen un carácter dual, entre prosa y verso, especialmente en Jenófanes, Parménides y Empédocles, y se dirigen a divinidades espirituales⁴⁴.

Platón utiliza unos términos y unos conceptos que pertenecen a la literatura religiosa órfica y pitagórica, y sin abandonar el sentido y el referente que tienen en los cultos místéricos, glosa, examina, analiza y reelabora todos esos términos y conceptos⁴⁵. De esa manera suministra la matriz completa de la filosofía occidental, que, como decía Whitehead, resulta ser un conjunto de notas al margen de la obra de Platón.

A partir de Platón, de Orígenes, Plotino y los neoplatónicos, se consolida definitivamente la prosa filosófica y teológica,

[43] López Rendón, Ángela, «Una aproximación al Amor místico en Sócrates», *Socrática*, IV. Buenos Aires, Argentina, Noviembre 2018; Mecci, Stefano, «Il demone di Socrate nel medioplatonismo», *GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA*, SETTIMA SERIE VOLUME XIV, ANNO XCVII (XCIX), FASC.I.

[44] Bernabé, Alberto, *Los filósofos socráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid: Evohé, 2013.

[45] Magris, Aldo, *Visione escatologiche nel mondo greco e tardo-antico*, en Ciancio, C., Pagano, M. e Gamba, E., eds., *Filosofía ed Escatología*, Milano: Mimesis, 2017.

inicialmente también indiferenciada, como constata precisamente Jaspers, que asigna un magisterio espiritual de índole semejante a Lao Tsé, Buda, Confucio, Sócrates, Jesús y Agustín⁴⁶.

En todos ellos encuentra una doctrina muy semejante, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el punto de vista teológico, como se examina más adelante.

Ahora se van a examinar tres casos de culto espiritual interior, los más distantes en el tiempo y en el espacio, para comprobar las semejanzas de la nueva configuración que la religión adquiere según los cinco momentos señalados antes (§ 34.2), tanto en la edad Antigua como en el Medievo, tanto en oriente como en occidente. La ontología de es culto espiritual o interior, es decir, la ontología de la experiencia mística, queda para ser examinada en el capítulo 5.

§ 36. UNIDAD DE LA NADA ORIGINARIA DE LAO-TSE

LAO-TSE es probablemente el místico más antiguo, junto con Buda. Son los maestros orientales, contemporáneos quizá de Zoroastro e Isaías en Oriente medio, y de Pitágoras y Platón en occidente.

La experiencia mística en tanto que confrontación radical entre la nada y el ser como los dos fundamentos de lo finito, se produce en Lao Tse según las cinco fases anteriormente dichas, tomando como punto de partida la nada, y con un lenguaje muy imaginativo.

El primer momento es la descripción del principio:

1.- «a) El Tao, que puede ser expresado, no es el Tao perpetuo. El nombre, que puede ser nombrado, no es nombre perpetuo

[46] Jaspers, K., *Los grandes filósofos. Volumen 1: Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Madrid: Tecnos, 2013, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda. Confucio. Lao-Tse. Jesús. Nagarjuna. Agustín*, Madrid: Tecnos, 2012.

b) Sin nombre es Principio del Cielo y de la Tierra, y con nombre, la Madre de los diez mil seres»⁴⁷.

4.- «Vacío inagotable.

a) Su vacío es para el Tao su eficacia. Nunca se colma.

b) Su profundidad parece ser el origen de los diez mil seres.

c) Embota sus agudos filos, deslíe su embrollo, atempera sus resplandores y se junta con el polvo.

d) Su profundidad parece ser la razón de su persistencia.

e) Yo no sé de quién es hijo. Parece ser anterior al Soberano» (pp. 99-100).

6.- El espíritu abismal, hembra misteriosa y fecunda

a) El Espíritu abismal no muere,

b) Es la Hembra misteriosa,

c) La puerta de la Hembra misteriosa es la raíz del cielo y de la tierra.

d) Su duración es perenne; su eficiencia, sin esfuerzo» (pag. 101).

El segundo momento es la *generación de los seres*. El Tao en su originariedad, tiene una naturaleza a la cual pertenece generar el orden de la creación

42.- «El Tao, origen de los seres. A la decadencia sigue la prosperidad.

a) El Tao engendra al Uno, el Uno engendra al Dos, el Dos engendra al Tres, y el Tres engendra los diez mil seres. Los diez mil seres llevan a sus espaldas el Yin (oscuridad) y en sus brazos el Yang (luz), y el vapor de la oscuridad queda armonizado.

[b), c)]».

51.- «Producción de los seres por el Tao y el Te.

[47] Lao Tse, *Tao Te Ching*, Edición de Carmelo Elorduy, Madrid: Editorial Nacional, 1977, y Barcelona: Orbis, 1983. Se cita por la edición de Orbis, pag. 97.

- a) *El Tao les da vida, el Te (Virtud) los cría, el Wu (cosa) los conforma, el Shih (influencias) los perfecciona. Por eso de los diez mil seres no hay ninguno que no venere al Tao y no estime al Te.*
- b) *Su veneración al Tao y su estima del Te no les viene por deseo ajeno, sino que lo tienen perpetuamente de sí mismos.*
- c) *Así el Tao les da vida, el Te los cría, los hace crecer, los nutre, los perfecciona, los madura, los mantiene y los cubre. Les da vida y no se los apropia, los hace y no se apoya en ellos. Les da crecimiento y no los domina. Es la Virtud Arcana», pag. 130.*

El tercer momento de la experiencia mística es la *diferenciación entre acto primero y acto segundo en el hombre y en mundo*. Una vez señalada la realidad suprema, y su paternidad y maternidad respecto de todo el orden creado, se indica la diferencia entre éste y el orden increado. El Taoísmo señala el orden y jerarquía entre lo increado y lo creado, por una parte, y el orden y jerarquía entre lo creado, por otra.

25.- «Naturaleza del Tao

- a) *Existe un ser caótico, vive con anterioridad al Cielo y a la Tierra, Silencioso, vacío, solitario e inmutable. Dotado de un movimiento giratorio, no perece. Puede que haya sido la Madre del mundo.*
 - b) *No sé su nombre. Su apelativo es Tao. Si nos empeñamos en darle un nombre le podemos llamar «Grande». Grande porque se aleja, se hace remoto y vuelve (se extiende a largas distancias).*
 - c) *Grande pues es el Tao, grande el Cielo, grande la Tierra, grande también el monarca. Son cuatro los grandes del cosmos y el monarca es uno de ellos.*
- El hombre tiene por norma a la Tierra, la Tierra al Cielo, el Cielo al Tao, y el Tao a su propia conducta» (pp. 112-113).*

El cuarto momento de la experiencia mística es el de la *elección del camino de retorno*. Se señala el modo de relacionarse el hombre con el principio para retornar a él, por el procedimiento de

olvidarse del orden de los actos segundos y volverse al acto primero (libro II).

43. – «Eficacia del «no actuar».

a) *Lo más blando o débil del mundo vence a lo más duro («es más veloz»). La nada penetra sin resquicio. D aquí deduzco que el no hacer nada es ventajoso.*

b) *Pocos en el mundo llegan a comprender la utilidad de enseñar con el silencio y del no hacer nada». (pp. 126-127).*

47.- «Cuanto más lejos se va menos se aprende.

a) *Sin salir por tu puerta sabes lo que es el mundo. Sin mirar por la ventana se ven los caminos del Cielo.*

Cuanto más lejos haya ido, menos habrás aprendido.

b) *Así, el santo se entera sin haber dado un paso; nombra (conoce) sin haberlo visto; ejecuta sin hacer nada» (pag. 128).*

50.- «El secreto de la inmortalidad.

a) *Salir de la vida y entrar en la muerte.*

[b]

c) *He oído que los que saben agarrarse a la vida, si viajan no se encuentran con el rinoceronte, ni con el tigre; entran sin armas y sin escudos en medio de los combatientes. El rinoceronte no tiene en ellos dónde meter su cuerno, ni el tigre su garra, ni el arma su filo. Por esto la muerte no encuentra en ellos lugar» (pag. 129).*

55.- «Vitalidad del niño.

[a), b)]

c) «Conocer la armonía es perpetuarse. Saber perpetuarse es estar iluminado. Procrear mucho es infausto. Es fuerte aquel cuyo corazón (inteligencia) manda en su neuma vital (en su materia). En los seres, a la robustez sigue la vejez, que es falta de Tao. Y sin Tao pronto acaba todo». (pag. 133).

El momento quinto es el de retorno al principio y de identificación con él querida y procurada.

56.- «Virtud Eminente.

a) Quien le ha conocido se calla. Quien habla no le ha conocido.

[b)]

c) No se le puede atraer a la intimidad, no se le puede alejar desinteresándose de él. No se le puede beneficiar. No se le puede perjudicar. No se le puede engrandecer. No se le puede vilipendiar. Es el tesoro más precioso del mundo». (pag 133).

El camino del santo en el mundo, su comportamiento en el mundo, está guiado por la sabiduría, esto es, la certeza de que el orden del mundo de los actos segundos se cumple en el acto primero. Por eso no hay que afanarse en la acción sino aceptar la realidad, aceptación que puede recibir los nombres de humildad y de modestia.

La humildad y la modestia taoístas se pueden correlacionar con la humildad y la modestia de las bienaventuranzas cristianas, porque en todas las formas de la mística el hombre se sitúa en el punto de vista del acto primero, punto de vista en el que resulta patente que ambas virtudes consisten precisamente con la «justicia», o sea, con el orden del ser⁴⁸.

En las formas místicas de la religión, las virtudes propias del creyente son las de la familia de la templanza y la justicia, mientras que en las formas de la religión profética los son la prudencia y la fortaleza⁴⁹.

[48] Cfr. Soubllette, Gaston, *El Cristo preexistente*, Santiago: Universidad Católica de Chile, 2017. Agradezco a Alejandro Serani, de la Universidad Católica de Chile, haberme facilitado el acceso a los trabajos de Gastón Soubllette.

[49] Esta diferenciación de las virtudes en esas dos grandes familias quizá la formula en primer lugar Maquiavelo, para atribuir la templanza al cristianismo y la fortaleza a la cultura romana. Esa dicotomía la mantiene y glosa en la misma línea Nietzsche. La analiza desde un punto de vista antropológico, ético y religioso Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp, 1997.

§ 37. *PABLO, PEDRO Y LAS FORMAS DEL CRISTIANISMO*

ANTERIORMENTE se ha trazado un cuadro esquemático de las corrientes religiosas de la antigüedad en Oriente Medio y el Mediterráneo (§26), y se han mencionado algunas obras de Piñero, García Bazán, Antón Pacheco, y otros autores que actualmente desarrollan su investigación para perfilar la identidad e interacción entre ellas. Ahora es preciso mencionar siquiera sucintamente algo de sus aportaciones para situar en su contexto la aparición del cristianismo, su diversificación y difusión, y la aparición de las escuelas de la mística cristiana, que tiene forma análoga a la de la mística china, hindú, greco-romana e islámica.

Para un europeo medio, incluso quizá para un americano, del norte o del sur, el cristianismo es una religión que, a partir de un centro romano, se difunde y se escinde en las diversas regiones de Europa en el siglo XVI, y de ellas pasa a las regiones de América. Es decir, el cristianismo se entiende en coincidencia con la cristiandad, como un conjunto de doctrinas que deriva de la predicación de Pablo de Tarso.

Esa religión es una parte del cristianismo, parte a la que aquí se le presta una atención preferente, pero sin perder de vista las otras formas del cristianismo, ortodoxas y heterodoxas, y para examinar el proceso de los cinco siglos de la antigüedad durante los cuales, esa parte del cristianismo, llega constituirse como la ortodoxia de la cristiandad, es decir, como ese cristianismo romano paulino, que tiende a identificarse con el cristianismo sin más.

El cristianismo es una escisión del judaísmo, que surge cuando Jesús, que se declara el mesías, el descendiente del rey David, que restauraría su reino y devolvería su libertad y su grandeza al pueblo, es aceptado por una parte de los judíos según el tenor de esa declaración, y rechazado por los demás.

Desde que Jesús lleva a cado su predicación a mediados del siglo I, en el reino de Israel sometido al Imperio romano, hasta que se dilucida el significado de su predicación y su misma

identidad, hasta que se termina de construir la ortodoxia cristiana en el siglo V, transcurren cuatro siglos.

Durante esos cuatro siglos, las corrientes doctrinales y las comunidades espirituales que se batían en el conflicto se pueden enumerar y describir, según el esquema antes diseñado (§ 26) en las siguientes secciones⁵⁰:

1.- Corrientes religiosas AdC en Israel.

1.1.- *Monarquismo* (Saduceos, pre-sionistas). Doctrinas sostenidas por las clases sacerdotales y clases altas, celosos guardianes del monoteísmo, para preservar el cual vetan cualquier tipo de culto a los difuntos, que es la principal vía de concesiones al politeísmo. Esperan y apuestan por la restauración política terrenal del reino de Israel (ROREM § 41.4).

1.2.- *Apocalípticos* (fariseos). Doctrinas generadas durante la cautividad de Babilonia, entre otros por Daniel y Ezequiel, muy influidas por el mazdeísmo, que aceptan un cierto tipo de restauración de Israel a través de una resurrección individual (ROREM § 65).

1.3.- *Esenios*. Grupos muy influidos por las doctrinas hindúes y platónicas, individuos que adoptan un régimen casi monástico, en ocasiones se retiran al desierto y llevan un tipo de vida mística intelectual y mística espiritual. Expresiones de esta corriente son determinadas partes del *Corpus Henóquico* y de la obra de Filón de Alejandría.

2.- Corrientes religiosas AdC en Oriente.

2.1.- *Hinduismo*. Corrientes religiosas en las que surgen las grandes epopeyas del Mahabharata y el Ramayana, y la

[50] Este esquema se basa en las obras citadas en el (§26), especialmente en la de Ehrman, Bart D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never New*, London: Oxford University Press, 2003, tr. It., *I Cristianesimi perduti. Eretici, sette d eretici nella battaglia per la Sacra Scrittura*, Roma: Carocci, 2016, y en otros autores. No pretende ser completo, ni mejor que otros ya elaborados. Está hecho según lo que resulta útil para el enfoque de este volumen de *Filosofía de la religión*.

predicación de Buda. Parece tener conexiones con el mazdeísmo y el platonismo.

2.2.- *Mazdeísmo*, corriente religiosa irania que recoge y desarrolla Zoroastro, y que influye en el judaísmo especialmente a partir de la cautividad de Babilonia.

2.3.- *Magos*. Individuos y grupos de sabios caldeos e iranos, que están en influencia mutua con el judaísmo.

3.- Corrientes religiosas siglos I-III

3.1.- en Israel: *Cristianos Ebionitas*. Grupos de cristianos judaizantes, que se agrupan en torno a las figuras y doctrinas de Pedro, Santiago y Mateo evangelista

3.2.- en Oriente: *Cristianos Marcionitas*, *Gnosis cristiana Arriana*, *Oráculos caldeos*, comunidades y doctrinas que recogen el cristianismo y lo desarrollan en Anatolia y Persia y Asia.

3.3.- en Grecia: *Gnosis cristiana de Valentín*, *Hermetismo*, Neoplatonismo, Orígenes.

Formas del cristianismo desarrolladas en relación con corrientes religiosas supuestamente egipcias, alejandrinas, y africanas. Entre ellas, la escuela de Alejandría tiene un papel destacado en el cristianismo que se constituye como ortodoxo.

3.4.- en Roma: *Proto-ortodoxos* (Cristianismo Paulino, Tertuliano, Ireneo), y Gnosis.

Seguidores de Jesús que tienen una función relevante en la constitución de la ortodoxia, y seguidores que quedan marginados en la heterodoxia.

4.- Corrientes religiosas siglo III-V

4.1.- en Israel: proto-sionismo. Formas de la nostalgia de la tierra prometida (Sion) entre los judíos de la diáspora, que precipita en el siglo XIX, con los nacionalismos, con el proyecto de fundación del estado de Israel.

4.2.- en Oriente: Proto-ortodoxos: Nicea (325), Éfeso (431) y Nestorio. Elaboración institucional de la ortodoxia y de la cristiandad. Marginación y definición de las herejías.

4.3.- en Grecia: Plotino, Proclo, Dionisio (proto-ortodoxo). Elaboración de la ontología básica de la filosofía occidental y de la teología cristiana ortodoxa.

4.4.- en Roma: Proto-ortodoxos. Teodosio, Agustín, Isidoro de Sevilla, Clodoveo. Protagonistas de la constitución de la cristianidad ortodoxa.

La constitución de la cristiandad lleva consigo la diferenciación de la religión en sus dos grandes modalidades en la cultura occidental, la religión institucional del estado y la institucional de la iglesia, por una parte, y la religión personal, que registra numerosas variantes, por otra. En la mayoría de estas variantes, la religión tiene la forma del culto espiritual interior, articulado con las formas del culto institucional⁵¹.

En sus formas de culto espiritual interior, reproduce las formas del culto espiritual interior y de la experiencia mística mencionadas.

§ 38. UNIDAD DEL UNO ORIGINARIO DE PROCLO (CONSTANTINOPLA, 412-ATENAS 485)

PROCLO se considera la culminación del neoplatonismo, de la filosofía griega y, en general, de toda la filosofía antigua, y también, por eso mismo, una de las principales inspiraciones de la teología y la mística cristianas, especialmente a través del Pseudo-Dionisio y de Tomás de Aquino.

Proclo escribe casi un milenio después de Lao Tse, y su lenguaje no es imaginativo como el del asiático. Está muy elaborado filosóficamente y es muy conceptual y su exposición no pretende

[51] Formas cristianas análogas a la mística de Lao Tse, puede encontrarse, entre muchos maestros y escuelas. Una muestra breve y resumida puede verse en Orígenes, *On prayer*, cit. XIII. Más adelante, en el capítulo 5 se examina la ontología de esta mística que ahora se describe someramente.

ser meramente descriptiva, sino también y sobre todo argumentativa y demostrativa. En su obra los cinco momentos de la experiencia mística se describen del siguiente modo

El *momento primero* de la experiencia mística es la *descripción del principio*. La unidad es lo primero y lo sostiene y lo contiene todo:

57. «La causa primera es superior a toda narración; y las palabras son insuficientes para narrarla, porque narran su ser, siendo así que ella está por encima de toda causa; la causa primera no es narrada sino por las causas segundas que son iluminadas por la luz de la causa primera»

58. «Y esto sucede porque la causa primera no cesa de iluminar su efecto y ella no es iluminada por otra luz, puesto que ella es la luz pura por encima de la cual no hay luz alguna»⁵².

El *momento segundo* es el proceso de *generación de los seres*, que Proclo describe de modos muy variados. Al igual que Lao Tse, pero de un modo mucho más minucioso, Proclo señala el orden y la jerarquía entre los seres creados.

El Uno causa y contiene el ser, que es múltiple, el ser finito y el infinito. El Uno es, vive y entiende. Es una forma indiferenciada que empieza a diferenciarse. Primero se diferencia el ser, muchos tipos de seres, dependiendo escalonadamente unos de otros, luego los vivientes, muchos tipos de vivientes, también en una escalera de dependencias, luego la inteligencia, muchos tipos de inteligencia, de modo que escalonadamente las superiores entienden a las inferiores.

[52] Se cita aquí el *Liber de causis*, que es un resumen de la *Elementatio teológica* de Proclo realizado hacia el siglo X en círculos islámicos persas, por la edición recogida en Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, traducción y notas de Juan Cruz, Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, pag. 85.

1, 2. «Cuando la causa universal segunda retira su potencia de la cosa, la causa universal primera no quita su potencia de ella».

3. «Y esto es así porque la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa segunda antes de que obre sobre él la causa universal segunda, la cual es posterior al efecto».

11. «Y el sentido de todo esto se encuentran en que cuando retiras la potencia racional del hombre, no queda el hombre, pero sí la vida sensible que respira. Y cuando retiras la vida de él, no queda la vida, pero sí el ser, porque el ser no desaparece de él, aunque se retire la vida; y dado que la causa no desaparece por la desaparición de su efecto, queda entonces todavía el ser. Y cuando el hombre no es individuo, es animal; y cuando no es animal, entonces solamente es»⁵³.

El tercer momento es la diferenciación entre el acto primero y el acto segundo en el orden del mundo y del hombre, en el orden de los seres infinitos y finitos. Proclo lo expone detallando mucho el orden de la creación y de la conexión y jerarquía entre los seres.

IV, 37, «La primera de las cosas creadas es el ser, y antes que él no ha sido creada otra realidad»

41, «El ser creado, aunque sea uno, se multiplica, puesto que él mismo recibe la multiplicidad»

42, «El ser creado no ha sido hecho múltiple, a no ser porque él mismo, aunque sea simple, y aunque no exista entre los efectos realidad más simple que él, sin embargo, está compuesto de finito e infinito»

43. «Y esto es así porque, todo lo que partiendo de él, sigue a la causa primera, es la inteligencia completa y última en potencia y en las demás perfecciones (Proclo, Liber de causis)⁵⁴.

[53] Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, traducción y notas de Juan Criuz, Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, pag. 41.

[54] Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, traducción y notas de Juan Criuz, Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, pag. 67.

El cuarto momento es el del recogimiento en el fundamento del sí mismo y el retorno al principio.

En el caso del hombre se da una peculiar unidad sustancial de ser, vida e inteligencia, que no se da en los demás seres. El hombre sabe que es, que es vida, y que es inteligencia, en unidad con la causa primera.

La inteligencia (humana) es sustancia subsistente

64. *«La inteligencia es sustancia que no se divide»*

68. *«El significado de esto es, sin duda, la vuelta (reditio) de sí misma sobre su propia esencia; y esto quiere decir que no se despliega con la misma realidad extensa, de manera que uno de sus extremos sea segundo con respecto a otro»*

71. *«En consecuencia: ya se ha demostrado en verdad que la inteligencia es sustancia que no está unida a la extensión, ni es cuerpo, ni se mueve con alguno de los modos del movimiento corporal. Por todo ello: la inteligencia está por encima del tiempo y existe con la eternidad, como hemos señalado» (pag. 93)*

El quinto momento de la experiencia mística es el de la unión e identificación con el uno como fundamento del ser, del vivir y del entender del sí mismo, según un muy preciso orden de implicación recíproca de las realidades primeras.

103. *«De entre todos los principios, unos se encuentran en otros conforme al modo en que les es posible estar uno de ellos en otro»*

104. *«Esto es así porque en el ser se encuentra la vida y la inteligencia, y en la vida están el ser y la inteligencia; y en la inteligencia están el ser y la vida»*

105. *«Sin embargo el ser y la vida en la inteligencia son dos alchili (inteligencias); el ser y la inteligencia en la vida son dos vidas, y la inteligencia y la vida en el ser son dos seres» pag. 125.*

La sustancia inteligente humana conoce eso en sí misma, en su propio fundamento.

124. «Todo cognoscente que conoce su esencia, torna sobre su propia esencia con una vuelta completa».

128. «Y cuando hablo de la vuelta de la sustancia a su esencia, solamente signífico que es subsistente y estable por sí misma, al no necesitar, en su estabilidad y en su esencia, de otra realidad que la estimule, puesto que la esencia es sustancia simple que se basta a sí misma». Pag. 137

A diferencia de las demás criaturas, el hombre existe, vive y entiende por el ser, la vida y la inteligencia del Uno.

143. «todas las realidades poseen su esencia por el ente primero; y todas las realidades vivientes son movidas por su esencia debido a la vida primera; y todas las realidades intelectivas poseen su esencia debido a la inteligencia primera» pg. 149

«En efecto, es imposible que exista una realidad cuya sustancia esté sometida al tiempo y su operación esté sometida a la eternidad: pues así, su operación sería mejor que su propia sustancia; esto es imposible» (Proclo, Liber de causis, 212)⁵⁵.

§ 39. UNIDAD DE ALÁ SEGÚN IBN ARABI (MURCIA, ESPAÑA, 1165-DAMASCO, SIRIA, 1240)

VEAMOS nuevamente los cinco momentos de la mística en el caso de Ibn Arabi, que probablemente conoció el *Liber de causis* de Proclo, y que escribe unos 700 años después en un medio cultural e histórico bastante diferente, y más diferente aún de Lao Tse.

Ibn Arabi se considera el principal punto de partida del sufismo y una de las raíces clave de la mística española, especialmente de Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, en cuyas

[55] Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, traducción y notas de Juan Criuz, Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, pag. 201.

exposiciones de la vía de unión con Dios se encuentran no pocos de sus conceptos y formas expresivas.

El *primer momento* de la experiencia y de la vía mística es la visión de la *unidad originaria*, que es la identidad absoluta del ser consigo mismo. Esta unidad originaria de Dios se puede conocer por percepción directa o por revelación y transmisión de la verdad revelada.

La unidad es originaria, y nunca ha dejado de serlo, a pesar de la creación:

«Nadie le ha visto, le ve o podrá verle jamás. Ningún profeta enviado ni ningún santo perfecto o ángel se le aproxima. Su profeta es Él. Su mensajero es Él. Su mensaje es Él. Su Palabra es Él. Él ha mandado Su 'ipseidad' con Él mismo, de Él mismo y hacia Él mismo, sin ningún intermediario o causalidad exterior a Él mismo. Ninguna diferencia de tiempo, espacio o naturaleza hay entre Él, que envía el mensaje, el mensaje y el destinatario del mensaje» (Tratado de la Unidad, 1.1.7)⁵⁶.

En el *segundo momento*, que es la *generación de los seres creados*, Ibn Arabi insiste en la dependencia de todo lo creado respecto del creador, y en que esa dependencia es percibida por unos hombres mientras que no lo es por otros,

«Alláh ha hecho que se manifiesten externamente las entidades (a'yan) y las propiedades (ahkam) de los nombres que ha enseñado a Sus siervos, pero ha mantenido ocultas las entidades de los nombres que ha reservado para sí sin darlos a conocer a su creación

[56] Ibn Arabi, *Tratado de la Unidad*, traducción y comentarios de Roberto Pla, Málaga: Editorial Sirio, 2002, pag. 208.

mostrando solo sus propiedades en las teofanías (tayálliyat), dondequiera que estas se manifiesten»⁵⁷.

El tercer momento de la mística, que es la diferenciación entre el orden del ser increado y el orden del ser creado y de la finitud y multiplicidad, resulta accesible a algunos hombres, pero no a otros.

«Los seres humanos, con relación a estas teofanías, pertenecen a uno de estos dos grupos: el de quienes tienen conocimiento de que estas teofanías proceden de estos nombres cuyas entidades no se manifiestan, y el grupo de quienes no tienen conocimiento de esto»⁵⁸.

El cuarto momento de la mística, el del retorno al creador, tiene diversas modalidades. Entre ellas, puede ser realizado mediante la observancia de la enseñanza divina y la obediencia a ella, que Ibn Arabi la expone declarando las tres partes de que consta.

«Al siervo competen tres aspectos del nombre del Verdadero (al-Haqq): dependencia, realización y adopción.

1.- La dependencia (ta' alluq) corresponde a tu absoluta dependencia ontológica respecto a los hombres, en tanto que estos se refieren a la Esencia divina.

2.- La realización o verificación (tahaqquq) consiste en el conocimiento del significado de Sus nombres con relación a El -Glorificado sea- y con relación a ti.

3.- La adopción o revestimiento de los rasgos característicos de Sus nombres (tajalluq), consiste en que se te atribuyan a ti,

[57] Ibn Arabi, *El secreto de los nombres divinos*, Edición de Pablo Beneito, Murcia: Tres Fronteras, 2012, p. 39.

[58] Ibn Arabi, *El secreto de los nombres divinos*, cit., p. 39.

según lo que te conviene en virtud de tu condición, así como se Le atribuyen a Él -Glorificado sea- según lo que le conviene»⁵⁹

El quinto momento, que es el de la unión y la identificación con el principio, consiste en el reconocimiento de una unidad que es permanente y absoluta, y que nunca ha dejado de serlo, a pesar de la multiplicidad:

«Aquel que ve una cosa con Alá, de Alá o en Alá, haciéndola independiente de Alá, por su propio Señorío, convierte esta cosa en pareja de Alá, independiente de Él, por el Señorío. Aquel que pretende que una cosa puede existir con Alá -poco importa que esta cosa exista por ella misma o por Él- y que ella misma extingue su existencia, o la extinción de su existencia -un hombre tal, digo yo- está lejos de tener la menor percepción de conocimiento de sí mismo.

Porque aquel que pretende que algo distinto de Él puede existir -poco importa que sea por sí mismo, o por Él o en Él-, que puede desaparecer y extinguirse, que puede extinguirse la extinción también, etc., tal hombre entra en un círculo vicioso. Todo esto es idolatría y nada tiene que ver con la Gnosis. Tal hombre es idólatra y no conoce nada de Alá, ni de sí mismo» (Tratado de la Unidad, 1.2.4)⁶⁰.

[59] Ibn Arabi, *El secreto de los nombres divinos*, Edición de Pablo Beneito, Murcia: Tres Fronteras, 2012, p. 40. La adopción y el revestimiento tienen el mismo sentido que se encuentra en la predicación de Pablo (Col. 3:9-12) «Porque ustedes se despojaron del hombre viejo y de sus obras/ 10 y se revistieron del hombre nuevo, aquel que avanza hacia el conocimiento perfecto, renovándose constantemente según la imagen de su Creador. / 11 Por eso, ya no hay pagano ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni extranjero, esclavo ni hombre libre, sino sólo Cristo, que es todo y está en todos. /12 Como elegidos de Dios, sus santos y amados, revístanse de sentimientos de profunda compasión».

[60] Ibn Arabi, *Tratado de la Unidad*, traducción y comentarios de Roberto Pla, Málaga: Editorial Sirio, 2002, pag. 30.

La identificación entre el creador y las criaturas, entre el ser y los entes, se establece de dos modos, como se ha dicho, mediante la intelección de la realidad y mediante la revelación divina y su transmisión en la palabra sagrada, oral y escrita.

Mediante la revelación, la identidad entre el creador y la criatura se expresa de muchos modos, algunos muy semejantes al cristianismo.

«El Profeta ha dicho ‘No insultéis al Siglo, porque es Alá’. Con estas palabras ha querido decir que la existencia del Siglo es la existencia de Alá -¡Que Él sea glorificado y magnificado!-. Él es demasiado elevado para tener un compañero, un semejante o un equivalente cualquiera. El Profeta dijo, según una tradición: ‘Alá dice: servidor mío: he estado enfermo y no me has visitado. He tenido hambre y no me has dado de comer. Te he pedido limosna y me la has negado’. Con esto ha querido decir que Él era el enfermo y el mendicante. Y si el enfermo y el mendicante pueden ser Él, también tú y todas las cosas de la creación, accidentales o sustanciales, pueden ser Él. Cuando se descubre el enigma de un solo átomo, se puede ver el misterio de toda la creación, tanto interior como exterior» (Tratado de la Unidad, 1.4.3)⁶¹.

[61] Ibn Arabi, *Tratado de la Unidad*, traducción y comentarios de Roberto Pla, Málaga: Editorial Sirio, 2002, pag. 38. La versión cristiana más similar es la de Mateo 25:35-45 «Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estaba desnudo, y me vestisteis...».

4. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD DEL CULTO INTERIOR. LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

§ 40.1. «CORPUS» RELIGIOSOS ANTIGUOS. CONEXIONES EMPÍRICAS Y UNIDAD «ESENCIAL»

En las escuelas doctrinales y comunidades espirituales de oriente medio y el mediterráneo se desarrolla el culto espiritual interior del mismo mod que en China y la India, y no pocas veces con influencias explícitas entre unas escuelas y otras, que tienen entre sí las formas de comunicación propia de las «provincias» del imperio aqueménide del primer milenio AdC. Son las relaciones entre las corrientes señaladas antes en el § 37.

Durante la antigüedad, y durante toda la época histórica, se han realizado numerosos estudios sobre estas conexiones e influencias mutuas, y a partir de la modernidad, empiezan a estudiarse y explicarse las coincidencias entre todas ellas, y a explicarse, no solamente mediante relaciones empíricas de textos y formas litúrgicas, sino también mediante el desarrollo de la esencia humana desde un punto de vista ontológico trascendental.

Según las declaraciones de Macrobio, compartidas por otros padres de la Iglesia, Juan el Bautista es el precursor y anunciador del Mesías entre los judíos, como Hermes y otros profetas paganos lo son entre los gentiles. A partir de Macrobio, se pueden trazar las líneas que se remontan hasta Adán y donde se encuentran los primeros testimonios sobre el proyecto de la salvación del género humano, y las líneas que llegan hasta el romanticismo y la posmodernidad, donde se encuentran los testimonios más actuales⁶².

[62] Antón Pacheco, José Antonio, *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2017. En los 12 capítulos del libro se examinan a las doctrinas de Hermes Trismegisto en relación con el Logos, las del Hermes cristiano, el zoroastrismo cristiano, Henoc, el Hermetismo en su relación con la Reforma, las de la Cábala, las del Humanismo en relación con el hermetismo, la alquimia del Renaci-

Desde el punto de vista filológico y exegético, se pueden aventurar las líneas que van desde Adán al evangelio cristiano, y que vendrían dadas en los cuatro campos o aspectos de la *traditio* siguientes:

- 1) los elementos simbólicos que representan una gran esperanza o un salvador, como las estrellas mágicas, los precursores propiamente dichos y las figuras mesiánicas;
- 2) los eventos y episodios que según la lógica del símbolo constituyen ya propiamente un anuncio de salvación;
- 3) la construcción del relato, que constituye la primera manifestación de la *praeparatio evangelica*, la primera conformación del logos o *philosophia perennis*, lo que puede considerarse el lenguaje primordial que revela el verdadero sentido original de las cosas, su sentido soteriológico;
- 4) la transmisión y las variaciones del relato.

El momento 1) de la génesis de las doctrinas es el de la formación y selección de unidades simbólicas, símbolos universales y arquetipos. El momento 2) es el de la formación de unidades narrativas, mitemas y relatos universales. El momento 3) es el de las técnicas de transformación y asimilación simbólica. A veces, la construcción del relato se basa en una conciencia de pertenencia a una línea de transmisión que arranca de una tradición originaria, como, por ejemplo, Set, Henoc, o la que va de Zoroastro a los Tres Reyes Magos evangélicos. El momento 4) es el de la transmisión de la doctrina y el de la multiplicación de sus variaciones, bien por alteraciones de un núcleo original, bien por asimilación de relatos de distinta familia, pero con conjuntos simbólicos asimilables, según lo han mostrado autores como Propp y Lévy-Strauss⁶³.

miento, y se examina, en relación con esas doctrinas, la «Intensificación metafórica», la «Trasparencia y traslaciones simbólicas», y las «Confluencias de lenguaje».

[63] Sigo ahora las tesis de Antón Pacheco, según la exposición que hace en la obra citada.

La unidad de las tradiciones religiosas desde la antigüedad remota hasta la predicación evangélica, no tiene un carácter sincrético, entendido como yuxtaposición de elementos rituales y míticos sin conexión intrínseca entre ellos. Es posible percibir en ella la potencialidad del símbolo, y la sintonía de las distintas familias de conjuntos simbólicos entre sí y en relación con el sentido del lenguaje originario.

Este sería el primer gran episodio de la historia de las transformaciones del logos.

El segundo gran episodio es el que va desde la predicación evangélica al Renacimiento y la Reforma, y el tercero el que va desde la Reforma al siglo XXI.

El lenguaje primordial y la filosofía perenne se van oscureciendo con el simple paso del tiempo, pero sobre todo a partir del diluvio y la multiplicación de las lenguas. Tras la predicación evangélica, y a lo largo de la Edad Media, la pérdida del sentido originario del lenguaje y de la referencia a lo sagrado a través de los símbolos se hace extremadamente grave y provoca los movimientos del Renacimiento y la Reforma. Estos movimientos aspiran a la unificación de lo diverso, a la *restitutio omnium* y a la nueva manifestación de la *coincidentia oppositorum*, que tiene una de sus principales expresiones en la obra de Nicolás de Cusa.

Para Antón Pacheco la Reforma es el movimiento de retorno al origen, al lenguaje primordial y al sentido originario, cuando se realiza efectivamente, tanto por parte de Lutero, Calvino, y otros teólogos protestantes, como por parte, más frecuentemente, de los humanistas que permanecen vinculados a Roma, como por parte de pensadores no cristianos. En este sentido, la Reforma es otra de las transformaciones del logos que se produce en el seno de la tradición hermética.

En el tercer gran episodio de las transformaciones del logos, esta tradición hermética cristiana se integra con el neoplatonismo renacentista, la Cábala cristiana y judía, la alquimia, la masonería del siglo XVIII y la mística ilustrada, especialmente Böhme y Swedenborg. Y finalmente esta tradición desemboca y fecunda

los movimientos románticos del siglo XIX y los movimientos de vuelta a la imaginación y al símbolo del siglo XX, especialmente los de Guénon y Corbin⁶⁴.

Por lo que se refiere al análisis de la convergencia de las religiones positivas, según el despliegue de la esencia humana, desde el punto de vista ontológico trascendental, puede señalarse como uno de sus puntos de partida la *La philosophie de l'histoire* de Voltaire, de 1765⁶⁵.

Voltaire, tras estudiar el origen de la sociedad, de las religiones, las lenguas, y la culturas en general, y tras analizar el mazdeísmo en particular, en sus críticas a la superstición y al dogmatismo religioso, llega a la conclusión de que la coincidencia entre mazdeísmo y cristianismo se da casi en la totalidad de los asuntos doctrinales básicos. Así lo declara, pero no lo argumenta mediante influencias, transmisiones históricas o plagios, sino en virtud de la universalidad de la esencia humana.

Las tesis de Voltaire, consideradas como ataques a la Iglesia y a la religión por parte de los teólogos ortodoxos de entonces, son retomadas de nuevo en el siglo XX, con los enfoques de una ontología trascendental análoga, por diversos filósofos y teólogos. Entre ellos, por Robert Charles Zaehner, que hace una tipología comparativa de diversas religiones y escuelas místicas, del hinduismo, el mazdeísmo y el cristianismo⁶⁶. Por otra parte, estos te-

[64] Antón Pacheco se sitúa en la línea de una propuesta para el cumplimiento del espíritu de la Reforma: «Cuando la teología cristiana sufre una deficiencia especulativa por falta de sustantivación metafísica; cuando la teología cristiana no va más allá de la moral o está obsesionada con la conciliación con la ciencia, cuando la exégesis bíblica casi se reduce a gramática o «desmitologización», el hermetismo cristiano se nos manifiesta como una visión necesaria para el cristianismo» (pag. 140). El autor ha anunciado por otros medios trabajos de continuación de este libro, y también de su obra *El ser y los símbolos* (Madrid: Mandala, 2010).

[65] Voltaire, *Filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2001.

[66] Robert Charles Zaehner (1913-1974), Universidad de Oxford, Spalding Professor of Eastern Religions and Ethics, *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia*. Barcelona: Editorial Herder, 1967. Cfr. Stausberg, Michael, "Hell in Zoroastrian History", *Numen* 56 (2009) 217-253.

mas dan lugar al reciente campo de estudio de la teología de las religiones⁶⁷.

En el estudio de las religiones, el punto de vista histórico empírico y el ontológico trascendental, aunque son diferentes, y tienen cada uno su propia inspiración y virtualidades heurísticas, parece que tienden a fundirse en algunos enfoques de la filosofía y de la teología de la religión.

§ 40.2. *EXCLUSIVISMO DE LAS RELIGIONES. EL SISTEMA ADMINISTRATIVO DE LOS SACRAMENTOS*

LA diferenciación calcolítica entre religión oficial y religión personal, da lugar a una diferenciación del culto, uno institucional y nacional, y otro espiritual interior, que se articulan en la unidad y la identidad de la nación-estado a lo largo de la época histórica.

Desde las formas más arcanas de las religiones paleolíticas, la identidad personal se determina por la posición en el grupo, y la identidad del grupo se determina por la relación de cada uno de sus individuos con las tareas que aseguran la supervivencia en el medio. Así se constituyen el sistema cultural y el sistema social (CORP §§ 17, 21-22).

La identidad personal y el sistema social vienen dados por el conjunto de lo que en el paleolítico son los ritos de paso y el ordenamiento socio-cosmológico (CORP § 31, ROREM § 61), que en el neolítico constituyen la base del ordenamiento jurídico formalizador de la comunidad urbana, estatal y nacional (MORN §§ 30-32).

Lo que en el neolítico y calcolítico son las murallas y el calendario, en la antigüedad son la ciudadanía y la ortodoxia (ROREM § 5 y 45,1-45,2; OORA §§4-5). Ese ordenamiento jurídico es lo que en la época histórica se llama derecho civil y derecho

[67] https://mercaba.org/DicTF/TF_religion_10.htm

administrativo, determina las identidades nacionales y las identidades personales mediante la vinculación de los individuos a la comunidad.

El sistema sacramental y el ordenamiento jurídico pertenecen al orden de la razón práctica, son de índole empírica y tienen como fundamento la particularidad del aquí y el ahora. Aunque tenga sentido hablar del valor trascendental de la integración en la comunidad, mediante la comida del animal cazado o mediante la eucaristía, la comida es comida empírica que tiene que proporcionar sustento a una vida empírica. Y ese es carácter que tiene también la ciudad, la ley, la patria, los dioses locales e incluso la salvación al otro lado de la muerte.

Este carácter particular de los sacramentos, el ordenamiento jurídico y la nacionalidad, es lo que determina el carácter también particular de la religión sea, y hace que las guerras sean también guerras de religión, de unos pueblos y sus dioses contra otros pueblos y otros dioses.

Esas guerras de religión no solamente se dan, con ese fundamento, durante el neolítico, sino también durante todo el periodo histórico, y en la era de la globalización. Los pueblos y estados son enemigos porque compiten por el poder y los recursos, y sus iglesias también, porque son el fundamento de las comunidades y los estados, como se ha dicho (ROREM, capítulo 2).

El enfoque exclusivista de las religiones afecta, ciertamente, al sistema de los símbolos concretos que constituyen los sacramentos, es decir al culto, pero también a la revelación y las sagradas escrituras de todas ellas.

Jesús, como Moisés, Buda y Muhammad son mediaciones entre el hombre y Dios, y, más en concreto, entre el hombre y el Logos. Los mediadores están empíricamente determinados, pertenecen a un momento histórico y a un lugar, su actividad se desarrolla dentro de una cultura y está referida a también un grupo humano empíricamente identificable.

Dios, por su parte, no está empíricamente determinado ni referido a un grupo particular. Y los símbolos, en la medida en

que tienen una dimensión empírica y otra trascendente, no lo están por una parte y sí lo están por otra. Los símbolos mediante los cuales la unidad del poder sagrado supremo queda históricamente representada, a saber, el cielo, el sol y la luna en el paleolítico, los astros y los vivientes en el neolítico, el poder y la palabra en el calcolítico y el espíritu en la antigüedad, tienen una dimensión empírica por una parte y trascendente por otra.

A su vez, el logos, tanto si se considera idéntico con Dios como si se considera idéntico con los hombres, tiene esa misma doble dimensión en la medida en que se manifiesta en el guía espiritual.

La pretensión exclusivista de las religiones plantea la siguiente cuestión: ¿En qué medida la actividad divina sobre el hombre, creadora y benéfica en general o redentora y salvífica en particular, puede quedar reducida por la limitación empírica del mediador?

Esta cuestión se puede plantear al menos en tres niveles:

1.- Desde el punto de vista de la encarnación del logos, la cuestión es si esa acción puede tener su efecto solamente sobre un grupo particular de hombres.

La encarnación del logos en el cristianismo supone la asunción de un genoma judío o judío-drusio, por parte del Verbo, si es ese el caso, que sigue su curso histórico. En el caso del islam, como Muhammad no pretenden ser divino, su genoma sigue su curso histórico en las mismas condiciones que el de Jesús, de quien no consta que alguien reivindicase ser su descendiente directo.

Pero la cuestión a responder es si el hecho de que Dios se haga judío no afecta a la totalidad del género humano.

2.- Desde el punto de vista de la enseñanza que históricamente se transmite, del cuidado que históricamente Dios manifiesta tener sobre un grupo humano concreto, y el camino que le abre para el reconocimiento mutuo entre la divinidad y el pueblo, la cuestión es si esa enseñanza y ese camino pueden tener su efecto solamente sobre ese grupo particular de hombres. Si esa enseñanza y ese camino son tan arcanos y esotéricos que de

ninguna manera resulta posible acceder a ellos más que a través del pago de los correspondientes aranceles o de los derechos de autor. Si una mediación o un símbolo trascendentales del bien trascendental y de la salvación universal, permiten según su naturaleza un uso restrictivo de ellos.

La cuestión no es si el mediador, el guía espiritual, quiere restringir el alcance de su acción benéfica, si quiere condicionarla a cierta cantidad de trámites, sino si puede y en qué grado puede.

Entre los episodios que recogen los textos evangélicos de la vida de Jesús, se relata el de la mujer cananea que arranca de él efectos benéficos, al margen de la conciencia y de la voluntad de Jesús (Marcos, 5, 25-34). No se trata de asimilar la acción de la mujer cananea a algunas formas de magia o de alquimia. Se trata de la naturaleza ontológica del ser y del bien trascendentales y personales, en tanto que empíricamente individualizados.

3.- Desde el punto de vista de la naturaleza del ser y del bien, o del uno y el amor, la cuestión es si, por muy subjetiva o personal que sea, y por muy omnipotente que sea, la voluntad omnipotente y amorosa puede ser restrictiva en alto grado-

Desde el punto de vista del logos, en tanto que logos del intelecto o del *nous*, es difícil señalar restricciones voluntarias. Porque desde ese punto de vista lo que resulta es que de la esencia de Dios salen sus propiedades como de la esencia del triángulo salen las suyas. Pero desde el punto de vista del Verbo en tanto que *Verbunm cordis*, verbo del corazón o de la voluntad, el asunto quizá sea diferente.

Cuando el culto se institucionaliza, se institucionaliza la tradición, las fuentes legítimas de revelación, las interpretaciones correctas, etc., todo lo que lleva consigo el dogma y la ortodoxia, la proclamación de la palabra y el decir. Decir, afirmar y negar, es como confirmar o anular lo sagrado en el orden ontológico, por eso la herejía es un delito contra la seguridad del estado. La

institucionalización de la revelación es lo que hace que toda la tradición se haga canónica⁶⁸.

Pero por mucho que se institucionalice la religión, y por mucho que se transforme en revelación, en canon y en ortodoxia, la relación con lo sagrado de las religiones paleolíticas y neolíticas, se mantiene como básicamente sacramental y como no institucional, en las diversas formas de religiosidad popular, como se ha dicho (ROREM § 43.2). En ese ámbito, las relaciones intersubjetivas entre la divinidad y los individuos no pertenecen al orden intelectual del decir y del significado de lo dicho, determinable institucionalmente en algún sentido, sino a la comprensión, al sentido y a la voluntad con que se comuniquen personalmente las dos subjetividades.

§ 41. EL POSTULADO METODOLÓGICO DE LA IN-DIFERENCIA DEL CRISTIANISMO

PARA los investigadores y estudiosos de las religiones, desde Voltaire y Vico hasta Zaehner y, en lengua española, hasta Piñero, García Bazán, Antón Pacheco, Montserrat y otros, es muy difícil señalar un contenido o una aportación que se deba exclusivamente al cristianismo o a la predicación de Jesús.

La exégesis bíblica se ha desarrollado lo suficiente como para poder señalar las palabras y sentencias que corresponden estricta y exclusivamente a Jesús de Nazareth, y que no aparecen antes en ninguna parte de donde él pudiera haberlas tomado. Se logra obtener así las llamadas palabras exclusivamente cristianas, las *ipsissima verba* que pertenecen solo y únicamente a Jesús⁶⁹.

[68] Cfr. Antón Pacheco, José A., *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*, cit.

[69] Martínez Fresneda, F., *Jesús de Nazareth*, Murcia: Espigas y azucenas, 2007, Cfr. <https://www.theopedia.com/ipsissima-vox>; <http://inchristus.com/2012/08/23/the-words-of-jesus-ipsissima-verba-versus-ipsissima-vox/>

Por otra parte, el desarrollo de los estudios de oralidad religiosa, a partir de la obra de Pierre Perrier *Évangiles de l'oral à l'écrit. Les Colliers évangéliques*⁷⁰, y esa escuela de la antropología de la oralidad religiosa, permiten seguir la transmisión del contenido de los libros sagrados, y las vicisitudes de las investigaciones de exégesis bíblicas, de un modo cada vez más preciso, desde mediados del siglo XIX hasta los comienzos del XXI. Cada vez se puede seguir mejor el rastro de la predicación de Jesús, desde las primeras modalidades de la transmisión oral, hasta su sedimentación en los textos evangélicos, apócrifos y canónicos, y en sus versiones posteriores según las diversas variantes.

A medida que se perfeccionan los métodos de estudio, se pueden perfilar mejor la originalidad y la idiosincrasia de las diversas religiones, y de las variadas corrientes dentro de cada una de ellas, pero también resulta más difícil señalar su exclusivismo. Incluso se puede percibir mejor que esas 7 frases de Jesús, el conjunto de las *ipsissima verba*, también tienen analogías en doctrinas religiosas de otras culturas.

Por eso lo más cómodo desde el punto de vista metodológico, y que también podría ser verdadero desde el punto de vista epistemológico, es la tesis de que no hay un elemento especialmente diferencial, una diferencia específica, entre el cristianismo y el resto de las religiones, al menos desde el punto de vista de la filosofía de la religión. A esta tesis se le llama aquí postulado metodológico de la in-diferencia del cristianismo, y se está tomando como clave desde el comienzo de esta filosofía de la religión.

El cristianismo es una de las religiones más sincréticas, porque toma el culto del paleolítico (la institución de los sacramentos y sacrificio eucarístico se hace sobre ritos preexistentes). La ley y la familia (el decálogo y el patriarcado judío) del neolítico. La revelación del mazdeísmo y el hermetismo (la *fides*, escatología). Y la plegaria, que Jesús aporta como enseñanza propia, se inscribe

[70] Perrier, Pierre, *Les Colliers évangéliques. Évangiles de l'oral à l'écrit*, Paris: Éditions de Jubilé, 2003.

en la tradición de la oración judía, que proviene de la predicación de los profetas, de los himnos litúrgicos y los salmos, que tienen numerosas analogías con las plegarias e himnos egipcios e iranos⁷¹.

Hay algo que sí se puede señalar como lo específico y diferencial de la predicación de Jesús, en relación con los demás profetas y guías espirituales. Es el hecho de que Jesús declara y proclama que él no solamente es el enviado de Dios, o que es hijo de Dios, sino que él es el mismo Dios, que es Hijo del Padre y una misma cosa con el Padre, y además pide a los demás que lo crean también, que cran en él, que crean que él es Dios. Y se le condena a muerte por eso.

Lo que sí es específico y diferencial del cristianismo es que quienes lo siguen, aceptan y creen que Jesús es quien dice ser.

15 «Y ustedes, les preguntó, ¿quién dicen que soy?».

16 Tomando la palabra, Simón Pedro respondió: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo».

17 Y Jesús le dijo: «Feliz de ti, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo» (Mateo, 16).

Esto es específico y diferencial del cristianismo, pero algo análogo podría decirse de quienes siguen otras religiones. También mueren para dar testimonio de sus convicciones hombres que van desde Sócrates a Ghandi.

No obstante, hay un tipo de exclusivismo, propio quizá de todas las religiones, registrado por los filósofos de la antigüedad, y enunciado al menos como un hecho.

[71] El tratado de Orígenes *Sobre la oración*, que probablemente sigue siendo el mejor estudio sobre el Padrenuestro cristiano, sobre la oración en la tradición judía y sobre la oración en general, no reclama ningún tipo de exclusividad para el cristianismo en cuanto a la plegaria. Más bien proclama su universalidad y presencia en todas las culturas.

Así, en sus comentarios a los *Oráculos Caldeos*, Pselo declara:

«Nunca cambies los nombres extranjeros» (fr. 150). Es decir, entre los diferentes pueblos hay nombres transmitidos por Dios, que tienen en los ritos una potencia inefable. Por consiguiente, «no los cambies» en lengua griega: por ejemplo, los nombres Serafín, Querubín, Miguel y Gabriel. Porque dichos de este modo según la lengua hebrea, tienen en los ritos una eficacia indecible, pero cambiados por nombres griegos, se relajan⁷².

Este exclusivismo del ritual, de los sacramentos, de la confesión de Pedro a Jesús en Cesaréa, y en general del culto litúrgico, abre el acceso a algo a lo que se puede llamar, y efectivamente se llama, teología de las religiones. Dentro de ese ámbito, y en el de la teología cristiana, es donde emergen las cuestiones de la relación entre los diferentes sistemas de sacramentos, y de la relación que hay entre Jesús y los maestros espirituales que han muerto igualmente por su fe, así como sus respectivos seguidores.

§ 42. JESÚS Y EL LOGOS. EL ECUMENISMO DE PROCLO Y LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Lo diferencial y específico de las religiones históricas, que Pselo y otros autores observan, viene fundamentado por Proclo en una crítica a la doctrina aristotélica sobre la universalidad de la naturaleza y las formas, en los siguientes términos.

«No es preciso que los griegos se sirvan de nombres de dioses egipcios o escitas o persas, sino de nombres griegos, pues se complacen

[72] Comentarios de Pselo a *Oráculos caldeos*, en *Oráculos caldeos*, ed. De García Bazán, cit. pag. 139.

los climatarcos divinos en ser nombrados en las lenguas de sus propias regiones» (Proclo, Lecturas del Cratilo de Platón, LVII, 25P 14-18.)

La tesis de Aristóteles, formulada silogísticamente, es que «lo que es por naturaleza es idéntico en todas las cosas, pero los nombres no son idénticos en todas las cosas, de modo que las cosas que son por naturaleza no son nombres, y los nombres no son por naturaleza» (De Interpretatione, I, 16a 3-8)

Proclo acepta la premisa mayor, observando que «si el nombre es una forma que se ve en una materia diferente, es idéntico en todas las cosas, como forma que es; pero la premisa es verdadera, luego la conclusión también es verdadera», y rechaza la premisa menor, observando que «el ojo, la voz, el color, y los tamaños son por naturaleza, pero estos no son idénticos en todas las cosas debido a una dilatación y contracción tan grandes, luego no todo lo que es por naturaleza es idéntico en todas las cosas (LVIII, P25, 17-29)⁷³.

Cuando fundamenta el politeísmo griego y la legitimidad de las religiones históricas⁷⁴, Proclo es consciente, en línea con Pitágoras, Platón y Aristóteles, y de una manera más acusada que ellos, que la divinidad suprema, por tener carácter absoluto, es una, y además le llama con frecuencia el Uno y el Padre, entre otras denominaciones.

Esta conciencia quizá se manifiesta por primera vez en Abraham, luego en Moisés y Akenaton, ambos del siglo XIV AdC, y posteriormente en Zaratustra, pero estas concepciones monoteístas, esencialmente vinculadas a sus respectivos grupos y organizaciones sociales, no integran los cultos y divinidades de los otros grupos sociales. Incluso a veces los rechazan muy violentamente,

[73] Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999, pag. 94.

[74] Garay, J., *Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*, en Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial, *Dios en las Tres Culturas*, Sevilla: Thémata, 2012.

considerando como gravísimo pecado de idolatría el mero intento, como es el caso de los hebreos.

Las divinidades de otros grupos sociales son ajenas al propio grupo social, o bien, como en el caso de los judíos, son «falsos dioses».

Probablemente la comprensión de la divinidad de un grupo social, como principio absoluto, como Dios o Zeus, en el sentido de Platón y Aristóteles, y a la vez, como divinidad que se articula con las divinidades de las demás religiones históricas, se da por primera vez de forma explícita con el cristianismo, y especialmente con las doctrinas de Pablo.

26 *«Porque todos ustedes son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús,*

27 *ya que todos ustedes, que fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo.*

28 *Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús.*

29 *Y si ustedes pertenecen a Cristo, entonces son descendientes de Abraham, herederos en virtud de la promesa»* (Galatas 3).

Esta doctrina de Pablo es, desde cierto punto de vista, una cancelación del pecado de idolatría y de la excepcionalidad de la nación judía o de la unicidad del pueblo elegido. Ambas cancelaciones provocan violentos cismas en el judaísmo y en el cristianismo durante los primeros cinco siglos en que se constituye la ortodoxia cristiana.

Todavía, esta doctrina de Pablo, en esa corriente que se ha denominado antes proto-ortodoxia, es reforzada por Orígenes al afirmar que la expresión «hijos de Abraham» y «pueblo elegido», tiene un sentido literal, y un sentido místico alegórico y místico anagógico.

«El Apóstol, levantando nuestros pensamientos a más altura, dice en alguna parte, 'mira a Israel según la carne', implicando que hay un Israel según el Espíritu'. Y en otro lugar dice, 'no son los que nacen de la carne los que son hijos de Dios: ni son todo Israel los que nacen del pueblo de Israel. Ni es judío el que lo es exteriormente. Ni es circuncisión la que se practica en la carne. Sino que es judío el que lo es interiormente, y circuncisión es la del corazón, según el espíritu, y no según la letra' (Romanos 2, 28-29)» (Philocalia, 1, 22).

«por lo que se refiere a los israelitas en el espíritu, de quienes «lo corpóreo» es tipo, ¿no surgen de 'cientos', de 'cientos' de las tribus, y de tribus de un hombre que no tiene una descendencia 'corpórea', sino algo mejor, también él nacido de Isaac, nacido de Abraham, y más hacia atrás, nacido de Adán, que, como dice el Apóstol, es Cristo?» (Philocalia, 1, 23).

La superación de las diferencias entre las religiones históricas en el reconocimiento y veneración del principio absoluto, que tiene lugar en el culto interior, se proclama continuamente durante la época histórica. Y se proclama también en el reconocimiento y veneración de Cristo, que aparece reconocido y venerado a través de sus nombres más frecuentes como rey, retoño, príncipe de la paz, y otros.

Este es uno de los sentidos en que se puede entender el tratado *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León⁷⁵, y quizá el más concorde con su autor. El sentido según el cual, Jesús no es la única vía de acceso al logos, como repite en el siglo XX Raimon Panikkar⁷⁶.

Esta forma de entender la unidad de las religiones históricas en el culto interior, contrasta con los conflictos, con frecuencia

[75] León, Fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1944.

[76] Panikkar, Raymon, *El silencio del Buddha: introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 2000; *La plenitud del hombre: una cristofanía*, Madrid: Siruela, 1999.

violentos y sangrientos, entre esas mismas religiones históricas. Estos conflictos son tanto más violentos mientras más asimilado está en las comunidades nacionales ese culto interior. Es un conflicto en cierto modo paradójico, que tiene su sentido y su desenlace, como se ve en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 4: COMUNIDADES ESPIRITUALES Y NACIONALES. CRISTIANISMO Y CRISTIANDAD

1.- UNIDADES CULTURALES, RELIGIOSAS Y NACIONALES EN OCCIDENTE - § 43. *La koiné y la ecúmene. Dimensiones civiles y religiosas* - § 44. «Pueblo elegido», «*Senatus Populusque Romanus*» y «Ciudad de Dios» - § 45. *Fuerzas centrípetas y personajes institucionales de la Cristiandad* — 2. FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD EN EL ORDEN POLÍTICO Y SOCIAL - § 46. *La religión antigua en el espacio y en el tiempo* - § 46.1. *Templos, ciudades y conmemoraciones* - § 46.2. *Calendarios, fiestas y escatología* - § 47. *Prohibiciones, persecuciones y canonizaciones civiles y religiosas. Constantino* - § 48. *Unificación administrativa y moral. La Constitutio antoniniana de 212 y El Edicto de Tesalónica de 380* — 3. LA ADMINISTRACIÓN ECLESIASTICA. ORDEN LITÚRGICO Y SISTEMA SACERDOTAL - § 49. *Cohesión social. Pueblo, iglesia y élites* - § 50. *Teúrgia y milagros. Jesús, Pedro, Jámblico, Proclo* - § 51. *Espacialización del euro-cristianismo. Concilios ecuménicos y nacionales* — 4. LA CRISTIANDAD EN EL ORDEN MORAL E INTELECTUAL. LA ORTODOXIA - § 52. *Corrupción urbana y virtud rural. Las comunidades de élite* - § 53. *Duplicación de los mundos. Identidad, neoplatonismo y arrianismo* - § 54. *Formulación de la ortodoxia. De Nicea I (325) a Nicea II (787)* - 5. *Particularidad y universalidad de la cristiandad y del cristianismo* - § 55. *Nacionalismo y ecumenismo. Las guerras de religión* - § 56. *Historicidad, universalidad y espiritualidad del cristianismo* - § 57. *Unidad religiosa institucional de los seres humanos.*

1. UNIDADES CULTURALES, RELIGIOSAS Y NACIONALES EN OCCIDENTE

§ 43. LA KOINÉ Y LA ECÚMENE. DIMENSIONES CIVILES Y RELIGIOSAS

EN la época helenística, empieza a utilizarse una lengua derivada del griego ático, que permite la comunicación con diferentes grupos de militares, funcionarios, comerciantes, médicos y predicadores, esclavos, etc., desde Egipto a la India, y que es utilizada también por los que difunden el cristianismo en territorio

europeo. Es la denominada *koiné* griega¹, que es la lengua a la que se traduce la biblia hebrea (la denominada *Versión de los Setenta*), la lengua en que se difunde el Nuevo Testamento, y la lengua en la que escriben los primeros padres de la Iglesia.

El territorio en que se habla esa lengua se denomina, también en esa época helenística, *ecúmene*, del griego *oikouménē*, que significa «habitado». El término designa la parte de la Tierra habitada en general, o habitada por helenos con exclusión de los bárbaros.

En la *koiné* del Imperio romano *ecúmene* significa, unas veces, mundo en general, y otras, el mundo romano. En el Nuevo Testamento, y los escritos cristianos, el término *ecúmene* designa, en diferentes periodos, la Iglesia o el «reino de Cristo» futuro².

La *koiné* y la *ecúmene* en cierto modo abarcan, desde el punto de vista de la conciencia política de los pueblos griegos, romanos y cristianos, lo que en las prácticas administrativas abarcan los censos imperiales, que se llevan a cabo desde la formación de los primeros imperios, y por los hebreos desde David. Abarcan el ámbito donde tiene lugar la predicación evangélica, y el ámbito donde se llevan a cabo los registros bautismales y de otras prácticas religiosas cristianas, como se ha indicado (OORA §§ 21-22).

La emergencia del estado como institución en el calcolítico, la formación de las sociedades complejas y la autonomización del individuo, llevan consigo la constitución de la subjetualidad social, y de la *fides* como contenido subjetivo de la unidad de la comunidad, por una parte (ROREM §§ 12-15 y OORA §§ 2-6). Por otra parte, ese proceso da lugar a la emergencia y diversificación de las formas de vida (OORA §§ 16-17 y 23-25), a la especialización profesional y social de los individuos.

Este aumento de complejidad y diferenciación se ha descrito como la formación diferenciada del *pathos*, el *ethos* y el *logos* de las

[1] https://en.wikipedia.org/wiki/Koine_Greek

[2] <https://en.wikipedia.org/wiki/Ecumene>

comunidades antiguas, que forman estados proto-nacionales, en cuanto que tienen una cierta unidad lingüística, religiosa y político-administrativa (OORA §§ 12-13).

Estas unidades lingüísticas, religiosas y políticas no son concéntricas, sino justamente excéntricas, y eso permite y produce una *koiné* cultural, y una *ecúmene* real desde comienzos del primer milenio AdC, pero con los contenidos compartidos un tanto variables y con los límites un tanto difusos.

Está *koiné* y esta *ecúmene* tienen varios centros unificadores políticos y administrativos: el imperio aqueménida, el imperio persa, el imperio griego, el imperio alejandrino y el imperio romano. El hecho de que esta «comunidad» haya tenido varios centros, hace posible una mayor comunicación y una mayor comprensión de los contenidos culturales en general y religiosos en particular.

La convergencia de los contenidos de la subjetualidad social y de las subjetividades individuales, integradas en esas comunidades, y de estas diferentes comunidades entre sí, viene dada, por una parte, por el desarrollo normal de la emergencia y maduración del intelecto, del *nous*, en todos estos grupos.

Por otra parte, la convergencia también se produce por transmisión directa, adopción o plagio de palabras, ritos, costumbres, modos de hacer, etc. Es decir, lo que los antropólogos diferencian como procesos de evolución y procesos de difusión, resultan frecuentemente indiscernibles en la Antigüedad.

Probablemente la *koiné* cultural, considerada en primer lugar desde el punto de vista lingüístico, permite el discernimiento en ella de las ocho esferas de la cultura que se toman como parámetros en esta Filosofía de la religión, y la consideración por separado de la dinámica de cada una de ellas. Pero ahora se va a considerar la dinámica de las dos primeras de las esferas primarias, a saber, la religión y la política.

§ 44. «PUEBLO ELEGIDO», «*SENATUS POPULUSQUE ROMANUM*» Y «CIUDAD DE DIOS»

El cristianismo occidental, romano, es decir, la cristiandad, se forma mediante la fusión de al menos tres subjetualidades sociales, a saber, las de Atenas, Roma y Jerusalén (OORA § 8).

En primer lugar, la subjetualidad social del «pueblo elegido», cuya consistencia ya se ha señalado al describir el pacto con Yahweh, la recepción del extranjero, las sepulturas de los extranjeros, y otras tradiciones institucionales de los hebreos (ROREM §§ 41.1-45.2, 47.1 y OORA §§ 1-2).

En segundo lugar, la subjetualidad social de los «ciudadanos» griegos, cuyas formas y fuerzas dan lugar a las instituciones democráticas y a la episteme, que se han indicado al hablar del senado, de la ortodoxia y de la condena de Sócrates (OORA §§ 4-7).

En tercer lugar, la subjetualidad social de los ciudadanos romanos, que, sobre el fondo de las religiones místicas y las religiones estatales que han vivido desde casi un milenio antes (ROREM §§ 46.1-46.3), reciben de los seguidores de Jesús una doctrina religiosa dotada de cierta novedad (OORA §§ 40.1-41.1). Al asumirla y desarrollarla reflexivamente, tanto en el orden de la razón práctica como en el de la razón teórica, Roma, genera una novedad más amplia, perceptible y diferenciada, que es el cristianismo romano o la cristiandad.

De la subjetualidad social del pueblo elegido, el cristianismo romano toma el carácter de elegido, el sentido de la elección, la conciencia de unicidad, y el mesianismo, que se despliegan administrativamente y teóricamente, desde la tarea política y teológica de Pablo, hasta la de Agustín.

De la subjetualidad social del pueblo griego, toma el instrumental intelectual, con el que se comprende e interpreta a sí mismo, generando la teología cristiana, y la conciencia y las prácticas democráticas, mediante las que se organizan y desarrollan

las iglesias particulares cuyo conjunto forma la ecúmene (RO-REM §§ 55-57 y OORA §§ 4-7).

De la subjetualidad romana toma los procedimientos administrativos y organizativos para vertebrar la ecúmene, que pasa a llamarse *Ecclesia* (OORA §§ 22, 25, 27), y el sentido de la universalidad, la justicia y la ambición de su mesianismo.

La subjetualidad romana se forma y se consolida al formarse y consolidarse la realidad y el sentimiento de «pueblo», en el proceso de formación de la fórmula *senatus populusque romanum* (SPQR). Esta fórmula aparece por primera vez en inscripciones de la República del año 80 AdC, expresa el complejo proceso histórico de la unidad del gobierno y el pueblo romano³, y proporciona la matriz política y administrativa de la *Ecclesia*, de la Iglesia cristiana, tal como ella se concibe a sí misma en occidente.

Con esos elementos construyen teórica y prácticamente la «Ciudad de Dios» Teodosio, Agustín, Isidoro de Sevilla y Clodoveo, entre tanto otros. Retocan el sentido del mesianismo hebreo, de la sabiduría griega, de la universalidad romana, y le añaden un sentido de benevolencia, urgencia y de necesidad, que hacen del cristianismo una configuración religiosa anteriormente inexistente.

Desde la formación de las sociedades complejas en el calcolítico, y a medida que se hacen más complejas y más reflexivas, el horizonte ético de las comunidades humanas, aparece cada vez más como insuperable de suyo. Esto significa que no es posible no querer, para uno mismo y para todos, lo que se considera lo bueno. Esa voluntad de bien, reflexiva e inconsciente, tiene, a partir de una forma esencial, una enorme cantidad de versiones

[3] <https://en.wikipedia.org/wiki/SPQR>. La legitimidad del pueblo en cuanto tal, viene dada por el valor ético que tiene el factor aglutinante de los individuos en la comunidad. Agustín le discute a Cicerón la legitimidad del «populus romanus» antes de que Roma adopte el cristianismo como religión propia, porque lo que ha aglutinado a los individuos para formar el pueblo es la ambición, y lo que les mantiene unidos es la dinámica del poder.

empíricas diversas, y de una intensidad y firmeza crecientes a lo largo de la época histórica.

Para un griego humanizar es helenizar, para un romano humanizar es romanizar y para un cristiano humanizar es cristianizar. De la misma manera que, posteriormente, para un musulmán humanizar es islamizar, para un ilustrado humanizar es emancipar y para un contemporáneo humanizar es democratizar. Eso es lo que legitima las prácticas imperialistas y colonialistas durante la época histórica (HCH cap. 1.)

Esta conciencia, fuertemente religiosa y política, aparece quizá por primera vez con perfiles nítidos, y con una forma reconocible luego en posteriores versiones empíricas, en Alejandro, y se mantiene con esas mismas características formales en Cesar, Teodosio, Carlomagno, Felipe II, Napoleón o Mao Tse Tung, entre tanto otros.

§ 45. FUERZAS CENTRÍPETAS Y PERSONAJES INSTITUCIONALES DE LA CRISTIANDAD

PUEDEN describirse, pues, más de una docena de fuerzas centrípetas, y bastantes más, actuando en la formación de la cristianidad, y pueden agruparse en cuatro categorías.

1.- *En primer lugar, hay unas fuerzas de orden metafísico*, como son que el poder tiende por esencia a reforzarse. Esto suele suceder ampliando su alcance hacia fuera, geográficamente, y hacia dentro, sociológicamente, de muy diversas maneras, intensificando la comunicación intersubjetiva de los ciudadanos entre sí, y del conjunto con el estado. La intensificación y refuerzo de la comunicación de los ciudadanos entre si y con el estado se puede hacer tiránicamente o liberalmente, y también en ambos casos de muchas maneras. Esta fuerza de orden metafísico se articula bien con los rasgos subjetivos de la creatividad, la ambición y otros

Otra fuerza de orden metafísico es el mencionado carácter insuperable del horizonte ético de la sociedad, la tendencia esencial del bien a difundirse de suyo. Esta fuerza se articula bien con otros factores subjetivos como la generosidad, el altruismo, el afán de aventuras, etc.

También se puede contar entre las fuerzas metafísicas que inciden en la formación de la Cristiandad, la tendencia de las organizaciones sociales al crecimiento y desarrollo, de modo análogo a como lo hacen los organismos vivientes. Hay estudios empíricos sobre este tema de diversos autores, que no por ser periféricos al tema de la Cristiandad, resultan menos instructivo para su comprensión⁴.

2.- *En segundo lugar, hay fuerzas de orden social e histórico*, como la tendencia de las organizaciones religiosas, políticas y económicas, a la capitalización, es decir, a la acumulación de su pasado y a su transmisión.

3.- *En tercer lugar, hay fuerzas de orden cultural e histórico*, como la rueda, el alfabeto, la moneda, el libro, el sistema de numeración posicional, y otros de género análogo o muy diverso, que tienen una relación más o menos directa, y más o menos lejana, con la formación y el desarrollo de la Cristiandad.

4.- *En cuarto lugar, hay fuerzas de orden personal reflexivo*, de orden subjetivo reflexivo, como pueden ser el sentido del mesianismo y de la universalidad de Alejandro, la ambición y el genio político de Augusto, la firmeza de las convicciones de Atanasio y Arrio sobre la identidad de Jesús, las dotes políticas y militares de Carlomagno, etc.

La convergencia y el modo operativo en que estas fuerzas se tornan eficaces en la formación de la Cristiandad, se percibe al

[4] Entre esos estudios señalo aquí, Weber, M., *Sociología de la religión*, Madrid; Akal, 2012; Goody, J., *La familia europea*, Barcelona: Crítica, 2001; Bellah, R., *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989; Marín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.

analizar la actuación de los personajes institucionales, es decir, de los individuos que asumen los diferentes cargos públicos en la sociedad urbana de la Antigüedad.

Para los humanos de una sociedad urbana y secularizada de la era digital, resultan inimaginables e incomprensibles esas controversias y esos conflictos tumultuosos y violentos en torno a términos tan específicamente teológicos como *homousios* (*consustancialidad*), o como *filioque* (*y del hijo*). No solamente resultan inimaginables. Resultan, además, en cierto modo increíbles.

Para comprenderlo hay que advertir que el equivalente en la Antigüedad a los actuales equipos de fútbol, discotecas, partidos políticos organizados, «botellonas», etc, son las fiestas religiosas presididas y controladas por el poder civil. En Grecia y Roma, como en Egipto y Siria, las actividades lúdicas como los juegos, las representaciones dramáticas, etc., y los establecimientos recreativos como las termas, los anfiteatros, etc., por una parte, tienen un sentido religioso, y, por otra, están cuidados y encauzados en sus expresiones por parte de los gobernantes, precisamente para mostrar en todo momento la vigencia del poder sobre el «orden público».

Una ilustración conocida de esta convergencia entre actividad religiosa y ejercicio de la autoridad civil en la vida urbana, se encuentra el pasaje de los *Hecho de los Apóstoles* en que Lucas relata el motín de Éfeso. El relato describe cómo los naturales de Éfeso se amotinan, arrastran al teatro a dos compañeros de predicación de Pablo, con ánimo de linchamiento, y «todos a una voz se pusieron a gritar durante casi dos horas: '¡Grande es la Artemisa de los efesios!'» (*Hechos*, 19, 34). En esa misma línea se sitúan los tumultos que dan lugar a la muerte de la maestra, y cabeza de la escuela neoplatónica de Alejandría, Hipatia⁵.

Después del edicto de Milán de 312, y sobre todo después del edicto de Tesalónica, de 380, parte de las funciones psicosociales de distensión, celebración de la identidad, y fiestas de diversa

[5] Teruel, Pedro Jesús. *Filosofía y ciencia en Hipatia*. Madrid: Gredos, 2011.

índole, pasan a cumplirlas las iglesias parroquiales, las diócesis y los obispos. Cuando se estudia el modo en que lo hacen, entonces la vida religiosa de la Cristiandad primitiva parece un poco menos extraña. Incluso puede resultar familiar y comprensible.

Un obispo en Alejandría o Milán en los siglos III, IV y V es una figura social comparable a un cantante pop, un deportista de élite o un *influencer* del siglo XXI. Habla y la gente le escucha, porque lo que dice expresa sus sentimientos más intensos e íntimos de identidad y de comunidad, que es lo que ocurre generalmente en las fiestas, sobre todo en las musicales y deportivas. Las fiestas de la antigüedad no pueden no ser religiosas.

Atanasio en su parroquia de Antioquía o Ambrosio en la suya de Milán, podrían ser un equivalente de Frank Sinatra en el *Metropolitan Opera House* de New York o de Cristiano Ronaldo en el estadio Santiago Bernabeu. Por otra parte, el contenido de expresiones como *homousios* y *filioque* no resulta, para los ciudadanos antiguos, más difícil de entender de lo que lo es para los actuales el sistema electoral de cálculo proporcional que divide el número de votos según la ley D'Hondt, los efectos de las oscilaciones del Euribor sobre las hipotecas, o la informatización y digitalización de la realidad y de la vida, tal como la muestra la película *Matrix*.

2. FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD EN EL ORDEN POLÍTICO Y SOCIAL

§ 46. LA RELIGIÓN ANTIGUA EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO. TEMPLOS Y CALENDARIOS

PROBABLEMENTE entre los clásicos, el autor que más ha estudiado la esencia y formas de la comunidad, y ha dedicado toda su obra a ella es Durkheim, que ya ha sido tenido bastante en cuenta en los volúmenes anteriores, y que es inevitable tomarlo en cuenta

una vez más, en el análisis de los espacios y tiempos sagrados cuando la religión adquiere la forma de culto interior.

Como Durkheim señala, el alma y el centro de la comunidad es la religión, más aún, ese centro es la divinidad. Pero cuando se trata del culto interior, el espacio y el tiempo sagrados son la subjetualidad social y la intimidad personal. Este es un punto de vista muy propio de un judío, pero también muy propio de un ateo contemporáneo y de un cristiano inclusivista.

Ya se ha visto, siguiendo a Durkheim, en qué medida el sistema sacramental determina el ordenamiento sociocultural, o sea, el sistema social y la identidad personal, en el paleolítico, el neolítico, el calcolítico y la época histórica.

La estructura y la dinámica de la religión como culto interior, tiene igualmente tres ejes fundamentales, que también se han visto en los periodos anteriores, el templo en el orden espacial, el calendario en el orden temporal y la jerarquía sacerdotal en el orden estructural funcional. Esos tres ejes empiezan a ser operativos a partir de la era axial, en las sociedades estatales urbanas.

En la época histórica estos tres ejes revisten mayor complejidad, como se va a ver en los siguientes apartados.

§ 46.1. *TEMPLOS, CIUDADES Y CONMEMORACIONES*

DESDE el punto de vista físico, espacial y temporal, el templo inscribe a la comunidad en el universo y lo orienta en él. Desde el punto de vista espiritual, intersubjetivo, inscribe a la comunidad en la creación y la coloca en un dialogo de cooperación con el creador.

Punto de vista exterior, físico y espacial. Templos y ciudades.

Los seminómadas habitantes de las cavernas, identifican las posiciones de sus residencias por referencia a las constelaciones,

como ya se ha visto siguiendo las aportaciones de la arqueoastronomía (CORP § 15).

Los poblados de los cazadores recolectores se construyen disponiendo las chozas según figuras de la primitiva geometría sagrada, y según el paralelismo entre la configuración anatómica humana y la del cosmos, como muestra Levi-Strauss, entre otros (HCH, cap. 4).

Antes de hacerse estables los asentamientos urbanos, se construyen centros ceremoniales como los mencionados de Gobekli Tepe y Caral (MORN § 3), en los que la vida que empieza a basarse en una incipiente agricultura y una incipiente ganadería, en simultaneidad con la caza, está orientada y conducida por las constelaciones de un incipiente Zodiaco, es decir, por los dioses del cielo, como se ha dicho (MORN § 5).

Esos centros ceremoniales son los precedentes de los templos-fortaleza como los zigurats, y de los primeros templos urbanos propiamente dichos como el de Ur, como el Ayllu incaico o como el Etenemanki babilonio (MORN § 30, ROREM § 47.1).

El templo está construido reproduciendo el conjunto del universo, y orientado en relación con el sol, la luna y las constelaciones, y la ciudad misma se construye según esas pautas, en los Andes, en China y en el Mediterráneo.

«El romano que caminaba a lo largo de la calle principal [*cardo maximo*, trazado siempre de norte a sur] sabía perfectamente que aquella vía era el eje en torno al cual giraba el sol, y si seguía la calle que cruzaba a la principal [el *decumanus*, trazado de este a oeste], tenía conciencia de seguir el curso del sol. En sus instituciones cívicas podía deletrear la totalidad del universo y su significado, de forma que se encontraba perfectamente situado en él»⁶.

La cruz formada por estas dos calles cumple varias funciones: 1) orienta la ciudad en relación con el sol y con la Vía láctea,

[6] Joseph Rikwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Ed. Blume, Madrid, 1985, p. 257.

2) permite la distribución del espacio urbano según el tipo de actividades que se van a realizar en cada una de ellas, 3) facilita la distribución de bienes y servicios a los diversos establecimientos de la calles, que tienen en sus puertas indicaciones de los servicios que ofrecen (los escaparates de la ciudad contemporánea), 4) orienta y convoca a los ciudadanos a los lugares donde se celebran las actividades comunes, religiosas, políticas, comerciales, laborales y de otros tipos (HCH, 4, 1-4).

Cuando a partir del siglo XI se desarrolla el proceso de urbanización en Europa y la Cristiandad se expresa urbanísticamente, el centro de la ciudad es la catedral, en torno a la cual se sitúan los edificios institucionales del poder político y militar, los conventos, las dependencias civiles privadas, los comercios, los centros de actividades gremiales y las viviendas periféricas de los ciudadanos menos relevantes. La ciudad misma tiene la organización y la estructura de una suma teológica (HCH, 4, 5). Esa estructura del templo y de la ciudad se mantiene hasta la explosión de las ciudades con la segunda revolución industrial⁷.

Desde el punto de vista físico, espacial y temporal, el templo y la ciudad cumplen, pues, las funciones de inscribir a la comunidad en el universo y de orientarlo al creador.

Punto de vista interior, espiritual. La comunidad y el alma como templos.

Desde la existencia de las primeras ciudades, y en medida creciente desde el inicio de la época histórica, la relación de la comunidad con el templo y del templo con la ciudad, expresa realmente la relación del grupo humano con la divinidad en la historia, y expresa la relación de la comunidad con Dios en la eternidad.

[7] Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo (HCH)*, Sevilla-Madrid; Thémata-Plaza y Valdés, 2009; Choza, Jacinto, y Wolny, Witold, *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004; Ratzinger, Josef, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2007; Guardini, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

Esta relación tiene un carácter dramático, interactivo, desde la primera fundación, que se renueva y se refuerza en las sucesivas re-fundaciones. Esas re-fundaciones, pertenecen a la historia de las promesas hechas al pueblo, y son, por eso, reveladas, como se ha dicho. Son de índole profético y mesiánico.

Así es para el pueblo y los reyes persas, y así es para el pueblo y los reyes hebreos. Ciro, rey de Persia, recibe el mandato de Yahweh de reponer al pueblo de Israel en su territorio y de ayudarle a reconstruir «la Casa del Señor», es decir, el templo de Jerusalén, y así lo hace (Libro de Esdras 1,1-6).

La reconstrucción del templo es la reconstrucción de la ciudad, de la comunidad religiosa, de la comunidad civil, y el cumplimiento escatológico de las promesas mesiánicas, y eso es lo que se expresa en los himnos litúrgicos.

*¡Qué alegría cuando me dijeron:
«Vamos a la Casa del Señor!»
Nuestros pies ya están pisando
tus umbrales, Jerusalén.
Jerusalén, que fuiste construida
como ciudad bien compacta y armoniosa.
Allí suben las tribus,
las tribus del Señor
-según es norma en Israel-
para celebrar el nombre del Señor.
Porque allí está el trono de la justicia,
el trono de la casa de David.*

(Salmo 122(121),1-2.3-4a.4b-5).

Ciro ordena la reconstrucción del templo de Jerusalén en el siglo VI AdC. Un siglo después Darío (424-404 AdC), basado en las doctrinas del mazdeísmo, concibe la unidad del imperio persa como una misión religiosa, como lo hace un siglo después Alejandro, y varios siglos más tarde lo hacen Muhamma y Carlomagno.

El templo y la ciudad se amplían hasta integrar a la especie humana en su totalidad.

En el siglo XVI, Lansperge el Cartujano (1489- 1539), explica que la fiesta de la Dedicación de la Iglesia se refiere a tres casas, la primera, el edificio material, la segunda, la comunidad, y la tercera la propia alma

La tercera casa de Dios, es toda alma santa dedicada a Dios, consagrada a Él por el bautismo, que ha llegado a ser templo del Espíritu Santo y morada de Dios... Cuando celebras la dedicación de esta tercera casa, acuérdate simplemente del favor que has recibido de Dios cuando se te ha elegido para venir habitar en ti por su gracia.⁸

§ 46.2. CALENDARIOS, FIESTAS Y ESCATOLOGÍA

Si desde el punto de vista físico, espacial, el templo inscribe a la comunidad en el universo y lo orienta en él, y si desde el punto de vista espiritual, intersubjetivo, inscribe a la comunidad en la creación y la coloca en un diálogo de cooperación con el creador, el calendario establece el momento de cada acción dramática y señala su escenografía y coreografía.

Punto de vista exterior, físico. El calendario de las festividades.

Desde la aparición de las sociedades agrícolas, las constelaciones marcan la actividad de la divinidad propia de cada tiempo, su solicitud por la tribu (por la humanidad) y la llegada de recursos para la supervivencia. Marcan la divinidad y la actividad que corresponde desarrollar según las estaciones del año. El culto a estos dioses señala las transformaciones operadas desde el reinado de Urano, el tiempo sideral, hasta el de Cronos, el tiempo agrario, en las sociedades agrícolas, y hasta el de Zeus, el tiempo

[8] jueves 9 Noviembre 2017 : Commentary Lansperge el Cartujano, <https://evangelio.diocesisdecelaya.org/2017/11/jueves-9-noviembre-2017-commentary.html>

objetivo, aritmético, en las sociedades estatales, como se ha dicho (MORN § 20).

El calendario de las fiestas romanas y sus divinidades correspondientes, con sus leyendas, historias y costumbres, queda recogido por Ovidio sus *Fastos*⁹, probablemente el texto más completo para el conocimiento de la religión de Roma.

De entre todas las fiestas destacan las Saturnales. Son las fiestas dedicadas a Saturno, dios romano de la agricultura, que asume tradiciones y formas de culto del dios griego Cronos, es decir, el tiempo, el calendario. Se celebraban entre el 17 y el 23 de diciembre, coincidiendo con el solsticio de invierno, o sea, con el final de las tareas de siembra y con el periodo de descanso más prolongado en las sociedades agrícolas.

Las saturnales se iniciaban con un sacrificio y una comida pública que se institucionaliza en 217 A.C. Se adornaban las calles y casas con flores y ramas para simbolizar la vida y se encendían antorchas por toda la ciudad para dar a entender que el sol y la luz reiniciaban su marcha creciente y vivificante. Las primicias de los dones del cielo se expresaban en la costumbre de los habitantes de Roma, de hacer regalos de muy diversa índole y la alegría desbordante de la vida que irrumpe y se desborda se expresa de diversos modos, como por ejemplo dar libertad a algún esclavo, intercambiar las indumentarias correspondientes a diferentes funciones sociales, etc.

Las Saturnales son la matriz, el nicho cultural, de la navidad cristiana, la fiesta del nacimiento del Cristo, que asume y difunde por todo el mundo casi todos los elementos simbólicos religiosos de la liturgia de la Roma urbana.

Independientemente de la religiosidad personal de Ovidio, los *Fastos* describen la religiosidad del pueblo romano, los cultos públicos, en los cuales quedaba acogida y por los cuales quedaba

[9] Ovidio, *Fastos*, Ed. de Bartolomé Segura Ramos, Madrid: Gredos, 2001. Agradezco a Bartolomé Segura sus aclaraciones sobre diversos aspectos de los cultos romanos antiguos.

alimentada la religiosidad de los ciudadanos con sus diferentes formas de vida.

La navidad, en el solsticio de invierno, es el comienzo del ciclo litúrgico de la cristiandad, y la pascua de resurrección su momento culminante, que se toma de tradición hebrea y se celebra en la luna llena más cercana al equinoccio de primavera. En las sociedades agrícolas esos son los momentos de inicio y culminación de la vida de la semilla, y en la sociedad cristiana urbana, se toman como signo y símbolo del inicio y culminación de la vida cristiana.

La divinidad del tiempo, su poder, que las constelaciones muestran en las diferentes estaciones del año en el paleolítico y en el calcolítico, a partir de éste último se manifiesta también, en las sociedades urbanas, en los diferentes momentos del día, las horas. Como se ha visto, en Babilonia los diferentes momentos del día, según la mayor o menor intensidad de la luz y del calor, o de la oscuridad nocturna, son la manifestación de divinidades. La sociedad urbana requiere una mayor organización y diferenciación del tiempo, por eso en Grecia y Roma las Horas aumentan de número, y las antiguas adoptan nombres nuevos, según las nuevas actividades que inspiran (ROREM § 48.2).

Las antiguas divisiones romanas del día en horas, corresponden a cinco periodos de tres horas cada una: prima, tercia, sexta, nona, vísperas y las vigiliass de la noche¹⁰. Marcan los momentos de abrirse y cerrarse lo mercados, y de iniciarse y concluirse diversas actividades, y, poco a poco, se va sustituyendo su nombre de divinidad por el nombre de ordinales numéricos.

Cuando se organiza la vida religiosa en los monasterios, a partir de la creación de la orden monástica de San Benito (450-450), empieza a componerse el Breviario con las Horas Canónicas. Cuando tras la adopción del cristianismo como religión oficial del imperio, se cristianiza la vida urbana, a lo largo de la Edad Media, las horas litúrgicas del día en las basílicas y

[10] https://ec.aciprensa.com/wiki/Breviario#Las_horas

catedrales, configuran el Breviario romano, según los siguientes momentos:

Maitines: antes del amanecer.

Laudes: al amanecer

Prima: primera hora después del amanecer, sobre las 6:00 de la mañana

Tercia: tercera hora después de amanecer, sobre las 9:00

Sexta: mediodía, a las 12:00 después del Angelus en tiempo ordinario o el Regina Coeli en pascua.

Nona: sobre las 15:00, Hora de la Misericordia.

Vísperas: tras la puesta del sol, habitualmente sobre las 18:00 después del Angelus en tiempo ordinario o el Regina Coeli en pascua.

Completas: antes del descanso nocturno, las 21:00¹¹.

Con la invención del reloj mecánico, en el siglo XIV¹², se establece el sistema de horas de sesenta minutos cada una, y la duración de las horas pasa a ser la misma para todas ellas (RO-REM § 48.2). Según esa práctica, en el siglo XVIII Newton define el tiempo como homogéneo, isomorfo, etc., y con la difusión del lenguaje científico se inicia el «desencantamiento del mundo».

Con la revolución industrial las horas del día y de la noche se secularizan por completo, y el tiempo de las horas del día pasa a ser algo rutinario y mecánico en la interpretación pública de la realidad.

A comienzos del siglo XX, las tesis de Einstein y Plank, convierten de nuevo el tiempo en algo enigmático y misterioso, pero eso no produce inmediatamente un re-encantamiento en la interpretación pública de la realidad, al menos en el siglo XX.

[11] https://es.wikipedia.org/wiki/Horas_canónicas

[12] <https://es.wikipedia.org/wiki/Reloj>

Roma primero y la Iglesia romana y los estados modernos después, depuran y sistematizan los calendarios antiguos y los ajustan al mundo laboral contemporáneo, hasta configurarlo del modo vigente en la actualidad.

Tras la reforma del calendario llevada a cabo por Julio César en 46 AdC y la reforma de Gregorio XIII en el año 1582, la navidad queda fijada en el 24 de diciembre, y el tiempo en el mundo occidental, y en buena parte del mundo globalizado, se cuenta a partir del nacimiento de Cristo, es decir, según la hegemonía cultural de occidente.

Ya se ha dicho que las reformas del calendario, y de la contabilidad cronológica en general, es un asunto político-religioso, desde bastante antes de Julio Cesar hasta bastante después de Gregorio XIII, e incluso después de la adopción del meridiano de Greenwich como referencia geo-cronológica (ROREM § 42).

Punto de vista interior, espiritual. Los momentos del diálogo con Dios.

El Año litúrgico en la celebración cristiana, de modo análogo a como sucede en las demás religiones y culturas, es el ciclo anual en el que se conmemora el paso de la muerte a la vida, la salvación del hombre.

«Año litúrgico, también denominado ciclo litúrgico, año cristiano o año del Señor, es el nombre que recibe la organización de los diversos tiempos y solemnidades durante el año en las Iglesias cristianas, como forma de celebrar la historia de la Salvación»¹³.

Se trata de cinco periodos: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Tiempo Ordinario. En los dos primeros se prepara y se celebra el nacimiento de Jesús en el solsticio de invierno, que se toma como kilómetro 0 de la historia. En los dos segundos se prepara y se celebra la muerte y la resurrección de Jesús en torno al equinoccio de primavera, que se toma punto medio de la historia.

[13] https://es.wikipedia.org/wiki/Año_litúrgico

El Tiempo Ordinario es la conmemoración de las diferentes enseñanzas del Antiguo y el Nuevo Testamento, en espera de que se cumpla el fin de los tiempos

En la medida en que el cristianismo de la Cristiandad tiene, por una parte, un componente profético, y por otra, un componente místico que oficialmente parece menos acentuado, el tiempo ordinario es tiempo de peregrinación en esta vida provisional, con un recuerdo y esperanza permanente en la definitiva.

Esa dualidad se reproduce en la organización del tiempo de la semana, dividida en días ordinarios y día del Señor, o domingo, que a partir de la «ley del domingo» de Constantino en 321, se convierte en una de las claves de la organización de la vida romana, de la cristianización del Imperio, y de la configuración de Europa y de la cultura occidental¹⁴.

El día del descanso semanal es, en el judaísmo, el cristianismo y el islam, la conmemoración y la afirmación de la vida definitiva, eterna, al final de los tiempos.

El conjunto de la liturgia cristiana es la escenificación que hace la Cristiandad de la historia de la relación de Jesús con el género humano. Mediante esa escenificación, la Iglesia continuamente hace presente esa realidad en la mente y en la vida de las diferentes comunidades, pequeñas y grandes¹⁵.

§ 47. PROHIBICIONES, PERSECUCIONES Y CANONIZACIONES CIVILES Y RELIGIOSAS. CONSTANTINO

LAS fiestas son el momento en que el espacio sagrado acoge los diferentes tiempos sagrados, y el momento de la plenitud máxima de los diversos tiempos. Pero esos tiempos sagrados y esos espacios sagrados pertenecen al espacio empírico y al tiempo empírico

[14] Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003, cap. VIII.

[15] Guardini, R., *El espíritu de la liturgia*, cit.; Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, cit.

de un pueblo empírico. Ese pueblo empírico tiene una historia empírica que es la historia de la ocupación de su territorio.

Esa historia y ese territorio, sin dejar de ser empíricos, quedan sacralizados al integrarse y elaborarse en sus ritos conmemorativos, cultos y relatos. Al sacralizarse, adquieren en la Antigüedad una cierta dimensión universal, que llega a percibirse como trascendental por parte de algunos maestros espirituales como Pitágoras, Orígenes o Plotino.

En la fiesta se celebra la unión de las subjetividades en la verdad y en el bien, y eso es la ortodoxia, como se dijo. Se celebra el momento en que la comunidad, con sus héroes y jefes en el centro, alcanza el cumplimiento de las promesas mesiánicas y el momento escatológico, si se trata de una religión profética, o la felicidad eterna si se trata de una religión mística.

En la fiesta se celebra y se conmemora la culminación y plenitud de la existencia humana, y, para las religiones proféticas, se celebra una anticipación de la culminación de la historia. Esas fiestas son pausas de historia, recuerdo insistente de que la historia es algo provisional y transitorio¹⁶.

Las fiestas y las costumbres se configuran de un modo cada vez más urbano y menos rural, según las necesidades de organización de la vida en circunstancias nuevas, según las preferencias políticas, y otros factores.

El desbordamiento de la vida propio de las saturnales y de otras fiestas agrícolas lleva, ya en los tiempos más urbanos de la República, a recortarlas, depurarlas de formas de expresión «salvajes». O sencillamente a prohibirlas, como hace la República en el 186 AdC. con las bacanales¹⁷.

La República romana establece en las representaciones teatrales la censura, para evitar «que se critique a los gobernantes

[16] Pieper, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid: Rialp, 2006; Guardini, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948.

[17] Blázquez Martínez, José María, «El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo», *Jano* 63, 1973, pp. 105-108.

sin que estos puedan defenderse», como aprecia Cicerón¹⁸. En los albores del imperio Augusto promueve el decoro de la vida sexual mediante la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* (17 AdC), y, en general, la vida ordenada mediante el conjunto de las *Leyes Julia*¹⁹.

En la Roma de los primeros siglos del Imperio, sus habitantes celebran las saturnales, aplauden la abolición de las dionisiacas o las siguen practicando en la clandestinidad, evitan el adulterio, etc. Quienes se convierten al cristianismo, dan culto a Jesús y a los santos en lugares discretos, en la clandestinidad si han sido prohibidos, o en los primeros templos cristianos si la ley los acepta.

A partir del acceso de Constantino al poder (306-337), y especialmente a partir del edicto de Milán de 312, se suceden una serie de leyes mediante las cuales se produce una humanización y una cristianización simultánea y creciente, que se prolongan hasta Teodosio y más allá de él.

Además de la ya mencionada «ley del domingo»²⁰, Constantino adopta la cruz como símbolo del cristianismo, construye los primeros templos oficiales, establece la celebración de cultos en el ejército, prohíbe los juegos de gladiadores, suprime la crucifixión como sistema de ajusticiamiento, establece pena de muerte para los recaudadores de impuestos fraudulentos, prohíbe el secuestro de las niñas, promueve el concilio de Nicea y la celebración pública de la pascua, y concede una serie de privilegios al clero cristiano en igualdad de condiciones con el clero pagano, entre otras medidas legislativas²¹.

[18] Cfr., Balthasar, Hans Urs von, *Teodramática*, Madrid: Encuentro, 1992, vol I, Prolegómenos

[19] https://en.wikipedia.org/wiki/Lex_Julia

[20] *Codex Justinianus* 3.12.2.

[21] https://en.wikipedia.org/wiki/Constantine_the_Great; Moreno Resano, Esteban, «El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época», *Anuario de Historia de la Iglesia* / vol 22 / 2013 / 83-109.

Después de Constantino, sigue habiendo canonizaciones civiles, que es el modo en que el estado honra a sus héroes, y religiosas, que es el modo en las iglesias honran a los suyos. Hay condenas y persecuciones civiles y religiosas, mediante las cuales las comunidades preservan su identidad y rechazan lo que las amenaza²².

Las fiestas, las canonizaciones y las condenas son el modo en que la comunidad y las subjetividades singulares viven la relación con las divinidades, la ortodoxia, personal y comunitariamente a la vez.

La sistematización de las fiestas en la ortodoxia es la articulación entre el orden empírico y el orden trascendental, es el modo de darle, a los acontecimientos particulares de las diferentes comunidades, un alcance universal. Este alcance universal se debe a la extensión de la *ecúmene* y al reconocimiento en la Iglesia Universal, por una parte, y, más radicalmente, por otra, porque alcanza su madurez el *nous* de cada ciudadano singular y el de la subjetualidad social, aunque sea con un grado mínimo de conciencia reflexiva.

Precisamente es la madurez del *nous* de los individuos singulares, lo que hace que las expresiones sobre la universalidad tengan sentido, para quienes las dicen y para quienes las escuchan. Así es como las comunidades cristianas, tanto si se escinden como si permanecen unidas entre sí, confieren universalidad a lo particular.

En el siglo XX las iglesias cristianas, y entre ellas la católica, perciben que este otorgamiento de universalidad es empírico, y no trascendental. Perciben que la particularidad de un gesto o una enseñanza, por alto que sea su valor, vale para quienes tienen un conocimiento empírico del gesto o de la doctrina en

[22] Entre los muchos documentos disponibles sobre estos y análogos acontecimientos, cfr. Cudorge, Justine, *La destruction des sanctuaires païens par les chrétiens de Constantin a Justinien*, mémoire Département d'Histoire, Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Université de Rouen, Mont-Saint-Aignan, 2015.

cuestión, pero no el valor universal que tienen de suyo los contenidos de un intelecto.

Los gestos de las Iglesias cristianas tienen valor empírico histórico, que contrasta con el valor cósmico universal del amor de Dios «que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos.» (Mateo 5, 45)²³, y que, sobre todo, contrasta con el valor, el poder y la misericordia universales y trascendentales del Uno de los platónicos y del Dios Trino cristiano.

La doble dimensión empírica y trascendental de las religiones a partir de la Antigüedad, y la incapacidad de articularlas, es lo que genera los conflictos y las guerras violentas entre las religiones. A su vez, la capacidad de articularlas en el orden intelectual trascendental (y no solo en el político y administrativo), es lo que genera los ecumenismos y la reconciliación de los antagonismos religiosos.

Independientemente de la cristiandad, las canonizaciones y persecuciones religiosas, la exaltación y la defensa de la identidad étnica y religiosa, se da y se mantienen en todas las culturas desde la antigüedad hasta la actualidad.

En la Cristiandad, en concreto, se mantienen durante toda la antigüedad y la Edad Media. En la formación de la Europa moderna juega un papel importante la expulsión de los diversos territorios nacionales de los que profesan una fe diferente.

En el mundo contemporáneo y postcolonial, y en el siglo XXI con especial violencia y extensión, se producen sacralizaciones de los héroes religiosos y persecuciones de los credos opuestos, en los territorios en que se crean estados post-coloniales y, en general, en gran número de estados de todo el mundo²⁴.

[23] Es decir, ningún gesto ni enseñanza tienen la vigencia universal del sol y la lluvia, y menos aún la vigencia trascendental de la solicitud divina, que genera los movimientos ecuménicos a partir de la Ilustración, y especialmente a partir del siglo XX.

[24] Una visión amplia y de las persecuciones religiosas de la historia pasada y del presente puede verse en https://es.wikipedia.org/wiki/Intolerancia_religiosa, https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_persecution

§ 48. UNIFICACIÓN ADMINISTRATIVA Y MORAL. LA CONSTITUTIO ANTONINIANA DE 212 Y EL EDICTO DE TESALÓNICA DE 380

LA acogida universal de la totalidad de los individuos de la especie humana en la interioridad humana, en la historia empírica, y en términos formales o programáticos, tiene lugar a través de diversas actividades de orden institucional en el Imperio romano.

Esta acogida es un proceso largo en el que destacan dos momentos y dos actividades institucionales: La *Constitutio Antoniniana* de Caracalla de 212 y el *Edicto de Tesalónica* de Teodosio de 380.

Probablemente el primer intento de constituir una comunidad integrando en ella al conjunto de todos los seres humanos, por vía de hecho, se debe a Alejandro Magno (356-323 AdC), y el primer intento de hacerlo por vía de derecho, al emperador romano Caracalla (188-217), cuyo proyecto consistía, como el de tantos otros cónsules y emperadores, en realizar la idea de Alejandro²⁵.

La pretensión de realizar el proyecto de Alejandro, de emularlo o imitarlo, es una inclinación que está presente en los gobernantes romanos desde la época de la República hasta finales del imperio, que se ha denominado *imitatio/aemulatio Alexandri* y de la que se encuentran referencias explícitas en mandatarios que van desde Scipion y Cesar hasta Augusto, Trajano y Juliano²⁶.

Independientemente de cómo interpretara cada uno la unidad del *orbis Romanus* y de la *patria Romana* universal, el caso es que a comienzos del siglo III, hay un grado suficiente de cosmopolitismo en todo el imperio, como para hacer presente en la

[25] Cfr. Alejandro Bancalari Molina, «Relación entre la *Constitutio Antoniniana*, y la *imitatio Alexandri* de Caracalla», *Revista de estudios histórico-jurídicos*, n.22 Valparaíso 2000.

[26] Antonio Ignacio Molina Marín, «Desmontando un tirano perfecto: Caracalla y la *imitatio Alexandri*», *Stud. hist., H.^a antig.*, 33, 2015, pp. 223-250.

conciencia de sus habitantes un contenido consistente para la idea de *humanitas*, y de igualdad de todos los seres humanos.

Correlativamente, en ese momento la sociedad y el Estado romanos, en tanto que comunidad de la humanidad consciente de sí misma, tiene una amplitud y un grado de profundidad reflexiva sobre sí que no lo tenían el imperio egipcio, el persa y ni siquiera el griego en tiempos del propio de Alejandro. Dicha reflexividad se muestra, entre otras cosas, en los desarrollos teóricos del humanismo cosmopolita de los pensadores estoicos, especialmente los de Cicerón, Cesar y Séneca, entre tantos otros.

Tanto Alejandro como los intérpretes y realizadores romanos de la idea de una comunidad humana universal, tienen la certeza de que cumplen una misión profética, de que son instrumentos de la divinidad y de que sus precursores en el intento tienen ellos mismos un carácter divino. Esa es la razón por la cual levantan templos a los dioses y también a sus predecesores, realizadores de la idea en el grado que fuese.

El sentido profético de la *imitatio Alexandri* choca con el sentido profético del pacto de Abraham, en cuanto que el proyecto romano está concebido para unir a todos los pueblos en tanto que iguales y el pacto abrahámico se ha acordado para constituir al pueblo elegido como uno de los más grandes entre todas las naciones (todos los gentiles). Pero ambos coinciden en que sus fines y horizontes son terrenales. Ni Abraham ni Alejandro refieren la realización de sus expectativas a una vida ultraterrena.

Pero parece haber un punto en la historia del pueblo de Israel en que se cancelan sus aspiraciones terrenas y su carácter elitista y exclusivo, para constituirse en orbe común y patria universal, según las características de la *imitatio Alexandri*, al menos formalmente aunque no realmente, y es la predicación de Jesús, el Cristo, en nombre del cual Pablo de Tarso, desde Roma, la proclama.

«23. Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. 24.

De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. 25. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. 26. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. 27. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: 28. ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. 29. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa.» (Gálatas, 3).

La conciencia de la unidad de la humanidad que proclama Pablo no coincide con la que proclama Caracalla, porque la del apóstol es interior y espiritual y se refiere a una vida eterna común de absoluta felicidad, mientras que la del emperador se refiere a una vida de bienestar y recursos comunes en la tierra, garantizados en los términos en que una administración puede asegurar unos derechos de ciudadanía.

Pero un siglo y medio después de Caracalla, otro emperador concibe la articulación unitaria del bienestar común en la tierra, objetivo de la *imitatio Alexandri*, con la felicidad absoluta en la eternidad, objetivo de la predicación cristiana paulina.

Ese emperador es Teodosio (347-395) y la articulación que concibe es el establecimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano en el *Edicto de Tesalónica* de 380. Por otra parte, también esta aspiración imperial tiene su correlato reflexivo, filosófico y teológico, en el contexto de las escuelas del pensamiento estoico y académico. Entre ellas destaca Agustín de Hipona (354-430), que entre 412 y 426 realiza la primera gran sistematización de la filosofía y la teología de la historia, en su obra *La ciudad de Dios*²⁷.

A partir de Teodosio y Agustín se constituye la cristiandad, que mantiene unos ritos de agregación del infiel, análogos a los que mantenían las tribus paleolíticas con los extranjeros y el pueblo hebreo con los gentiles. En efecto, los infieles tienen que hacer

[27] Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Madrid: BAC, 1964, 2 vols,

en el seno de la cristiandad, la profesión de Rut la moabita: «Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada» (Rut, 1, 16).

Mediante toda la serie de procesos y acontecimientos mencionados, la *koiné* y la *ecúmene* llegan a dotarse, durante los primeros siglos del Imperio, de una subjetualidad social particularmente consistente, autoconsciente, que es justamente la cristiandad, con su versión propia, «personalizada» y «enculturizada», del cristianismo, que en la cultura occidental tiende a considerarse el cristianismo sin más.

3. LA ADMINISTRACIÓN ECLESIAÍSTICA. ORDEN LITÚRGICO Y SISTEMA SACERDOTAL

§ 49. COHESIÓN SOCIAL. PUEBLO, IGLESIA Y ÉLITES

SE ha dicho antes que la cristiandad asume las subjetualidades de «el pueblo de Dios» hebreo, el «*Senatus populusque romanus*» y la «ciudad de Dios». Pues bien, el modo particular en que «la ciudad de Dios» integra en sí al «pueblo de Dios» y al «*Senatus populusque romanus*» es el proceso de transformación de la condición de ciudadano romano, judío o no, en la de ciudadano de la ciudad de Dios.

Ese proceso lleva consigo, en primer lugar, un metabolismo vital, unos momentos de asimilación de la vida histórica en la vida urbana cotidiana, mediante el orden de los calendarios y las festividades. Como sostiene Vico, en los procesos de formación y consolidación de los fenómenos culturales, lo primero es la vida.

En segundo lugar, lleva consigo unas decisiones y unos actos políticos y jurídicos determinantes, como la *Constitutio antoniniana* de Caracalla y el *Edicto de Tesalónica* de Teodosio. Como insiste Vico, lo segundo es el derecho.

En tercer lugar, lleva consigo reflexiones teóricas, sobre la constitución política y jurídica de la comunidad, y sobre el contenido intelectual de lo que la comunidad cree, que es la ortodoxia.

La constitución jurídica y política de la comunidad en términos formales es la ciudadanía, que tiene su origen en Esparta y alcanza su madurez reflexiva en Roma²⁸.

Para Cicerón, pueblo es «el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho»²⁹. En la reflexión de los filósofos y retóricos romanos, la legitimidad del pueblo en cuanto tal, viene dada por el derecho, por el valor ético que tiene el factor aglutinante de los individuos en la comunidad.

Agustín, con un maximalismo que luego emula Carlos Marx, le discute a Cicerón la legitimidad del Estado, de la república romana o del «*populus romanus*», debido a que Roma «no fue nunca un Estado auténtico, porque en él nunca hubo auténtica justicia»³⁰.

Por ese motivo Agustín, en cambio, reserva el título de República para la «Ciudad de Dios»:

«La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria nos parece bien llamarla así, república, puesto que nadie podrá decir que no es una 'empresa del pueblo'. Y si este término, divulgado en otros lugares con una acepción distinta, resulta quizá inadecuada a nuestra forma usual de expresarnos, sí es cierto que hay una auténtica justicia en aquella ciudad de quien dicen los Sagrados Libros: Gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei (Ps 86,3)»³¹.

[28] Heater, Derek, *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid: Alianza, 1998.

[29] Cicerón, *Sobre la República*, Madrid: Gredos, 1984, pag. 63.

[30] Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid: BAC, 1977, vol. I, p. 124, libro XIX, caps. 22-24.

[31] Agustín, *La ciudad de Dios*, cit., pag. 125.

Con todo, para evitar el maximalismo, Agustín acepta que se le puede llamar pueblo a Roma si se cambia la definición de Cicerón por esta otra: «Pueblo es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes»³².

Después del Edicto de Tesalónica, esos intereses comunes también son los de la Iglesia cristiana, y no quedan simplemente en el nivel programático de las aspiraciones deseables. Son los intereses de una amplia parte del pueblo, de unos personajes institucionales, como los obispos, de un grupo social como los sacerdotes, que luego llega a ser el estamento social del clero, y de élites de muy diverso tipo, que, a partir de Constantino (272- 337, emperador desde 306), desarrollan una amplia gama de políticas sociales³³.

El pueblo romano que recibe el Edicto de Tesalónica es una población con un porcentaje de cristianos ya relevante, de entre 5 y 7,5 millones³⁴. Esta masa no está compuesta básicamente de esclavos, marginados y prostitutas, como pensaba la historiografía romántica. Hay muchos desarraigados entre los conversos, pero la mayoría de ellos proviene del ejército, compuesto por hombres extraídos de todas las regiones del mundo, y llevados a luchar por todo el imperio. Alejados de sus costumbres y cultos locales, se acogen a los cultos celestiales y universales, como son los cultos místicos, entre los cuales figura el cristianismo.

Pero además, las élites que en concreto asumen como suyos propios los intereses de la Iglesia son, por una parte, las familias

[32] Agustín, *La ciudad de Dios*, vol I., pag. 263. Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdéz, 2009, 6.3.

[33] Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003, caps. III a VII. Casi la mitad del libro está dedicada a las transformaciones de la vida y la legislación familiar y social en Roma desde los siglos I al VI. Cfr., Fernández Ubiña, José, «Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas», *Hispania Sacra*, LIX, 120, julio-diciembre 2007, 427-458, ISSN: 0018-215-X,

[34] Stark, Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 1996.

patricias, y por otra, los grupos que promueven primero el monacato y los que, después, con el desarrollo urbano del siglo XI, promueven las diversas órdenes mendicantes. Esos grupos cristianos forman parte de la aristocracia romana, y forman la clase política que, en la época histórica, constituyen la aristocracia medieval y moderna, y la burguesía industrial, en conexión con la jerarquía eclesiástica.

Estos grupos constituyen en los medios urbanos genuinas élites, quizá ya con funciones y efectos como los que describen las curvas y diagramas de Pareto. Es decir, son grupos formados por un 20% de los individuos de una la población, que controla y gestiona el 80% el poder y la riqueza de la comunidad.

§ 50. TEÚRGIA Y MILAGROS. *JESÚS, PEDRO, JÁMBLICO, PROCLO*

UNA de las actividades fundamentales de las comunidades religiosas es la resolución de problema prácticos concretos, especialmente los relacionados con la vida. Con la supervivencia y con la vida, y también con los difuntos. En la medida en que la religión es afirmación del ser y de la vida en sus diversas formas, el acto divino del instante de la creación, se continúa permanentemente, y se hace sentir de diversos modos en la existencia temporal de las criaturas.

En las formas paleolítica y neolítica de la religión, la totalidad de los ritos y las leyes tiene relación con situaciones de la vida práctica, como propiciar la caza, la fecundidad, la lluvia o el reposo de los difuntos.

A partir del calcolítico surgen, por una parte, las diversificaciones litúrgicas de estas actividades, que se amplían en número, y, por otra parte, la descripción teórica, narrativa y teológica, de su sentido y alcance. En la *Odisea*, este auxilio es la *charis*, la gracia, que Palas Atenea derrama sobre Ulises en los momentos de necesidad, o de conveniencia, y en el *Pentateuco* es la nube o el ángel de Yahweh que auxilia a Moisés.

A partir de la Antigüedad, se desarrolla una amplia reflexión teórica sobre estas actividades, que, aunque conservan sus formas rituales, como son los sistemas de sacramentos y sacramentales de las religiones místicas y cristianas, emergen en el culto interior de contemplación como formas del intercambio amoroso. Esta actividad recibe el nombre de *teúrgia* en los *Oráculos caldeos*, y su descripción teórica se desarrolla en las escuelas neoplatónicas, especialmente por parte de Jámblico y Proclo.

Se podría decir, en un intento de sistematización histórica de la *teúrgia*, en consonancia con la sistematización histórica de la mística de esta Filosofía de la religión (MORN §§ 43, 53 y ROREM §§ 67, 72), que en el paleolítico *teúrgia* y mística son indisociables, y que corresponden a las funciones de psicopompa y a los viajes astrales del chamán.

En el neolítico y calcolítico la *teúrgia* corresponde a los prodigios operados por los magos de Egipto, los sabios sumerios, o Moisés, cuando abre las aguas del Mar Rojo o cuando cura a los judíos levantando en sus manos a la serpiente para que la miren. La mística de esa forma de religión es la propia de Moisés cuando habla con Yahweh en la tormenta, o la propia de los éxtasis de David en las danzas y los cantos de los himnos litúrgicos.

La *taumaturgia* y la *teúrgia*, la capacidad de obrar prodigios y milagros³⁵, que también se encuentra en objetos, palabras, ensalmos, etc., está presente en todas las religiones desde el paleolítico. Proclo define la *teúrgia* como «un poder superior a cualquier sabiduría humana, que implica las bendiciones de la adivinación, los poderes purificadores de la iniciación y, en una palabra, todas las operaciones de la posesión divina»³⁶.

En la Antigüedad, es común en el contexto de muchas religiones, y puede encontrarse de modo particularmente visible

[35] <https://en.wikipedia.org/wiki/Thaumaturgy>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Theurgy>

[36] Proclo, *Teologia platónica*, 1.26.63, Milano: Bompiani, 2012.

en Jesús y sus discípulos, así como en otros predicadores de su entorno.

Jesús sabe que, independientemente de su voluntad y de su conciencia, de él emanan poderes curativos.

«Jesús dijo: ‘Alguien me ha tocado, porque he sentido que una fuerza ha salido de mí.’ 47. Viéndose descubierta la mujer, se acercó temblorosa, y postrándose ante él, contó delante de todo el pueblo por qué razón le había tocado, y cómo al punto había sido curada.» (Lucas, 8, 46-47).

De modo semejante a como ocurre con esa mujer, ocurre con otros muchos de sus seguidores.

«Y le rogaban que les dejara tocar siquiera el borde de su manto; y todos los que lo tocaban quedaban curados.» (Mateo 14, 36)

Otras veces cura mediante la palabra.

«32. Le presentan un sordo que, además, hablaba con dificultad, y le ruegan imponga la mano sobre él. 33. El, apartándole de la gente, a solas, le metió sus dedos en los oídos y con su saliva le tocó la lengua. 34.Y, levantando los ojos al cielo, dio un gemido, y le dijo: ‘Effatá, que quiere decir: ¡Ábrete!’ 35. Se abrieron sus oídos y, al instante, se soltó la atadura de su lengua y hablaba correctamente.» (Marcos, 7 - 32-35).

Esos poderes taumatúrgicos de Jesús, se dan también en sus discípulos.

«Sacaban los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos. 16.También acudía la multitud de las ciudades vecinas a Jerusalén trayendo enfermos y atormentados por espíritus inmundos; y todos eran curados.» (Hechos, 5, 15-16).

De modo semejante, el poder teúrgico parece actuar en otros predicadores ajenos al grupo de Jesús.

«38. Juan le dijo: ‘Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros.’ 39. Pero Jesús dijo: ‘No se lo impedáis, pues no hay nadie que obre un milagro

invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. 40. Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros'» (Marcos, 9, 38-40).

Se pueden diferenciar bien los prodigios que no están mediados por la voluntad autoconsciente de otorgar o de recibir el poder sagrado, los que no están mediados por la voluntad autoconsciente del que los otorga, y los que están mediados por la voluntad autoconsciente del que los otorga. Este último tipo es el que propiamente se denomina milagro.

La primera y mayor sistematización teórica de la teúrgia, según esta y otras diferenciaciones, se encuentra en el *De Mysteriis Aegyptiorum*, obra en la que Jámblico responde a las objeciones que Porfirio plantea a la teúrgia, y cuyo título completo es *Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*³⁷.

Porfirio, el sistematizador de la lógica clásica, y probablemente el crítico más agudo y completo del cristianismo de la época histórica, no siente ante los milagros la animadversión que luego tienen ilustrados como Voltaire y Kant, deslumbrados por la mecánica newtoniana. No obstante, Porfirio se siente mucho más seguro, y se mueve con más certeza, en la lógica y en el discurso teo-lógico, y ese parece ser también el caso de los maestros de la proto-ortodoxia, tanto de Justino en Roma, como de Clemente y Orígenes en Alejandría o Atanasio en Antioquía.

Jámblico, en su comprensión de lo simbólico, intenta dotar al ritual de fundamentación y sistematización filosófica, según la sabiduría platónica. Proporciona así el primer estudio que permite articular, de modo inteligible, la correspondencia entre minerales, vegetales, animales y acontecimientos siderales, que

[37] Hermoso Félix, María Jesús, *El símbolo en el «De mysteriis» de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2011. El título abreviado «De mysteriis» es el que se establece como común a partir de la edición de Marsilio Ficino de 1497. Edición española: Jámblico, *Sobre los Misterios Egipcios*, Ramos Jurado E. A. (trad.) Madrid: Gredos, 1997.

practica y desarrolla el *homo sapiens* desde el paleolítico más remoto (CORP § 31, MORN §§ 43-44, ROREM § 61)³⁸. Eso es lo que hacen también Juliano el Apóstata, Proclo y otros, en las comunidades de los misterios.

Pero la ortodoxia cristiana solo toma de Jámblico, para aplicarla a la teología de los sacramentos, la doctrina de la eficacia de éstos al margen de la conciencia del que los otorga, la doctrina de la eficacia *ex opere operato*, («eficacia por sí misma de la acción ejecutada»), y no *ex opere operantis* («eficacia en virtud de la intención del que ejecuta la acción»)³⁹. Aparte de esto, el peso decisivo en las controversias de construcción de la ortodoxia en los primeros concilios, se carga del lado del discurso teo-lógico.

La ortodoxia cristiana adopta la posición de Porfirio, confía la determinación de la identidad del cristianismo al discurso teológico, y deja a un lado la práctica teúrgica⁴⁰.

A lo largo del primer milenio, la teúrgia es marginada y considerada como propia del ámbito pagano inicialmente y, posteriormente, propia del ámbito satánico. Esta consideración se mantiene en los tribunales de la inquisición medieval y moderna, y continúa vigente en la interpretación pública de la realidad hasta el siglo XXI⁴¹.

[38] Esa correspondencia entre los elementos por simpatía, oposición, y otros tipos de relaciones, tiene cierta vigencia en el medievo, y en la ciencia premoderna, y desaparece con Galileo y la nueva ciencia matemática. Cfr., Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1968.

[39] Hago constar mi agradecimiento a mi colega Jesús de Garay por la información sobre la relación entre Jámblico y la doctrina de la eficacia sacramental *ex opere operato* en la teología cristiana,

[40] La teúrgia, en la forma del milagro, es requerida en la práctica de la Iglesia católica en las causas de canonización de los santos.

[41] En la Edad Media, fue demonizada y considerada maléfica e inaceptable. La práctica de la teúrgia pasó a llamarse *ars goetia*, locución derivada de una palabra griega que significa «brujería» o «magia negra». Este punto de vista es difundido en el siglo XX a partir de la obra de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1959, donde se considera la obra de Jámblico como un manifiesto del irracionalismo.

§ 51. ESPACIALIZACIÓN DEL EURO-CRISTIANISMO. CONCILIOS
ECUMÉNICOS Y NACIONALES

El consenso de la *bona fides*, la constitución de la subjetualidad y la expresión y posesión de esa unidad del conjunto de los individuos, en las sociedades estatales complejas, en las de la antigüedad, se alcanza también mediante formas complejas de administración, como son las parroquias y las diócesis, y las unidades consensuales de los concilios provinciales y los concilios ecuménicos.

La autoconciencia de la koiné y de la ecúmene, tiene uno de sus polos en el individuo que acude al templo físico y participa en las ceremonias del año litúrgico, y el otro polo, en las diócesis y los concilios provinciales o regionales, de Cartago, de Arles, de Toledo. En el arco que va de uno al otro de esos dos polos se realiza y se alcanza la unidad de la autoconciencia individual y la de la subjetualidad social.

La unidad de la cristiandad es definida por las pequeñas élites, se expresa en construcciones, en los templos cada vez más majestuosos, y en las fiestas y conmemoraciones, cada vez más solemnes, con más arraigo popular y cultural, y se asimila a través de los años de construcciones y conmemoraciones.

A partir de la resolución de la última controversia trinitaria en tiempos de Anselmo, la unidad de la Iglesia Cristiana, la Ecúmene Universal, queda expresada artísticamente en las catedrales góticas.

El gótico es, en cierto modo, la expresión plástica de construcción de la ortodoxia trinitaria, un templo lleno de luz y que abre el espíritu de la comunidad y del individuo a la trascendencia⁴².

La catedral, por otra parte, es el centro de la *Civitas Dei*, y la ciudad terrena, la ciudad medieval, tiene, como se ha dicho, la estructura de una suma teológica y la de una catedral.

[42] Maritain, J., *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de lectores, 1958.

La cristiandad alcanza su plenitud a finales de la Edad Media, y toma conciencia de su finitud cuando se rompe por fuera, con el descubrimiento del heliocentrismo y de América, y cuando se rompe por dentro con el descubrimiento de la soberanía de la conciencia individual. Son los momentos finales del medievo, que marcan un nuevo periodo de la época histórica.

4. LA CRISTIANDAD EN EL ORDEN INTELECTUAL. LA ORTODOXIA

§ 52. *CORRUPCIÓN DE LO PÚBLICO URBANO Y VIRTUD RURAL. LAS COMUNIDADES DE ÉLITE*

EN los inicios de la Antigüedad, incluso en el calcolítico, a medida que las sociedades se van haciendo más complejas, y los individuos van alcanzando una mayor madurez intelectual, el culto público va resultando cada vez más insuficiente para aquellos en quienes surge una mayor inquietud intelectual y espiritual.

La expresión de esa insatisfacción, y el remedio para ella, son las religiones místicas, que aparecen en diversos lugares de la cuenca mediterránea, con la forma privada de cofradías, santuarios, peregrinaciones, y cultos diversos para grupos más o menos numerosos, que se suelen celebrar en lugares apartados, fuera de la ciudad, como se ha indicado (ROREM §§ 21, 29).

El culto público pertenece a la ciudad y el culto interior a los individuos que se sustraen del bullicio urbano y se concentran en los bosques, grutas u otros lugares apartados.

Cuando se difunden las enseñanzas de Jesús, ya hay numerosas agrupaciones de cultos privados y pequeñas comunidades, como las de los judíos en la diáspora, las de los esenios entre los hebreos, los seguidores de Isis, Mitra, Dionisos y otras divinidades.

Para muchas de ellas, son familiares las enseñanzas de Pitágoras, Orfeo, Platón, y de sus discípulos, y cuando reciben las enseñanzas de Jesús, la acogen y le dan expresión según esos trasfondos culturales y religiosos. Ese es el lugar y la dinámica de las diferentes corrientes religiosas y también de las cristianas, que ya se han mencionado (OORA § 26).

A partir del edicto de Milán, y sobre todo a partir del Edicto de Tesalónica, los cultos públicos del imperio empiezan a ser también momentos del culto interior y personal de los cristianos. Pero a medida que la actividad urbana es más ajetreada, las formas de vida más diversas, y los cristianos más numerosos, quienes de entre ellos tienen una inclinación específicamente religiosa, como por lo demás, quienes de entre los judíos, paganos, y seguidores de las religiones de oriente, experimentan eso mismo, sienten la necesidad de buscar situaciones sociales más favorables a esas aspiraciones vitales. Así nace el monacato, que no es una institución específicamente occidental y cristiana, y que se encuentra también en oriente.

Hay numerosos maestros y guías espirituales de todas las religiones, que forman cenobios y comunidades apartadas de la vida urbana común. Ya varios siglos antes, Platón en la *República*, y Aristóteles en la *Política* y en los libros de ética, advierten que en las sociedades complejas los individuos están más inclinados a un tipo de virtud que a otro, e incluso a unos tipos de humor y de diversión más que a otros.

De ese tipo de maestro y guía espiritual son Marción, Ammonio Saccas, Orígenes, Jámblico, y también Benito de Nursia (480-547), fundador de la orden de San Benito y de su regla correspondiente, que inspiraría numerosos tipos de monasterios. Se le considera por eso fundador del monacato cristiano, del tipo de establecimientos autárquicos y sostenibles en cualquier territorio, gestionado por personas dedicadas a la vida de contemplación y al trabajo (ora y trabaja, *ora et labora*, es su lema).

Benito también es considerado fundador de Europa, de lo que aquí se está denominando Cristiandad. Los monasterios son la

avanzada de la predicación evangélica en la Europa rural, y en ellos, además de realizarse trabajos agrícolas, se realizan todas las actividades mediante las que se difunde la cultura greco-romana en los territorios que están siendo evangelizados y colonizados, en los territorios europeos.

Los monasterios aglutinan comunidades de élite que tienen un protagonismo particular en la construcción de la ortodoxia, en colaboración con las autoridades institucionales, y aportan ellos mismos numerosos personajes heroicos. Frecuentemente, aportan los protagonistas más decisivos de la evangelización como Máximo el confesor (580-662) en Bizancio, Bonifacio (680-754) apóstol de los germanos, Patricio (385-46) evangelizador de Britania, Beda el Venerable (672-735) que difunde la orden benedictina en el Reino Unido, y otros.

A través del sistema de la administración romana y de las comunidades de élite, la cristiandad se constituye como una articulación del culto público y el culto interior personal, tanto en el orden civil como en el religioso. En esa articulación las formas de las diversas esferas de la cultura (política, derecho, economía, por una parte, y técnica, arte, ciencia y sabiduría, por otra) resultan indisociables e indisociadas de las de la religión.

En la perspectiva de la época histórica en su conjunto, la diferenciación y el desarrollo autónomo de las esferas de la cultura se percibe como secularización y, finalmente, como muerte de Dios y como ateísmo. Esta perspectiva da lugar a cierta confusión entre cristianismo y un determinado tipo de organización cultural, a una cierta identificación entre cristianismo y cristiandad.

En ese punto de vista, la «regeneración» espiritual de «occidente» se entiende, desde algunos enfoques, como una articulación de un cierto orden social, según el modo platónico y aristotélico de entender la correspondencia entre tipos de organización social y tipos de virtud cristiana⁴³.

[43] Es un punto de vista característico de algunas corrientes marxistas, y particularmente de Mac Intyre, Alisdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.

La articulación entre cristianismo y cultura puede adoptar formas muy diversas, como se advierte al examinar las formas del cristianismo medio-oriental antiguo, y los cristianismos africanos y asiáticos derivados de formas antiguas.

§ 53. *DUPLICACIÓN DE LOS MUNDOS. IDENTIDAD, NEOPLATONISMO Y ARRIANISMO*

El cristianismo de la Cristiandad se constituye, pues, en el medio cultural e institucional más complejo del mundo antiguo. Debido a esa complejidad, a su inclinación preferente por los enfoques epistémicos y administrativos, y a los resultados culturales de esas tendencias, la cristiandad siente la necesidad de determinar teológicamente el contenido de sus creencias y de delimitar política y administrativamente el territorio y la comunidad que las asume.

Así lo hace mediante el lenguaje filosófico y teológico que le proporciona la filosofía griega, especialmente el neoplatonismo, y el instrumental político y jurídico que le proporciona el imperio romano. La convergencia de ambos factores es lo que da lugar a los concilios ecuménicos determinantes de la ortodoxia y de la cristiandad.

La ortodoxia sobre la que hay que establecer el consenso de las subjetividades y de la comunidad en la verdad (OORA §§ 4-7), sobre la cual los concilios ecuménicos de las comunidades cristianas debaten su identidad y elaboran su confesionalidad, tiene que pronunciarse sobre los dos ejes:

1.- Si el Cristo y el cristianismo hablan y tratan de cosas divinas reales (si Cristo es Dios y hombre, a la vez) o de cosas divinas simbólicas, virtuales (si Cristo es solamente hombre, o si es Dios realmente).

Si Jesús es realmente Dios o no. Si no es Dios porque solamente es un hombre, un profeta como todos los demás, que es lo que sostienen Arrio y otros, o bien si solamente es Dios, porque

su humanidad es una apariencia, un símbolo, que es lo que sostienen Nestorio, Apolinar, y otro.

2.- Si el hombre necesita a Cristo, el hombre-Dios para salvarse, para tener una vida eterna y feliz al otro lado de la muerte, o en último término puede hacerlo mediante símbolos y con su esfuerzo.

Si la salvación viene sola y exclusivamente de Jesucristo, como proclaman Pablo, Pedro y otros de sus seguidores, o si Jesucristo es una ayuda importante pero lo decisivo es el esfuerzo humano, como sostienen Pelagio y otros.

El primer eje problemático es la ontología platónica, que a su vez se basa en la elaboración neolítica del mundo eidético y las categorías lingüísticas y filosóficas de la cultura occidental (MORN §§ 6-7, 36, 38-39).

La dualidad entre mundo eidético y mundo empírico, la duplicación de los mundos, se inicia en el neolítico, con la elaboración de las categorías lingüísticas y, posteriormente, con la elaboración de las categorías filosóficas. Esta dualidad se consolida cuando Platón asigna el valor ontológico máximo al mundo ideal, como se verá (OORA §§ 60-61), y no al empírico, y se problematiza cuando Aristóteles asigna el valor ontológico máximo al mundo empírico y no al ideal, como se va a examinar igualmente (OORA §§62-63).

La dualidad entre apariencia sensible y verdadera realidad, que con Platón y el neoplatonismo se plantea en un terreno intelectual religioso, afecta de lleno al desarrollo del cristianismo en la cristiandad. Por una parte, desde el punto de vista religioso, y por otra, desde el punto de vista político.

La cuestión religiosa de fondo es si la fe que viven es real y verdadera, si realmente hay salvación eterna y vida eterna, o no. Si el cristianismo presenta las sombras de la caverna del mito platónico, y nada es real, ni evangelizadores ni evangelizados, o si el cristianismo es real, y entonces presenta la verdadera realidad de evangelizadores y evangelizados, y la verdadera salvación.

El segundo eje está continuamente implicado con el primero y se relaciona con el papel de la actividad humana y su carácter decisivo para la salvación, independientemente del auxilio divino.

El binomio arrianismo/nestorianismo por una parte, y el binomio, gnosticismo/pelagianismo, por otra, son tendencias teológicas constantes en la interpretación del cristianismo occidental, romano, desde los tiempos de Pablo y Pedro hasta el siglo XXI. Del mismo modo, el idealismo y el empirismo son tendencias filosóficas constantes en la ontología occidental, desde la formación de las categorías lingüísticas en el neolítico y las filosóficas en el calcolítico. Es el debate sobre la primacía ontológica de lo que se ve y se toca, lo empírico, o de lo que está más allá y es el fundamento de lo que se ve y se toca, pero no se ve ni se toca.

El cristianismo se elabora sobre la tensión entre estos dos mundos, el empírico y el ideal, que se mantiene ya siempre, y que reaparece una y otra vez en la cultura occidental. En cierto sentido, la cuestión decisiva se centra en qué son las palabras, qué es el lenguaje, qué son los símbolos, y, más en general, cómo hay que entender la filosofía de la cultura y la ontología de los entes culturales.

El cristianismo se diversifica y se escinde según esos enfoques. El cristianismo oriental tiene un enfoque más teúrgico y místico, más platónico y más arriano. El cristianismo occidental tiene un enfoque más epistémico, más aristotélico y porfiriano. A su vez, el cristianismo occidental se escinde también entre los que siguen el enfoque más epistémico empírico, material, el cristianismo romano o catolicismo, y los que siguen el enfoque más epistémico espiritual, simbólico, el cristianismo de la iglesia reformada o protestantismo.

La oscilación entre la prioridad ontológica de lo empírico y de lo ideal se mantiene siempre en la época histórica. Es recurrente en la gran literatura, en obras como *El Quijote* de Cervantes, *La vida es sueño* de Calderón, *Cyrano de Bergerac* de

Rostand, *Así es si así os parece* de Pirandello, *Niebla* de Unamuno, etc., y en toda la filosofía y la teología. Por otra parte, aparece en las artes plásticas, escénicas y musicales, y en toda la liturgia, la iconografía, y la doctrina teológica de los sacramentos y sacramentales.

En el siglo XX y XXI la disputa entre mundo empírico y mundo ideal por apropiarse los beneficios del «sentido propio» frente al «sentido figurado», es decir, el beneficio de la ontología, se traspone a la dualidad entre mundo real y mundo virtual. Así aparece en el cine, donde el valor máximo, se desplaza del ámbito de lo divino al de lo real, como en *Blade Runner*, *El Show de Truman*, y *Matrix*.

El valor de lo sacro, que se había ido debilitando hasta llegar a la «muerte de Dios», reaparece en términos de sacralización de lo real sin más. Tras el fin de la modernidad la exigencia de verdadera salvación, presente en el cristianismo antiguo y medieval, pasa a ser exigencia de verdadera realidad.

A partir de la era digital, cuando la dualidad entre realidad y representación se transforma en dualidad entre realidad y virtualidad, la exigencia de realidad ontológica adquiere un cierto sentido religioso en cuanto que presenta formas desesperadas y a veces de violencia extrema, como es el caso las películas mencionadas.

§ 54. FORMULACIÓN DE LA ORTODOXIA. DE NICEA I (325) A NICEA II (787)

LA predicación de Jesús, y de sus seguidores Pablo, Pedro, Mateo, Marción, Valentín, Santiago, etc., va destinada a unos hombres que viven en una sociedad y una cultura con la cual, los predicadores mismos y los destinatarios del mensaje, tienen que comprenderlo, interpretarlo, vivirlo, transmitirlo, etc.

Dada la peculiaridad del mensaje de Jesús, que como se ha indicado, es su pretensión de ser él mismo, y a la vez, Dios e hijo de

Dios idéntico con el Padre (OORA § 41.1), su aceptación requiere una cierta comprensión de las relaciones de su padre con él y con los seres humanos. Dicha comprensión se lleva a cabo, obviamente, mediante la lengua y los instrumentos conceptuales suministrados por el entorno cultural. Por Platón en primer lugar en el siglo IV AdC, por el platonismo medio en segundo lugar entre los siglos I AdC y I dC, y por las diferentes corrientes cristianas desde el siglo II hasta la consolidación de la ortodoxia en el siglo VII.

Orígenes formula el problema así:

«Encontramos en Cristo rasgos tan humanos que en nada se distinguen de nuestra común debilidad como mortales, y al mismo tiempo, unos rasgos tan divinos que sólo se adecuan a la soberana e inefable naturaleza divina» (Tratado de los principios, libro 2, cap. 6,2; PG 11, 210-211).

Buena parte de las controversias consiste en determinar, en Jesús, cuáles son las características de los diversos factores que constituyen la estructura del hombre, según el léxico antropológico de los cazadores recolectores, (OORA § 30), sobre el que se elabora el léxico teológico de los primeros filósofos, que se perfila y completa precisamente en estas controversias (OORA § 60).

Las precisiones, dilemas, controversias, luchas políticas y divisiones nacionales, se derivan y se vinculan con diferentes determinaciones de la identidad de Cristo, a saber, cómo es el alma, el espíritu, el intelecto, la voluntad, el yo, el sí mismo, etc., y qué relación tienen estos diversos factores entre sí en el caso de Cristo.

Las etapas de la controversia son los concilios ecuménicos, que se suceden según el siguiente cronograma⁴⁴.

[44] https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_ecuménico

Nº	Papa/ Emperador	Lugar	Año	Tema
1º	Silvestre I/ Constantino	Nicea I	325	Condena de Arrio. Proclama la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Redacción del Símbolo de los apóstoles o <i>Credo</i> .
2º	Dámaso I/ Teodosio	Constantinopla I	381	Afirma la naturaleza divina del Espíritu Santo. Completa el Símbolo Niceno-constantinopolitano
3º	Celestino I/ Teodosio II	Éfeso	431	Condena de Nestorio y Pelagio. La persona divina de Cristo, hijo de María, madre de Dios (<i>Theotokós</i>)
4º	León I, Magno/ Marciano	Calcedonia	451	Dos naturalezas, completas y perfectas en Jesucristo, humana y divina. Las Iglesias ortodoxas orientales no reconocen este concilio ni ninguno de los posteriores.
5º	Vigilio/ Justiniano I	Constantinopla II	553	Ratifica condena de Nestorio y acuerdos de Calcedonia
6º	Agatón/ Constantino IV	Constantinopla III	680- 681	Proclama dos naturalezas de Cristo, y una sola persona (divina). Condena el monotelismo.
7º	Adriano I/ Constantino VI	Nicea II	787	Condena de los iconoclastas. Se regula el uso de las imágenes sagradas.

El desarrollo del contenido doctrinal correspondiente a la dogmática y a la ortodoxia cristiana consiste en una articulación, en cierto modo ecléctica, entre la ontología platónica y la aristotélica

Se puede trazar una representación de las controversias, y en cierto modo «digitalizar» las determinaciones epistémicas de la figura de Cristo, en la siguiente tabla

Factores determinantes de la identidad en Cristo	Proto-ortodoxia	Gnosis de Arrio	Gnosis de Nestorio	Pelagio	Otras Gnosis
Si mismo/persona divina	si	no	si		
Naturaleza divina	si	no	si		
Si mismo/persona humana	si	si	no		
Naturaleza humana: intelecto, voluntad, conciencia y yo	si	si	no		
Naturaleza humana: Alma, cuerpo y sangre mortal	si	si	no		
Salvación prove-niente de	Dios y hombre			Hombre	Dios

No es necesario, ni es el objetivo de este estudio, agotar las formas de la gnosis cristiana y no cristiana en la precedente tabla, que tiene solo un sentido orientativo y clarificador.

Basta con indicar que el arrianismo es, en líneas generales, una de las interpretaciones más difundidas de la divinidad cristiana según los parámetros neoplatónicos, debido, principalmente, a que la mayoría de las iglesias cristianas orientales, no aceptan las declaraciones de Éfeso y Calcedonia, ni las de los concilios posteriores, y, por tanto, mantienen concepciones neoplatónicas de Cristo.

Por otra parte, en las iglesias cristianas occidentales, no ha dejado de haber neoarrianismo, neopelagianismo, neognosticismo, etc., según la comprensión de la figura de Jesucristo, acentúe más su humanidad o su divinidad, aunque no haya referencia explícita a las doctrinas de los antiguos teólogos, y según se acentúe más o menos el protagonismo del hombre en el proceso de salvación. En el siguiente capítulo se examina el sentido teológico, epistémico, de esas determinaciones teóricas.

Por lo que se refiere a la dimensión política de las controversias teológicas, El interés de los emperadores romanos por los

concilios ecuménicos, antes y después de la división del imperio, al igual que el interés del emperador Carlos V en el siglo XVI por el Concilio de Trento, estriba en la dificultad para mantener la unidad de un imperio amplio cuando no hay unidad religiosa en sus diferentes territorios.

Aleandría es la capital intelectual del neoplatonismo, y también la capital intelectual de la provincia de Egipto. Antioquía es una de las capitales intelectuales de la provincia de Siria. Como pasa con Roma y Cartago, y más tarde con Arles y Toledo. De hecho, las áreas en las que hay diferencias y divergencias culturales, son las áreas en las que se producen las diferenciaciones religiosas y políticas en la época histórica. Oriente y occidente primero, con Teodosio, y católicos y protestantes después, con Lutero.

Si la doctrina debatida no implica una teología del poder político, generalmente los emperadores y reyes no intentan determinar las soluciones de problemas en el orden epistémico. Intentan que se alcancen esas soluciones y que sean propuestas y acordadas por todos para mantener la unidad política de todo el imperio.

5. PARTICULARIDAD Y UNIVERSALIDAD DE CRISTIANIDAD Y CRISTIANISMO

§ 55. NACIONALISMO Y ECUMENISMO. LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

Las comunidades religiosas, y la vida religiosa individual, se puede situar en dos órdenes, el histórico empírico, y el místico trascendental. El orden escatológico es el orden en el que se cumplen las expectativas mesiánicas, se cumplen las profecías y finaliza el periodo histórico. En la escatología desaparece el orden temporal, y queda como definitivo y único el orden místico.

La historia de cada pueblo, es historia sagrada primero y profana después, como señala Orígenes (OORA § 33.2). Filón lee el *Antiguo Testamento* como Proclo lee la *Ilíada* y la *Odisea*, y como

Orígenes lee el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. Como libros históricos, que contienen la historia del pueblo, y como libro revelado, en cuanto que Dios se revela en la Historia.

Esos libros históricos se interpretan y se comprenden como escritura sagrada, por una parte, en sentido literal y empírico, y, por otra en su sentido místico anagógico y místico alegórico, como indica Orígenes (OORA § 34.1).

Desde la perspectiva del sentido literal, la articulación de las diferentes comunidades entre sí, y de los individuos con ellas, resulta problemática y conflictiva, porque la revelación que se medita, la escritura sagrada en que se contempla la sabiduría divina, es la epopeya que contiene la historia del propio pueblo, y la del propio individuo, ciertamente particulares.

Desde esta perspectiva las religiones son tan excluyentes como los territorios ocupados por las comunidades que las profesan, y, y si su profetismo proclama su oferta de salvación como universal, a menudo las relaciones entre las comunidades y las religiones correspondientes son las de guerra.

Cuando la persona individual se identifica con esta iglesia profética particular, y vive personalmente la religión en la forma profética, entonces su entrega a los valores religiosos lleva al nacionalismo, a la guerra santa y al martirio. Por otra parte, su benevolencia hacia las otras religiones consiste en apostasía e idolatría.

Hay otra perspectiva en la que lo problemático de la pluralidad se distiende y se resuelve, que es la de la escritura en el sentido místico anagógico y místico alegórico.

La escritura, en cuanto asumida en el culto espiritual interior, tiene un carácter ontológico trascendental. Y esto da lugar, en la época histórica, y posteriormente en la era de la globalización, a ver los problemas del conflicto entre las religiones e historias particulares, que son historias sagradas de pueblos particulares, desde el punto de vista de su vocación universal, desde el cual todas las escrituras sagradas trascendentales.

Desde este punto de vista, todas las religiones positivas son universales, y tienen una vocación universal en cuanto que llaman

y convocan a todas las comunidades humanas históricamente dadas. Pero en el orden místico no son excluyente, sino que se identifican también en cuanto al contenido de su oferta de salvación.

Cuando la persona se identifica con esta iglesia mística particular, entonces su entrega a los valores religiosos es universal, lleva al ecumenismo, y su benevolencia hacia las otras religiones consiste en solidaridad, fraternidad y enriquecimiento mutuo.

Se trata del problema de la articulación del plano histórico temporal y el escatológico trascendental, tanto en el plano de las comunidades históricas como en el de las biografías personales. En las subjetividades individuales y en las subjetualidades de las instituciones civiles y eclesiásticas.

Hay cuatro «formas de vida» para las comunidades y cuatro para los individuos, según que el yo individual, o la subjetualidad social de la comunidad, en sus modos proféticos y místico, se pongan en el escenario común histórico o en el escenario común trascendental.

Esta diversidad de ubicaciones de las formas de vida se puede representar en la siguiente tabla.

	I Orden histórico empírico	II Orden trascendental
1.- Institución religiosa empírica Religión profética histórica	Conflicto entre las instituciones empíricas. Guerras de religión.	Esperanza de triunfo y de concordia institucional
2.-Biografía personal empírica Misión profética historia	Acuerdo con institución propia/ conflicto con ajenas	Esperanza de triunfo y de concordia personal
3.- Biografía personal mística Vida personal mística	Concordia con instituciones empíricas propia y ajenas	Concordia del individuo con las instituciones empíricas
4.-Institución religiosa mística Ciudad de Dios	Acuerdos y desacuerdos entre instituciones	Armonía concorde entre las instituciones empíricas

La articulación del orden histórico temporal y el escatológico trascendental, en el plano de la institución y en el del individuo, plantean dos problemas que se van desplegando y resolviendo en la época histórica.

El primer problema es el tránsito, de la comprensión que la iglesia tiene de sí misma como iglesia profética e histórica de un estado confesional, y por tanto como excluyente y dominadora, a la comprensión de sí misma como iglesia mística y universal, y por tanto como como iglesia histórica particular de un estado o de ningún estado, y que por tanto como iglesia ecuménica, fraterna y solidaria.

El segundo problema es la articulación del culto oficial de la iglesia institucional, perteneciente o no a un estado, con el culto espiritual personal y libre. Se trata de una libertad de culto personal, que no entiende la benevolencia y la cooperación con otras confesiones como idolatría ni apostasía, sino como fraternidad y solidaridad.

La institución estatal y la eclesiástica durante la época histórica, son territoriales, locales y particulares, mientras que el desarrollo y el papel hegemónico creciente del culto interior tiende a superar lo local, particular e histórico.

Tras la superación de la particularidad en el culto interior de los individuos, en la modernidad y después de la época histórica, se inicia el proceso de superación de la particularidad en la comprensión que las instituciones religiosas tiene de sí mismas.

Este proceso se inicia, por una parte, en las iglesias cristianas occidentales, donde la proclamación de los derechos humanos, en el orden político, lleva a la proclamación de la libertad religiosa en el orden religioso.

Por otra parte, este proceso tiene un refuerzo en la difusión en occidente de las religiones orientales, que son místicas y no proféticas, no tienen raíces históricas particulares en occidente, y no generan particularismos exclusivistas.

Hay una cadencia histórica de las corrientes del cristianismo occidental hacia la forma trascendental de la religión, que está en

correlación con la deriva del humanismo y la autoconciencia humana a ese orden trascendental. En política genera, al final de la modernidad, graves conflictos entre los nacionalismos fascistas, por una parte, y los universalismos, por otra.

El proceso de transformación de una autocomprensión cristiana particular, que es la de la cristiandad en sus inicios, en una autocomprensión cristiana trascendental, que es la del cristianismo sin más, en el que se integra el cristianismo occidental en la era digital, y las demás versiones del cristianismo, se encuentra a comienzos del siglo XXI en fase de elaboración reflexiva.

Tiene sus primeras formulaciones en Orígenes, probablemente, a partir de sus tesis sobre la diferenciación entre los sentidos de la escritura. Tiene su culminación probablemente en la teología de las religiones de los siglos XX y XXI⁴⁵

§ 56. *HISTORICIDAD, UNIVERSALIDAD Y ESPIRITUALIDAD DEL CRISTIANISMO*

EN las sociedades agrícolas, el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera son los momentos de inicio y culminación de la vida de la semilla, y en la sociedad cristiana urbana, esos momentos se toman como signo y símbolo del inicio y culminación de la vida cristiana.

¿Por qué no se toman esos momentos como comienzo y culminación de la vida en sí? Se toman como comienzo y culminación de la vida religiosa cristiana, porque así está establecido en el judaísmo y el cristianismo es su continuación, porque en las sociedades urbanas complejas, estatales, es un acontecimiento que pertenece al orden histórico empírico, cuyo cumplimiento está imperado por una ley promulgada empíricamente y cuya

[45] Especialmente ilustrativas son las tesis de Tillich, Rahner y Ratzinger, entre otros. Cfr. Hernández-Pacheco, J., *Corrientes actuales de la teología*, en preparación. Agradezco a Javier Hernández-Pacheco la entrega de capítulos manuscritos de su texto.

culminación es revelada en esa historia empírica para esa sociedad empírica.

Con la era axial se descubre el *nous*, se descubre la *nada* y se descubre el *ser*, y el orden trascendental en toda su amplitud, y algunos de los grandes maestros de la Antigüedad, como Buda, Sócrates, Orígenes o Plotino, perciben la articulación entre el orden empírico particular de la religión y el orden trascendental del principio y fundamento del ser, y la perciben como unidad de ambos órdenes intelectualmente. Pero esa articulación no se da realizada en el orden jurídico-institucional, ni en el orden cultural general, en el de la interpretación pública de la realidad. En ese orden hay que realizarla.

La falta de articulación entre la religión particular institucionalizada y el principio trascendental, no plantea problemas en oriente porque las religiones son de tipo místico, y no profético, y porque además no tienen un grado de institucionalización muy elevado. Pero en occidente, donde son de tipo empírico-histórico, sí plantea graves problemas. Más aún, la universalidad del cristianismo se interpreta como obligatoriedad de difusión empírica de un sistema moral empírico y de una ortodoxia empíricamente elaborada.

La interpretación de la universalidad del cristianismo en clave empírica histórica, y solo en esa clave, se mantiene en la autoconciencia cristiana hasta el desarrollo de la teología de las religiones en el siglo XX.

Solamente se puede pertenecer a una comunidad humana si se es aceptado y acogido en ella, y solamente en ese caso se puede también asumir su historia como tradición propia y sus tareas como propias.

Por eso solo se puede ser del pueblo elegido integrándose en el pueblo elegido mediante los procedimientos establecidos, y solamente se puede pertenecer a la iglesia integrándose en la iglesia por los procedimientos establecidos.

Pero ocurre que el pueblo elegido y la iglesia no son solamente comunidades humanas, sino comunidades de los hombres con

Dios, y ocurre que las relaciones de esos hombres con Dios contemplan promesas y cambios en la relación a lo largo del tiempo. Uno de esos cambios, y así aparece en la predicación de Pablo, consiste en que la relación de los hombres con Dios no requerirá necesariamente la pertenencia a la comunidad humana constituida históricamente como primordial, sino que puede adoptar muchas formas.

La aceptación de esta posibilidad dentro de una comunidad humana que se relaciona con Dios muy determinadamente, es vivenciada por los miembros de esa comunidad como una destrucción de la comunidad y como una traición a ella, que es lo que se plantea en el Concilio de Jerusalén, e incluso antes.

En efecto, así es como viven los saduceos monarquistas y los cristianos ebionitas la creencia en la resurrección de los fariseos de la corriente apocalíptica. Así es como viven los judíos la interpretación de la predicación de Jesús por parte de Pablo y los que le siguen.

Pero también, así es como viven los cristianos católicos la doctrina protestante del libre examen. Así es como viven los católicos tridentinos la proclamación de las libertades del Vaticano II. Así es como viven los musulmanes suníes la relativización de la literalidad y de la genealogía de los chiitas, etc. etc.

Hay una alianza empírica de Dios con una comunidad humana empírica, mediante la cual los hombres van a ser salvados. Esa alianza se interpreta según el principio «fuera de la iglesia (de la alianza) no hay salvación» («extra ecclesia nulla salus»). Por eso si se rompe la unidad y la continuidad de esa comunidad se pierde el criterio y la clave de la salvación. Esa es probablemente la posición conservadora.

Pero también puede suceder que la primera comunidad histórica no tenga como único destino posible ser el Arca de Noé para salvación de los vivientes. Puede suceder que ese sea su destino durante un periodo de la historia, pero no durante toda ella y no para todos los seres humanos. Puede suceder también que la función de esa primera comunidad en su relación con Dios sea

mostrar en parábola, escenificada en un caso singular, cuál va a ser a partir de un momento y para todos los tiempos posteriores, la relación de cuidado y solicitud de Dios con todo el género humano, con todas y cada una de las comunidades empíricas existentes y por existir, y con todas y cada una de las criaturas de su creación, en relación individual, como es el caso de la relación con los místicos solitarios de las diversas religiones, o de los patriarcas preabrahámicos.

Si eso fuera así, la ley y la fe en las promesas tendrían su sentido para esa comunidad histórica durante el periodo de maduración del género humano hasta la etapa en que forma una comunidad autoconsciente de comunidades autoconscientes mutuamente reconocidas. Entonces es cuando el conjunto de comunidades empíricas puede articularse libre y conscientemente, con una comunidad autoconsciente trascendental.

Esa posibilidad está formulada en el cristianismo de varias maneras.

«Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre busca que tales adoradores le adoren», (Juan 4:23).

Este texto se puede interpretar para legitimar posiciones exclusivistas de las corrientes religiosas más de vanguardia.

Las religiones occidentales con enfoques proféticos están muy arraigadas en la temporalidad empírica, tienen muy marcado el empirismo, el materialismo y el exclusivismo, por una parte, y por otra, la inalterabilidad de la ley y de la fe, y tienen dificultades para el inclusivismo. Es el caso del judaísmo, el cristianismo y el islam.

Las religiones orientales, con enfoques místicos, referidas a la armonía universal y sincrónica o espiritual con el universo, son de suyo ecuménicas, y no resultan proclives a exclusiones. Eso no quiere decir, desde luego, que el soporte nacional político de las religiones orientales no pueda sumir la religión como una

legitimación para las exclusiones, y que no pueda interpretarla ideológicamente para guerras, limpiezas étnicas, etc.

El cristianismo de la cristiandad, es decir el de la línea de Pablo, y a partir de algunas de sus interpretaciones, se despliega más en el sentido de la adoración en espíritu y en verdad, como las religiones orientales y en convergencia con ellas, y más en el sentido del amor, que en el de la ley y de la fe⁴⁶.

El cristianismo se puede interpretar como una religión que pasa por las distintas formas de culto, moral, revelación y unión mística, que aquí se toman como formas de la religión en la evolución de la humanidad, y que coinciden con los sentidos de la escritura de Orígenes, o de las formas de comunicación de Dios con los hombres.

Es posible que la relación de la ley y la fe con el amor universal y el reino de los fines no sea constante a lo largo de la historia, y que la disolución de la ley y la fe en el amor universal no sea solamente propio de un momento escatológico final, según el texto de Pablo en 1 Corintios 13, 8-13. sino que se produzca paulatinamente a lo largo de la historia.

«8. La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. 9. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. 10. Cuando vendrá lo perfecto, desaparecerá lo parcial. 11. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. 12. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. 13. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.»

[46] Y quizá se puede interpretar en ese sentido la frase de Jesús «Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra? (Lucas 18:8)».

Es una perspectiva que ha sido propuesta por la teología de la historia en diversos momentos, y cuya dilucidación corresponde también a la teología de la historia⁴⁷.

§ 57. *UNIDAD RELIGIOSA INSTITUCIONAL DE LOS SERES HUMANOS*

LA articulación de la religiosidad personal con la institucional, en las diferentes comunidades religiosas, y la articulación de las diferentes comunidades religiosas entre sí en un orden global, es algo que puede darse cuando las comunidades religiosas, es decir, las subjetualidades de las diferentes iglesias, han alcanzado una autoconciencia trascendental o un nivel místico espiritual, que les permita integrar a sus miembros que, a su vez, han alcanzado un nivel de autoconciencia y de espiritualidad semejante.

La sintonía entre la subjetualidad de las iglesias y la subjetividad de sus miembros no suele ser perfecta. Aunque cada una de las iglesias de las diferentes religiones es hija de su tiempo, y sus miembros también lo son, hay un cierto desfase entre quienes tienen una forma de vida religiosa y un sentido místico de la comunicación con Dios, que suelen ser los más proclives a los cambios, y quienes tienen una forma de vida ética y un sentido moral de la comunicación con Dios⁴⁸.

Por su parte, las personalidades institucionales que gobiernan las iglesias pueden estar inclinadas en uno u otro de esos dos sentidos, y las instituciones que representan, ser más o menos proclive a una comunidad global de las iglesias.

[47] Las interpretaciones más conocidas en este sentido son las de *La ciudad de Dios* de Agustín en la Antigüedad y las de Joaquín de Fiore (1135-1202) en el medievo. Sobre la relevancia de estos planteamientos en la teología de la historia contemporánea, cfr., Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris: Lethielleux, 1979 y 1981; Gian Luca Potestà, *Il Tempo dell'apocalisse - Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari: Laterza, 2004.

[48] Estoy asimilando las formas de vida que se han mencionado en OORA § 16,1, y los sentidos de la escritura de Orígenes, mencionados en OORA § 34.1.

A partir del siglo XX, los intentos equivalentes al de la *Constitutio antoniniana* de Caracalla, los concilios ecuménicos de los siglos IV y V, y el decreto de Tesalónica, tienen sus puntos principales en la creación del Parlamento de las Religiones del Mundo en 1893, la creación de la Sociedad de Naciones en 1919 y la Declaración *Dignitatis humanae* de la Iglesia Católica de 1965.

La tarea de esas instituciones, en orden a una articulación global de las religiones de los individuos y las de las iglesias, se despliega en cuatro niveles.

En primer lugar, el nivel del culto o teúrgico, en el que se establecen la legitimidad, equivalencia y exclusividad de los procedimientos de los cultos sacramentales. En este nivel se trata de establecer la legitimidad y equivalencia de, por ejemplo, los procedimientos de exorcismos de las diferentes iglesias⁴⁹, así como, por ejemplo, de los ritos de penitencia y matrimonio, por una parte, por otra parte, de establecer la legitimidad y exclusividad de, por ejemplo, bautismo, y eucaristía, y todos los problemas que llevan consigo la articulación de los rituales.

En segundo lugar, el nivel moral y legal, en el que se establecen la articulación de los sistemas morales de las religiones entre sí y con el sistema global de derechos humanos. Sobre este tema también hay diversos desarrollos sobre la ética global⁵⁰.

En tercer lugar, el nivel dogmático intelectual, o nivel teológico, en el que se establecen las representaciones conceptuales y simbólicas intelectuales de las diferentes confesiones religiosas. En este campo, hay numerosas obras de teólogos y

[49] En este sentido, la revista *The Economist* (Print Edition, Bussines, Jul 20th, 2017. PARIS, "Demand for exorcism is soaring in France. The Catholic church has left a big gap in the market»), informaba sobre la demanda, las ganancias y la confesionalidad variable de los exorcistas en París en 2017, según la disminución de los de unas confesiones y el aumento de los de otras.

[50] Probablemente los desarrollos teóricos más conocidos sean los de Hans Küng, *Proyecto de una Ética Mundial*, Madrid, Trotta, 1991, y probablemente las acciones prácticas de política religiosa con propuestas mas conciliadoras sean las del Papa Francisco en las visitas a países y autoridades máximas representantes de otras religiones a partir de 2015.

filósofos de diferentes confesiones, analizando y exponiendo sus convergencias⁵¹.

En cuarto lugar, en el nivel de la plegaria y el culto interior personal, cabe señalar a todos los maestros de espiritualidad de los siglos XX y XXI, y en particular a los citados por Ulrich Beck en su estudio *El Dios personal*, como ejemplo de corrientes de espiritualidad que se desvinculan de sus bases institucionales y abren caminos que pueden recorrerse de modos más personales. Los ejemplos citados son Ghandi, que se desvincula del hinduismo institucional, Martin Luther King, que se desvincula de su cristianismo institucional, y Etty Hillesun, que se desvincula de su judaísmo institucional, para desarrollar formas de vida religiosa inviables en sus respectivas instituciones.

Junto con estas formas, hay un número difícil de determinar de nuevas corrientes religiosas, en sintonía con las antiguas o al margen completamente de ellas, muy difícil de enumerar porque resulta difícil de organizar en clases, de tipificar⁵².

Todas estas prácticas, procesos, y desarrollos teóricos contemporáneos de la religión, se producen en simultaneidad con guerras de religión rigurosamente contemporáneas, que adoptan formas diversas, desde la guerrilla y el terrorismo, hasta las formas de limpieza étnica y étnico-religiosa. Son temas que pertenecen a otro momento sistemático y que serán abordados en el volumen V de esta filosofía de la religión.

[51] Entre ellos cabe destacar la obra de Raimon Panikkar. *La plenitud del hombre. Una Cristofanía*, Madrid: Siruela, 1999.

[52] Cfr., Ramos González, Alicia, *Fenomenología de los nuevos libros revelados: siglos XIX y XX*, Tesis doctoral, dirigida por José A. Antón Pacheco, Universidad de Sevilla, 2016.

CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO. FÓRMULAS TEOLÓGICAS Y EXPRESIONES MÍSTICAS

1. Ontología de la creación, de la redención y del lenguaje religioso - § 58. Ontología de la creación. Versiones imaginativas y conceptuales de la nada - § 59. Hécate y los sentidos del no-ser. Humildad y autoconciencia de la nada - § 60.1. Caída y pecado. Léxico ontológico y teológico - § 60.2. El mal y la redención - § 61. Preexistencia y recapitulación. Los mundo-lenguajes de la época histórica — 2. Subsistencia, oración y unión. Formas de identificación de lo infinito y lo finito - § 62. Lógica del acto primero y del acto segundo. Ontología de la meditación - § 63. Primacía de la sustancia, legitimidad de lo finito y distinción real — 3. Formas de vida y del lenguaje religioso. Orden empírico-histórico y orden trascendental - § 64. Ontología y gnoseología de las esferas de la vida religiosa - § 65. Ontología de la caída en la religión profética. Anselmo de Canterbury - § 66. Ontología de la redención en la mística. Orígenes, Plotino, Juliana de Norwich y Nishida - § 67.1. Primera esfera. Religión del culto y existencia estética - § 67.2. Segunda esfera. Religión de la ley y existencia ética - § 67.3. Tercera esfera. Religión de la fe y existencia religiosa intelectual - § 67.4. Cuarta esfera. Religión de la plegaria y existencia religiosa espiritual — 4. Iglesias históricas, quiebras institucionales y liberación de la creatividad religiosa - § 68. Sentido empírico y sentido trascendental del logos. Jesús, Pablo y la cristiandad - § 69. Ortodoxias y cismas. Circularidad semántica de los nombres divinos - § 70. Nombres divinos, humanismo y creatividad religiosa. Fray Luis de León - § 71. Versiones estéticas y teológicas de la experiencia religiosa. Infinitos universos infinitos.

1. ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN, DE LA REDENCIÓN Y DEL LENGUAJE RELIGIOSO

§ 58. ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN. VERSIONES IMAGINATIVAS Y CONCEPTUALES DE LA NADA

LA era axial se inicia con la experiencia de la meditación y, casi a la vez, con la experiencia que el espíritu tiene de sí mismo en tanto que espíritu. Primero parece que es la experiencia del

espíritu en relación con su fundamento desde el punto de vista existencial (en Grecia, con Orfeo y Pitágoras), y después, casi enseguida, parece que tiene lugar la experiencia del espíritu en relación con su fundamento, pero desde el punto de vista del espíritu intelectual, desde el punto de vista reflexivo «epistémico» (en Grecia, con Platón). Desde este segundo punto de vista es desde el que se elabora la metafísica, y desde ella se llega a explicar y comprender cómo es posible que se dé la experiencia del fundamento desde el punto de vista existencial (en el mundo helenístico, con Plotino, 205-270 dC)¹.

Primero es la meditación, la experiencia mística, y luego la reflexión sobre ella, que parte de la admiración y la extrañeza sobre el ser y sobre el sí mismo. Por qué el ser y no más bien la nada. Por qué existo yo en vez de no existir. La experiencia de lo numinoso y la elaboración de una metafísica que explique y permita comprender cómo es eso posible, se entrelazan.

Si el culto interior y la experiencia mística son como se han descrito en el capítulo 3, la representación conceptual de lo sagrado y su relación con el hombre, tiene que poder describir lo que se ha vivido de tal modo. Eso es el nacimiento de la metafísica en la era axial, y su cometido es explicar cómo aparecen los seres, qué es «ser» y cómo se describe conceptualmente, qué había «antes», etc.

Creación es el surgimiento de algo a partir de nada, de *la nada*. Ontología de la creación es la respuesta a la pregunta sobre cómo hay que imaginar o pensar la nada, para poder describir y para poder pensar la creación.

Las formas de vivenciar y de decir imaginativamente la nada son muchas. Tantas como las formas de vivenciar y expresar los sentidos, formas y géneros de los seres particulares. El ser, en tanto que creador de múltiples realidades, o de todas las realidades, se puede representar imaginativamente como el sol, la luz, la

[1] Garrido Luceño, José María, *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

sangre, la danza, el canto, el agua, el aire, el fuego, que son símbolos paleolíticos. Como el padre, el falo, el huevo, la lluvia, etc., que son símbolos neolíticos. Como el rey, la espada, la palabra, los números, etc., que son símbolos calcolíticos. Si el ser se dice de muchas maneras, la nada también se dice de muchas maneras.

La nada de los seres visibles es la oscuridad, la nada de los seres audibles es el silencio, la nada de los seres en movimiento es la quietud. La nada de los seres vivos es la muerte, o bien los seres inertes, o los entes ideales. La nada del logos como inteligible es lo falso, o bien lo ininteligible, etc. Es en este ámbito donde Sartre se detiene más a explorar los sentidos de la nada, en tanto que ámbito de la conciencia y de los entes «des-realizados» en esa conciencia². Quizá un resultado de los análisis de Sartre sea la conclusión de que los sentidos de la nada son más que los sentidos del ser.

El ser se puede representar intelectualmente mediante palabras, conceptos y otros signos mentales, como el verbo «ser» en las diferentes lenguas, y la nada se puede representar también conceptualmente mediante palabras y conceptos como «nada», mediante signos como el número 0, y mediante otros símbolos.

La unidad y el conjunto de todas las formas del ser se puede representar simbólicamente mediante cualquiera de sus formas: el sol, el padre, el uno, etc., y la unidad y el conjunto de todas las formas de la nada se puede representar simbólicamente, también mediante cualquiera de sus formas: la noche, el agua informe, el cero, etc.

En el paso del calcolítico a la antigüedad, la figura que se utiliza más frecuentemente como símbolo del ser es la forma antropomórfica del padre, y la que se utiliza como símbolo antropomórfico de la nada es la madre.

A su vez, en la antigüedad, la representación conceptual y supra-conceptual más frecuente del padre es el ser, el uno, y lo

[2] Sartre, Jean Paul, *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 2016, orig. 1943.

que está más allá del ser y del uno, y la de la madre es la nada, el abismo. Esas representaciones antropomórficas en sus formas conceptuales y supra-conceptuales, se elaboran en las comunidades institucionales como ortodoxia, según se ha indicado antes (Capítulo 4, 4, §§ 54-56), y ahora es el momento de examinar su contenido en lenguaje epistémico, en el lenguaje en que se compone la filosofía y la teología en la época histórica.

El contenido entitativo de la nada puede describirse, desde el punto de vista de los sentidos del ser, como potencialidades reales de los sentidos de la nada.

En efecto, la oscuridad es el sentido de la nada desde el punto de vista de la potencialidad de la luz como uno de los sentidos del ser. El silencio es el sentido de la nada desde el punto de vista de la potencialidad del sonido como uno de los sentidos del ser, pero ese sonido puede ser ruido, música, palabra y muchas más cosas. Por eso los sentidos del silencio como nada son tantos como los sentidos del ser en tanto que sonidos.

Junto a los sentidos psico-sensoriales del ser y de la nada, se encuentran los sentidos físicos del ser y de la nada. De entre ellos, el reposo es, por ejemplo, el sentido de la nada desde el punto de vista del movimiento como uno de los sentidos del ser. La contigüidad espacial es otro sentido de la nada desde el punto de vista de la distancia y del espacio como uno de los sentidos del ser. La ingravidez es el sentido de la nada desde el punto de vista del peso como uno de los sentidos del ser. La frialdad es el sentido de la nada desde el punto de vista de la temperatura como uno de los sentidos del ser. Y así sucesivamente.

Junto a los sentidos psico-sensoriales y físicos del ser y la nada, se encuentran los sentidos intelectivos y lógicos del ser y la nada. En este campo, lo falso es el sentido de la nada desde el punto de vista del logos como uno de los sentidos del ser. Lo ininteligible es el sentido de la nada desde el punto de vista de lo inteligible como uno de los sentidos del ser.

Finalmente, junto a esos sentidos del ser y de la nada antedichos, se encuentran los sentidos vivientes o vivos del ser y de la

nada. Lo inerte es el sentido de la nada desde el punto de vista del viviente orgánico como uno de los sentidos del ser. La muerte es el sentido de la nada desde el punto de vista de la vida como uno de los sentidos del ser.

Creación es la actividad mediante la cual se puede crear distancia a partir de la nada de distancia, que es lo contiguo; se puede crear calor desde la nada de calor que es lo carente de temperatura; se puede crear luminosidad desde la nada de la luz que es la oscuridad; se puede crear vida desde la nada de lo vivió que es lo inerte, y así sucesivamente. El relato y la descripción de estas actividades constituyen la ontología y la historia de la creación, al mismo tiempo.

Este proceso creativo se puede describir de varios modos desde el punto de vista dialógico religioso, a saber, según el modo de los rituales de culto, según el modo mitológico narrativo, y en todos esos casos mediante los símbolos, como se ha indicado al mencionar los «corpus» religiosos antiguos (§ 40.1). Se puede describir desde el punto de vista ontológico en exclusiva, y también combinándolo con el punto de vista dialógico religioso³. Se puede describir desde el punto de vista científico, sin alusión a los otros puntos de vista o aludiendo a ellos⁴, y desde algunos otros.

§ 59. HÉCATE Y LOS SENTIDOS DEL NO-SER. HUMILDAD Y AUTOCONCIENCIA DE LA NADA

DESDE el punto de vista de una ontología de la creación, quizá el punto de partida con más poder heurístico y más claramente comprensible, es la representación simbólica de la nada. Y entre

[3] Ese es el punto de vista de la obra de Antón Pacheco, José Antonio, *El ser y los símbolos*, Madrid: Alquitara, 2010.

[4] En este ámbito se sitúan los estudios en que se confrontan los puntos de vista teísta y ateo en relación con la ciencia, las polémicas sobre razón y fe, etc. Cfr. Flew, Anthony, *Dios existe*, Madrid: Trotta, 2012.

las representaciones simbólicas de la nada, una de las de mayor espectro significativo y especulativo, es la de la diosa Hécate.

La diosa griega Hécate, también designada con el nombre de Rea⁵, asume en la teosofía de los *Oráculos caldeos*, numerosas funciones femeninas, asignadas en etapas anteriores a figuras que van, desde la noche y la luna paleolíticas, hasta figuras posteriores como Eva, Agar y María en el judaísmo, el islam y el cristianismo.

La ontología de la creación y la redención, de los acontecimientos religiosos fundamentales, conjuga el punto de vista del espíritu intelectual conceptualizante, con el de la imaginación y la voluntad narrativas, y con el punto de vista dramático, o sea, con el punto de vista del espíritu intelectual amante, o punto de vista del corazón, lo que Plotino denomina *nous erôn* en la *Eneada* VI, 7, 35, 1 ss ⁶.

La ontología y la simbólica de la creación analiza y describe los procesos creativos desde este triple punto de partida, es decir, desde el punto de vista de la nada misma, en tanto que subjetividad, en diálogo con la subjetividad creadora.

De qué modo la nada puede ser representada como una subjetividad dialogante con el ser creador a través de la diosa Hécate, es una de las maneras en que se puede entender el texto de los *Oráculos caldeos*. La diosa Hécate es la figura central en los misterios, y la amplitud de sus mediaciones queda recogida en el conjunto de textos litúrgicos y cultos místéricos del siglo II, contenidos en las doctrinas que forman parte del platonismo medio⁷.

La personificación de la nada en la diosa Hécate tiene uno de sus exponentes en Eva, que, siendo madre de todos los vivientes, aparece representada como surgida de una pequeña porción del cuerpo del varón (*Génesis* 2, 21-23), y como principio de

[5] Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1990.

[6] Garrido Luceño, J.M., *op. cit.*

[7] *Oráculos Caldeos*, edición de Francisco García Bazán, Madrid: Gredos, 1991.

la decadencia, la destrucción y la anulación de lo creado (*Génesis* 3, 14-19).

Hécate tiene otro de sus exponentes en Agar, esclava, arrojada al desierto y a la nada, condenada a ver morir a su descendencia, y salvada por la misericordia que le llega del creador (*Génesis* 21, 8-21).

Hécate, finalmente, tiene también su exponente en María, donde aparece de modo muy neto la nada en tanto que autoconsciente de sí misma, o sea, en tanto que humildad:

46 Y dijo María: «Engrandece mi alma al Señor
47 y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador
48 porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava, por eso
desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada,
49 porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso, Santo es su
nombre (Lucas 1)⁸.

La versión intelectual conceptual de este himno litúrgico es la ontología de la creación, que contrasta de modo muy fuerte con la versión dialógica ritual, o intersubjetiva religiosa, del mismo proceso.

La ontología tiende a hacerse en clave reflexiva monologante, que opera según la relación del sujeto reflexionante al objeto reflexionado, y que toma como criterio para la valoración del discurso la corrección lógica argumentativa y el valor de verdad. La relación religiosa intersubjetiva, y a partir de la antigüedad, la oración, se hace en clave afectiva individual interpersonal, y toma como criterio el gozo de la unión amorosa, y todas las vicisitudes que la relación amorosa lleva consigo.

[8] Una de las mejores versiones artísticas de este himno litúrgico es la *Cantata en re mayor*, BWV 243, *Magnificat* de J.S. Bach.

§ 60.1. CAÍDA Y PECADO. LÉXICO ONTOLÓGICO Y TEOLÓGICO

DESDE el punto de vista ontológico, la creación es la constitución de los entes finitos por parte del creador, que opera como fundamento de ellos, y los mantiene en el ser a través de criaturas espirituales, que son también *formas* y *esencias* creadas, pero en todo caso carentes de materia, es decir, de extensión espacial y de duración temporal. Estas criaturas espirituales se describen por primera vez en la religión sumeria, reciben el nombre de ángeles en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y el de dáimones y dioses en las formas del neoplatonismo pagano (ROREM §§ 53.1-54.2 y OORA §§ 30-32.2).

Cuando a partir de la escuela de Atenas se consolida el léxico filosófico-teológico, los entes creados se designan como *formas* o *esencias*, que tienen una *existencia*, o sea un determinado tipo de temporalidad, de duración, en virtud de un *acto de ser* que los hace ser. Estos entes existen en sí y por sí mismos, son entidades a las que se denomina *sustancias* a partir de Aristóteles, y que subsisten en virtud del acto creador que los fundamenta, o se denominan *accidentes*, y son las entidades accidentales que subsisten en esa otra sustancia creada.

Creación a partir de la nada quiere decir, creación de los entes según los múltiples sentidos del ser, a partir de los múltiples sentidos de la nada. Las versiones narrativas de la creación refieren que, en un primer momento, el creador ordena a la nada con su palabra y convoca a la existencia a las realidades, que quedan constituidas a su imagen y semejanza, acuden e interactúan con él.

En el primer momento de la creación, las versiones narrativas del proceso refieren que los entes, preexistentes en la mente del creador como posibilidades, por un acto de la voluntad divina cobran existencia efectiva como criaturas diferenciadas. Una vez que cobran existencia diferenciada, en un segundo momento, tiene lugar la caída y la aparición del mal.

En este segundo momento, las versiones narrativas distinguen dos fases. Una primera de inocencia, y una segunda de acción y culpa. En las versiones ontológicas, la primera fase de inocencia se corresponde con el momento en que el yo, la subjetividad libre, no ha diferenciado su sustancialidad, su *acto de ser* en tanto que *acto primero*, de su *actuar*, de su ser en tanto que *acto segundo* o actividad protagonizada por la subjetividad libre. En las versiones psicológico-morales, la primera fase se denomina minoría de edad y edad de la inocencia, y la segunda fase, se denomina mayoría de edad, y edad de la responsabilidad.

El segundo momento de la creación, el paso de la primera fase del ser *en sí* mismo, de ser como *acto primero*, a la segunda fase, al ser *por sí* mismo, al ser como *acto segundo*, a ser responsable de las propias actividades, acontece en forma de lo que se denomina caída, pecado original o pérdida de la inocencia, en lenguaje teológico y en lenguaje psicológico-moral.

La caída originaria o paso de la inocencia a la responsabilidad personal, es común a todo el género humano, y la responsabilidad de los actos personales y el pecado personal, también es común a todos los individuos del género humano. En clave ontológica, puede describirse de modo más preciso, y de modo que resulta comprensible generando el punto de vista epistémico, generador justamente del léxico ontológico, que permite descripciones más minuciosas.

La criatura es, de suyo, pretensión de ser en sí y por sí. Es pretensión de ser en sí y por sí de dos modos. En primer lugar, pretende asemejarse al ser de Dios siguiendo una vía positiva, que es la imitación de Dios que todos los entes llevan a cabo. Esta vía positiva consiste en la afirmación de sí y por sí en el nivel de *acto primero* y de *acto segundo*, en la afirmación desde el *acto segundo* del *acto primero* en tanto que fundamentado en el creador.

En segundo lugar, la criatura también pretende asemejarse al ser de Dios siguiendo una vía negativa, por la cual se alcanza quizá una mayor semejanza al ser de Dios, y que es el pecado.

El pecado es la pretensión de constituirse como acto primero, de fundamentarse a sí mismo desde sí mismo, mediante actos segundos, mediante actividades propias.

Todo ente tiene tendencia a conservar su propio ser, a imitar a Dios, de las dos maneras. Todo ente lleva en el centro de su *acto de ser*, lo que Spinoza llama el *conatus sese conservandi*, el impulso a conservar su ser, a mantenerse en el ser, a afirmar su ser. Ese impulso, hay que insistir, lo lleva a cabo de dos maneras, 1) afirmando el fundamento de su ser desde sus actividades, y esa afirmación es la adoración y la glorificación del creador, y 2) afirmando su ser desde sus actividades mismas prescindiendo de su fundamento, y esa afirmación es el pecado.

Afirmar la propia subsistencia desde el propio fundamento es afirmar a Dios, mientras que afirmar la propia subsistencia desde las propias actividades exclusivamente es afirmarse desde una instancia incapaz de alcanzar ese objetivo. Esto último es, desde un punto de vista fenomenológico, auto-glorificación, es lo contrario de la autoconciencia de ser nada, lo contrario de la *humildad*, es justamente *soberbia*, es una autoconciencia falsa, y, en general, es la forma esencial del pecado, la forma de todos los pecados.

La soberbia o el pecado, es, desde el punto de vista ontológico, la autoafirmación de la parte relativa de un todo, y su pretensión de constituirse como absoluto. En eso consiste el pecado entre las criaturas espirituales, en eso consiste el cáncer y las enfermedades de cualquier tipo en los vivientes orgánicos, en eso consiste el «desmadre» de los procesos geológicos, y eso es el errante y vertiginoso «vagar» y las explosiones de los cuerpos siderales. Los pecados son, desde el punto de vista ontológico, los intentos, siempre infructuosos e imposibles, de subvertir el orden constitutivo de la creación, por parte de las criaturas, según su grado de autonomía o libertad.

En las versiones narrativas, el momento de la caída es el momento en que la criatura entra en una relación intersubjetiva con

el creador, y se produce un desencuentro o un conflicto entre ellos. A resultas de ese conflicto, las criaturas caen en un proceso destructivo.

La tendencia al pecado es una modalidad de la tendencia a la afirmación de sí mismo, que es aquello en lo que consiste la plenitud de cada ser, y que por eso es quizá el motivo fundamental por el que acontecen los pecados y sucesos ontológicamente equivalentes.

En un tercer momento, el creador rescata a las criaturas del proceso autodestructivo en el que caen, para constituir las de nuevo en su consistencia inicial o en una superior. Es lo que se denomina proceso de redención en las religiones occidentales y de purificación en las orientales.

Estos tres momentos de la dinámica y la dramática religiosa, de la creación, la caída y la redención, con las representaciones conceptuales e imaginativas propias de las fases del despliegue de la esencia humana, o lo que es lo mismo, según las expresiones de los mundo-lenguajes correspondientes a esas fases, pueden representarse en una tabla, que permite comprender la unidad, la evolución y la diversidad de la religión y las religiones.

La tabla está inspirada, por una parte, en la correspondencia entre esferas, astros, animales y plantas, que se señaló al estudiar el culto paleolítico (CORP § 31), por otra parte, en la unidad del sistema cosmológico que se manifiesta en el análisis de la relación entre la magia y los sacramentos (CORP § 31, MORN §§ 43-44) y, por otra parte, en la correspondencia entre símbolos sagrados y conceptos metafísicos señalados en el estudio *El ser y los símbolos*, citado en ocasiones anteriores⁹.

[9] Antón Pacheco, José A., *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala ediciones, 2010.

Léxicos y épocas	Orden constitutivo	Orden operativo	Orden sociocultural	Orden de Re-constitución
Ontológico trascendental (época histórica)	Acto primero	Acto segundo	Resultado/efecto	Escatología Recapitulación
Ontológico categorial (época histórica)	Substancia	Accidente	Accidentes Pueblos, historia	Iglesias
Antropológico (calcolítico)	Sí mismo	Yo-libertad	Hábitos sentimientos	Reparación
Narrativo-Teológico (neolítico-calcolítico)	Inocencia	Caída-culpa, Penitencia, perdón	Plagas, guerras/ Riqueza, paz	Redención Salvación
Psicológico-moral (neolítico-calcolítico)	Infancia Inocencia	Mayoría de edad responsabilidad	Virtudes/vicios Gozos/pesares	Reconciliación
Simbólico ritual (paleolítico)	Sol, luz, agua, sangre, semen.	Frutos prohibidos Tabúes, ungüentos.	Fiestas Penitencias	Reino de Dios Reino de los fines

§ 60.2. *EL MAL Y LA REDENCIÓN*

HAY numerosas versiones de los momentos de la creación, la caída y la redención, tanto narrativas literarias como filosóficas conceptuales. Las versiones narrativas se extienden en una gama que va, desde una diferenciación mínima entre creador y criatura en los emanacionismos orientales, hasta una diferenciación máxima entre ambos en los creacionismos occidentales.

En las versiones orientales se da un mínimo de diferenciación, es decir, la creación efectiva y el conflicto son máximamente naturales y espontáneos, y mínimamente voluntarios. En las versiones occidentales, se da un máximo de diferenciación, es decir,

la creación efectiva y el conflicto son máximamente voluntarios y mínimamente naturales.

Las versiones filosóficas conceptuales también abarcan una gama que va, desde una diferenciación mínima entre el creador y las criaturas, con un máximo de espontaneidad en el proceso, en las versiones derivadas de Pitágoras y Platón, hasta una diferenciación máxima, en las versiones judeo-cristianas e islámicas derivadas de los presocráticos y Aristóteles.

En concreto, en el planteamiento de Pitágoras, a partir del número uno, se puede generar el universo matemático en una cierta correspondencia con el universo real, con una cantidad de matices y con una precisión hasta entonces desconocida.

Por otra parte, a partir de la experiencia de la metalurgia y de las transformaciones logradas mediante el fuego, se puede generar la unidad del universo físico, articulando y fusionando todos los opuestos¹⁰, como hace Heráclito en el orden teórico, y como hace la alquimia y la teúrgia en general en el orden práctico.

Dicho de otra manera, la diferenciación entre el creador y la criatura se expone en oriente más bien desde el punto de vista del intelecto, o desde un punto de vista prevalentemente matemático, y en occidente más bien desde el punto de vista de la voluntad, o desde un punto de vista prevalentemente físico. En ambos casos se toma como clave el logos, la palabra, porque la palabra puede ser considerada tanto desde el punto de vista del intelecto como desde el de la voluntad.

La caída, pecado original, pecado en general o desorganización del universo creado, consiste, desde el punto de vista narrativo, en una debilidad, declaración de independencia o rebeldía y enfrentamiento abierto de la criatura con el creador. Desde el punto de vista ontológico, consiste en la autonomización de la sustancia que pasa a situación de poder

[10] Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza, 1983.

afirmar su sustancialidad por sí misma (pecado original general) y a actividades de afirmación efectiva de sí misma (pecados particulares).

El enfrentamiento aparece con mayor o menor viveza y generalidad, según el mayor o menor grado de autonomía y espontaneidad de los diferentes seres creados respecto del creador, y según el mayor o menor número de conexiones y sintonías entre los diversos grupos y niveles de seres creados. La intensidad y universalidad del enfrentamiento es probablemente menor en las versiones narrativas religiosas orientales que en las occidentales, y, dentro de las versiones conceptuales, probablemente mayor en las versiones aristotélico-tomistas que en las de las ontologías neoplatónicas.

En el caso del ser humano, la ontología del pecado original se puede describir, según los elementos de la tabla anterior, como el momento en que el yo se diferencia de la sustancialidad del acto primero y se establece como acto segundo autónomo y hegemónico. Este acontecimiento también se puede describir, desde el punto de vista biográfico narrativo y desde el punto de vista fenomenológico existencial, como pérdida de la inocencia, como paso de una unidad atemporal, a una secuencialidad temporal, a la completa dependencia del acto segundo de sí mismo, y al despliegue de los actos segundos constitutivos de la biografía y de la historia.

Esta autoposición de la propia sustancialidad, en la que consiste el pecado original, es, a la vez, el momento de la máxima semejanza e identificación con el creador, que es el absoluto en sí y por sí.

La criatura, compuesta de diversos sentidos de la nada y de diversos sentidos del ser, puede afirmarse a sí misma en tanto que nada, y también en tanto que ser, y en ambos casos hay identificación con el creador. En el primer caso, en el del pecado, se identifica con el creador en tanto que ente creado, cuando se afirma en lo que es de suyo en tanto que nada, cuando se afirma como nada, en uno o varios de sus sentidos, que es lo que la criatura

es *de suyo*. En eso consiste el pecado y el mal, o sea, la soberbia, avaricia, ira, etc., en la afirmación de sí mismo en tanto que pura vacuidad

En el segundo caso, en el de la reconciliación, el ente creado en tanto que ente relativo se identifica con el creador cuando se afirma no como absoluto de modo directo e inmediato, sino como relativo a su fundamento, como referido a su fundamento, cuando se afirma como acto de ser y del creador que lo ha puesto. En la reconciliación el ente creado se identifica con el creador, en tanto que ser relativo al ser creado, y en tanto que ser relativo en su estructura triádica interna.

En las versiones narrativas de la caída, el episodio aparece con muy diferentes intensidades dramáticas. En la biblia judeocristiana y en el Corán, aparece con la forma de simple desobediencia. En las mitologías hindú y griegas, se da como lucha contra el padre en diversas modalidades, desde las formas de asesinato hasta las de guerra abierta entre linajes y familias.

En las versiones ontológicas conceptuales, la caída aparece siempre como una actividad que se da en el orden de las actividades denominadas actos segundos, y no en el orden del acto primero, que es el orden constitutivo de la sustancialidad.

La pretensión de autonomización, de constituirse ontológicamente como absoluto mediante la actividad propia, mediante los actos segundos, produce una escisión ontológica que, en un ser dotado de sensibilidad, se registra como las formas negativas de la afectividad, como dolor, pena, rabia, angustia, desesperación, etc., o sea, como la serie completa de los actos y sentimientos negativos (pecaminosos), cualquiera que sea la sistemática en que se presenten.

Los pecados se registran afectivamente según todos los efectos negativos mencionados, porque la pretensión de constituirse en acto primero mediante un acto segundo, que se apoya en su propia dimensión de nada, es ontológicamente inviable.

Las formas de la reconciliación se registran afectivamente según las formas de los sentimientos positivos de gozo, satisfacción,

poder, piedad, etc., porque la pretensión de identificarse con el acto primero, y de constituirse como acto segundo en acto primero, apelando al fundamento, es viable en general, y más aún si el fundamento aporta su colaboración, que es lo que significa la redención en término ontológicos.

Desde el punto de vista narrativo e intersubjetivo, la escisión entre el yo que se pone en la nada de sus actos segundos y en la nada de sí mismo, y pretende prevalecer sobre su sí mismo como acto primero, da lugar a todas las formas de mal, de maldad y de perversión, porque la pretendida autonomización es de todo punto inviable. En este sentido el mal no es estrictamente la nada, sino la pre-tensión y la tensión del ser creado (viviente, espiritual) de constituirse como un absoluto en sí, o sea, como nada. El mal es la conversión del ser en pretensión aniquiladora, en la máxima potencia destructiva de que es capaz.

Con una metáfora tomada de la física, podría describirse como una escisión no del núcleo del átomo de hidrógeno, con la liberación de energía propia de la bomba atómica, sino como una escisión del núcleo del acto de ser del viviente respecto del fundamento de su sustancialidad, que liberaría una energía destructiva, aniquiladora en muchos más sentidos que la bomba atómica.

Esto significa que el mal tiene toda la potencia del ser del acto primero, asumida en el acto segundo con la pretensión de una aniquilación que no puede consumarse.

La redención, desde el punto de vista ontológico, es la afirmación del acto segundo como absoluto, mediante la afirmación como absoluto del acto primero desde su fundamento. La redención es una reconciliación, una reparación de los desperfectos ocasionados en el acto primero por el acto segundo, practicable mediante la colaboración del fundamento, que es el único poder eficaz sobre el acto primero.

Otorgar al acto segundo eficacia sobre el acto primero, significaría algo así como una divinización de la criatura sustancial, en cuanto que es dotar al sistema de actos segundos de un poder

reconstituyente o constituyente del acto primero, que pertenece solo al fundamento¹¹. Esto es lo que en términos narrativos se denomina salvación eterna, vida inmortal en comunicación íntima con el Dios inmortal, recapitulación, redención, realización de la plenitud del reino, banquete celestial, etc. La salvación, obviamente, solo puede cumplirla el creador, porque él es el único que tiene recursos para recomponer la creación deteriorada.

La descripción de todo el proceso de creación, caída y redención, se encuentra en las versiones rituales, morales y narrativas del culto, de la religión, que se comprenden cuando se celebra el culto y cuando se leen e interpretan las escrituras. La percepción y comprensión de un solo golpe de todo el proceso, es aquello en lo que consiste la oración contemplativa y la experiencia mística, como se ha dicho (§§ 36, 38 y 39), y como a continuación se examina.

§ 61. *PREEXISTENCIA Y RECAPITULACIÓN. LOS MUNDO-LENGUAJES DE LA ÉPOCA HISTÓRICA*

Lo distendido espacial y temporalmente en la vida real se encuentra como unidad y totalidad simultánea en la mente humana de dos maneras, a saber, como proyecto y como recuerdo. Si se transpone la creación y la historia del universo en los mismos términos a la mente divina, el modo de darse en ella esa realidad total es, y se denomina, en lenguaje ontológico y teológico, preexistencia y recapitulación.

El descubrimiento y desarrollo de la ciencia, la *episteme*, en la Grecia clásica, da lugar a la formación de un léxico ontológico epistémico, científico, que, desde el comienzo de la era axial, va sustituyendo al léxico antropológico imaginativo y narrativo que proviene del paleolítico (§ 30).

[11] La ontología personalista del siglo XX, desde Blondel, Sartre y Marcel, hasta Emmanuel Mounier y Karol Wojtyła, explora al máximo ese horizonte.

El léxico ontológico científico se aplica en la Antigüedad a todas las religiones en todo el ámbito greco-romano (§ 26) permite argumentar, precisar, verificar y, en algunos casos, demostrar, aspectos y características del comienzo y del despliegue de la realidad, que en los léxicos anteriores están solamente relatados, y ciertamente comprendidos existencialmente, pero sin un conocimiento esencial de ellos, o sea, sin un conocimiento según el intelecto, según el *nous*, según el espíritu.

Una vez que el espíritu alcanza su madurez, no puede dejar de exponer el contenido de la religión según la forma de ser del espíritu, ya que «ser», «realidad», «divinidad» y el resto de las nociones religiosas surgen del espíritu y tienen su cuño. Pero como solo el cristianismo romano alcanza una fuerte consistencia institucional, solamente en él se elabora la «ortodoxia cristiana», que es, como se ha visto en el capítulo anterior, la ortodoxia de la cristiandad, no la del cristianismo.

La ortodoxia cristiana utiliza el mismo léxico que las demás corrientes religiosas de la Antigüedad que se han señalado (§ 26), pero en el seno de esas corrientes no se da una continuidad en la elaboración de la ortodoxia como en el cristianismo romano.

Por lo que se refiere a la religión, el léxico epistémico permite una comprensión teórica de la divinidad y de su naturaleza, del universo creado, y del espíritu humano, en sus relaciones mutuas, que proporciona un saber de lo que pasa a ser, en la época histórica, el tema de la filosofía y la teología, a saber, el hombre, el mundo y Dios.

A su vez, el léxico epistémico o científico, de la ontología y de la ciencia empírica moderna, que es el lenguaje de una actividad reflexiva monologante, tiene el inconveniente de que impide la relación dialógica con la divinidad y con los entes espirituales. Este impedimento, al final de la época histórica, se consolida y se consume como escisión de dos mundos incommunicables, como se verá en su momento.

Las formas de vida generan su propio lenguaje, como se ha dicho (§ 16-16.2), y dado que los límites del lenguaje constituyen los

límites del mundo, en la última etapa de la época histórica, en la llamada edad Contemporánea, el mundo espiritual desaparece de la interpretación pública de la realidad y del horizonte de la vida humana, como señalan Weber al describir el desencantamiento del mundo¹², y Husserl al describir la crisis de la ciencia europea¹³.

Pero el lenguaje epistémico o científico, de la ontología y de la ciencia empírica, se nutre de lo que se vive y se relata en el mundo de la vida, en el léxico de los relatos de la época histórica y de la posthistórica, como se ha dicho también. El hombre del siglo XXI vive en tres mundos a la vez, el del lenguaje ordinario que lo abarca todo, el del lenguaje científico-empírico que abarca lo empírico de un modo muy preciso, y el de la ontología clásica, que permite el acceso al mundo espiritual, y continuamente realiza trasvases de unos a otros.

Ese tipo de trasvases entre los tres mundos es el que se ha realizado a lo largo de la época histórica, y se sigue realizando en la post-histórica, para explicar con la mayor precisión posible las relaciones del hombre con la divinidad.

Aunque la filosofía y la teología de la creación y la redención registran una elaboración ya muy amplia a la altura del siglo XX, continúan reelaborándose en el siglo XXI, porque, mientras la esencia y el espíritu del hombre se despliegan en la historia, siempre abre nuevos enfoques y descubre nuevas dimensiones.

La filosofía y la teología de la creación, en la era digital, replantean de un modo nuevo el tema de la diferencia del universo y del hombre respecto del creador, antes y después de ser efectivamente creados, y que hemos visto que aparece en la experiencia mística durante dos mil quinientos años (§§ 36, 38 y 39).

La descripción del modo de ser de los entes preexistentes que proporciona en el siglo XIII Hildegarda von Bingen, permite una comprensión y un análisis de la creación, de la realidad humana

[12] Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1981.

[13] Husserl, E., *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

y de la experiencia mística, muy accesible para la mente del siglo XXI.

Desde la eternidad todas las cosas estaban en Dios, pero no como en un lugar, y cuando las creó se fueron diferenciando las unas de las otras según su número, orden, espacio y tiempo.

VII. Todas las cosas que Dios ha obrado las ha tenido en su presencia antes del principio de los tiempos. Ya que, en la pura y santa divinidad, todas las cosas visibles e invisibles aparecieron sin instante y sin tiempo antes de todos los tiempos, tal como los árboles o cualquier otra criatura cercana a las aguas es visible en ellas, y aunque no esté en ellas con el cuerpo, sin embargo, en el agua aparecen cada uno de ellos con forma corpórea.

Cuando Dios dijo: ¡Hágase!, todas las cosas se revistieron enseguida de su forma, aquella forma en que la presciencia divina las contempló en su incorporeidad antes de los tiempos. En efecto, igual que todos los objetos situados delante de un espejo se reflejan en él, así en la santa divinidad aparecen todas sus obras sin edad y sin tiempo.

Hildegarda de Bingen dice, con un léxico narrativo e imaginativo, que la creación preexiste en la mente divina como existen los reflejos en las aguas y en los espejos, y como existen en el sueño, acontecimientos y formas que luego se ejecutan y realizan cuando se está despierto¹⁴. Podría decirse, como la realidad virtual existe en el soporte lógico antes de pasar a la physis, a la «materia-energía», como soporte ontológico.

Esta descripción no es simplemente una metáfora, porque en los reflejos y en los sueños puede desplegarse la actividad intelectual de un modo muy pleno, como se pone de manifiesto en los estudios sobre el tema que van desde Aristóteles a Freud¹⁵, pero no

[14] Bingen, Hildegarda de, *Liber divinorum operum. Libro de las obras divinas*, Traducción del latín y notas: Rafael Renedo (00-2007-5817), Mayo 2007, para Hildegardiana (www.hildegardiana.es), Febrero 2013.

[15] Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, 1990.

la actividad voluntaria, por lo cual no se atribuye responsabilidad moral a las actividades de fantasear y soñar.

Desde este punto de vista, la creación es un asunto que, aunque tiene que ver con la inteligencia y las ideas divinas, desde este enfoque de Hildegarda, tiene que ver más aún con la voluntad, con lo que se ha descrito como interés del siglo XXI por lo real frente a lo virtual (OORA § 53).

Las precisiones sobre el papel del intelecto y de la voluntad en la creación, del carácter imaginario o real del universo, aparecen en el desarrollo de las religiones y de las ciencias empíricas desde la era axial, y se presentan como una exigencia cognoscitiva y existencial según se va produciendo la madurez y el desarrollo del intelecto y de la esencia humana. El intelecto o el espíritu en tanto que reflexivo, da cuenta de lo que vive el corazón, de lo que vive el intelecto o el espíritu en tanto que amoroso, en tanto que *nous erôn*, como lo llama Plotino.

El punto de vista de una filosofía de la religión en tanto que filosofía del lenguaje, permite analizar de un modo más preciso el papel y la actividad de la inteligencia y de la voluntad en la creación, la caída y la redención. Por parte de Dios, las actividades son la creación y la redención, y, por parte del hombre, el pecado y la oración. Eso es lo que se va a analizar a continuación, con el léxico de la ontología y la teología de la época histórica.

2. SUBSISTENCIA, ORACIÓN Y UNIÓN. FORMAS DE IDENTIFICACIÓN DE LO INFINITO Y LO FINITO

§ 62. LÓGICA DEL ACTO PRIMERO Y DEL ACTO SEGUNDO. ONTOLOGÍA DE LA MEDITACIÓN

LA forma en que la criatura se asemeja y se identifica máximamente con el creador en tanto que ser absoluto es cuando se afirma a sí misma en tanto que ser absoluto desde sí misma (o

sea, cuando peca), y cuando se afirma a sí misma en tanto que ser absoluto desde su fundamento (o sea, cuando se reconcilia, cuando pide perdón y es perdonada, redimida).

La oración primordial, la forma que adquiere la religión en la antigüedad, la meditación, es, como se ha dicho, el momento en que el espíritu emerge desde sí, y vuelve sobre sí para reposar sobre su centro, sobre el fundamento de sí mismo. Ya se han descrito en forma narrativa, y en forma intelectual vivencial, experiencias místicas desde el siglo V AdC hasta el siglo X dC. Ahora se trata de continuar con la exposición de esas experiencias en clave ontológica y teológica, en clave epistémica.

El acto por el que el espíritu humano, cancelando todas las formas de distensión y de alejamiento de sí, se recoge en sí y reposa sobre sí, es el comienzo de la meditación y de la experiencia mística. A eso se refieren los versos de Lope de Vega «no sé qué tiene la aldea/ donde vivo y donde muero/ que con venir de mí mismo / no puedo venir más lejos».¹⁶ La meditación es la esencia y la forma de la vida religiosa por excelencia.

Romano Guardini describe a la persona irreligiosa como aquella para quien la existencia es obvia, aquella a quien le resulta particularmente arduo captar su propio ser como contingente, y captar aquello en virtud de lo cual ese ser propio está justamente dado ahí, así. Es la persona a la que le resulta especialmente difícil captar eso que la filosofía denomina el fundamento.

En el mismo sentido en que Guardini expresa lo que es la vivencia religiosa, Kitaro Nishida la describe en términos de estructura ontológica de la subjetividad.

«Es en estos términos como yo clarificaría el modo como el sí mismo es esencialmente religioso y lo que significa la forma religiosa de vida. La cuestión de la religión no está en lo que el sí mismo debería ser como realidad conscientemente activa, sino en

[16] Lope de Vega, *La Dorotea*, I, 5-8, Madrid: Real Academia Española, 2011.

*la cuestión de lo que el sí mismo es: no en cómo debería actuar, sino en el mismo ser y no ser de ese sí mismo»*¹⁷.

Aquí el propio ser se está entendiendo en el sentido de lo que la ontología medieval denomina «acto primero» en el orden del ser, por contraposición a lo que denomina «acto segundo» en el orden del obrar. Nishida lo precisa también.

«La mente religiosa no emerge a partir del sentido de impotencia con relación al bien moral objetivamente pretendido –por muy agudo que sea ese sentimiento– [...] el sentimiento de un arrepentimiento, cuando se habla de él en sentido moral, ha de distinguirse de un remordimiento genuinamente religioso [...]

*El arrepentimiento religioso es algo diferente: debe referirse a las profundidades insondables del propio sí mismo [...] Ha de ser un abandono del sí mismo en sus profundidades existenciales: un sentimiento de vergüenza relativo a la misma existencia del sí mismo. Sólo en esta experiencia existencial del remordimiento religioso encuentra el sí mismo lo que Rudolf Otto llama lo numinoso»*¹⁸.

Esa experiencia de lo numinoso la describe Otto con los términos con que Kant expresa el sentimiento de respeto ante la ley moral en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Las más de las veces la moral, como insiste Nishida, no tiene que ver con la percepción de la contingencia, del ser y el no ser en sentido absoluto, sino con la afirmación del sí mismo, con la percepción del propio ser como más o menos merecedor de la existencia, o merecedor de tal tipo de existencia.

El orden de la moral es el orden del acto segundo, del obrar, de la representación objetiva, de la justicia, de la afirmación de sí mismo y de la sociedad en el orden de la representación, que es el

[17] Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada. Ensayo de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 58

[18] Kitaro Nishida, *Pensar desde la nada*. cit. p. 59.

de la distensión de lo diferenciado, y que tiene carácter trascendental en algunas de sus dimensiones.

Hay veces en que la vergüenza moral lleva a una vergüenza de ser, que puede resultar la más insoportable de las experiencias. La acción y la omisión, el obrar y el omitir, pueden trasponer al sujeto, a la conciencia, del orden del obrar al orden del ser, y propiciar una experiencia religiosa, y a partir del momento en que ésta tiene lugar, hay experiencia de la contingencia del ser propio.

La conciencia de ser sí mismo en relación al fundamento tiene un cierto carácter absoluto, y no moral. Por eso en el paleolítico y el neolítico, y en la infancia, cuando el yo no está suficientemente diferenciado del sí mismo, el comportamiento biográfico, o sea, moral, es irrelevante en relación con la vida y el ser en la eternidad, antes y después de la muerte.

El orden de la religión es el orden del ser y el no ser. No el del obrar y el representar. El orden de la moral es el de la representación, del espacio y el tiempo, de la argumentación y la razón, que va del 1 al infinito, y tiene su momento hegemónico a partir del calcolítico, y a partir de la mayoría de edad en el desarrollo psicológico del individuo. El orden de la religión es el que va del 1 al 0, o del 0 al 1, de la contingencia del sí mismo, o sea, del 0, de la nada, al ser, al 1 o al Uno.

El orden moral es el de la relación entre los «algos», entre los entes, relación que se organiza y articula de maneras inteligibles dividiendo y componiendo. Dividiendo y distendiendo lo que está unificado, y uniendo lo que no está unificado sino dividido, separado, abstraído. Eso es pensar, razonar, actuar justa o injustamente. Separar en el orden del operar racionante, de la operación de pensar, lo que está articulado e integrado en el orden empírico, en el orden del acontecer espacial y temporal, para volver a unirlo de nuevo reproduciéndolo idealmente. Esas son las formas inteligibles, o sea, decibles, distendidas y diferenciadas, de la vida del intelecto humano: representaciones lógicas, matemáticas, lingüísticas, jurídicas, etc.

El orden de la religión es, por parte del hombre, el de la relación del ente contingente a la nada y al ser, del existente irrelevante, que es casi nada y que se puede representar simbólicamente por un número que tiende a cero, y que en matemática se representa: $1/n$ cuando $n \rightarrow \infty$, y que es lo que Groucho Marx denomina «miseria» en su célebre sentencia «hemos pasado, de la nada, a la más absoluta de las miserias». La existencia en términos de «miseria», con conciencia de «miseria», con humildad, caída y responsabilidad, es la existencia humana cuando supera el estado de naturaleza e inaugura el estado civil, es la existencia humana a partir de la Edad de los Metales y de la mayoría de edad, como se ha visto en los volúmenes anteriores.

A partir de entonces es cuando la religión se basa en el conocimiento, la palabra y los relatos, y cuando la religión registra el tema de la caída y la redención.

El orden histórico, el orden de la miseria, es el orden de la relación del casi nada al 0, por una parte, y al 1, por otra. El $1/n$ cuando $n \rightarrow \infty$, viene del 0, y tiende a la negación absoluta del cero, al 1, pero sin alcanzarla. Lo que alcanza es la negación relativa del cero, que es el 2, 3, 4, etc., o sea, la «miseria» de Groucho Marx, y que es el orden de la ciencia y la moral, sin llegar a la negación absoluta del cero, que es el ser.

En la religión de contemplación, en la mística, se da una relación del existente en cuanto acto primero con la nada y el ser, y un conocimiento vivencial de ambos. En el culto paleolítico y la moral neolíticas, se da también una relación de ese tipo, porque el intelecto no ha madurado aún lo suficiente. El hombre no ha alcanzado una mayoría de edad en la que el yo tiene autonomía y responsabilidad soberana sobre sus actos, y los actos segundos no están suficientemente diferenciados del acto primero. Como en la vida individual, en la existencia histórica de la especie, el paso de la inocencia a la responsabilidad y a la mayoría de edad, es gradual y lento, por más que los ritos de iniciación lo representen como instantáneo.

En la Edad de los Metales y la Antigüedad, que es cuando se elabora el dogma (la teología, las ciencias, etc.), ya se ha producido la diferenciación de la subjetividad entre el sí mismo, que corresponde al acto primero, y el yo, que corresponde al acto segundo (§ 16), y se da una relación del existente de composición y diferencia con los demás entes y con el todo.

El logos matemático es más abstracto que el de las lenguas naturales, porque prescinde de cualquier aspecto o dimensión de las cosas y eventos que no sean las relaciones cuantitativas. En cierto modo es el logos del tiempo y el espacio puros, el logos de la distensión pura. Por su parte, el logos de la religión, cuando tiene las formas de la moral y del dogma, cuando es el logos del 2, 3, 4..., también es el de la ciencia y la historia. Cuando tiene la forma del culto originario y de la oración originaria, es el logos del 0 o del 1, el logos de la unidad referida a sí misma como identidad plena o como identidad inicial, que implica diferencia, pero no distensión.

La experiencia mística es la experiencia de la confrontación más radical entre la nada y el ser como los dos fundamentos de lo finito. En este sentido, es una experiencia de la distensión sincopada, o, en sentido inverso, de la unidad distendida. En cierto modo, es una experiencia de la unidad de los opuestos¹⁹. En sus diferentes formas se pueden distinguir las siguientes cinco fases, o momentos, que se han visto antes (§ 34.2):

- 1.- descripción del principio como uno, como identidad de ser y nada,
- 2.- descripción de la procesión, generación o creación de los seres,
- 3.- diferenciación por parte del ser humano de su pertenencia al orden de los seres distendidos en tanto que ser actuante

[19] En la historia del pensamiento filosófico y teológico hay numerosas concepciones de la unidad de los opuestos, frecuentemente en las tradiciones neoplatónicas, aunque no solo en ellas. Cfr., en este sentido, «La unidad de los opuestos en Leibniz», Luna Leal, Francisco Javier, *THÉMATA: Revista de Filosofía*, 53, 13-30.

en el espacio y el tiempo, en tanto que acto segundo, y de su pertenencia al orden del principio uno, en tanto que acto primero,

4.- olvido del mundo, recogimiento sobre sí mismo en tanto que acto primero y elección del camino de retorno.

5.- vuelta hacia el principio uno, unión e identificación con él.

En la época histórica se examina este proceso en términos de reflexión ontológica, como uno de los momentos clave de la constitución de la ortodoxia, porque desde el punto de vista del yo y del sí mismo como diferenciados, es de la mayor relevancia la legitimidad de lo finito.

Dicho de otra manera, desde el punto de vista de la esencia, del intelecto y de la libertad humanas, que han alcanzado en la era axial su madurez y su autoconciencia (lo que tiene una de sus expresiones en la experiencia mística y la oración contemplativa), es de suma importancia determinar hasta qué punto la criatura, y especialmente el hombre, es un ser real, y hasta qué punto Jesús es un hombre real (OORA § 54).

La legitimidad de lo finito, el carácter verdaderamente real de la criatura y del ser humano, tiene mucha relación con el carácter creatural y finito del intelecto humano²⁰, del espíritu humano, de la libertad humana, con la mortalidad e inmortalidad del hombre, y con otras cuestiones filosóficas y teológicas.

En la ontología platónica y neoplatónica la legitimidad de lo finito y el carácter real de la creatura no queda establecido con suficiente claridad. En la ontología aristotélica, en cambio, sí. Por eso la filosofía y la teología de la época histórica es un debate entre estas dos tradiciones ontológicas. Y en la poshistórica también, como un contraste entre lo virtual y lo real

[20] La cuestión de si un intelecto puede ser finito, planteada de un modo particularmente agudo por Arrio, es una de las cuestiones más controvertidas en la elaboración del dogma cristológico durante la construcción de la ortodoxia en los siglos III y VI.

La filosofía y la teología antiguas se centran en el análisis y comprensión, en términos intelectuales reflexivos y epistémicos, del ser divino en cuanto creador y, sobre todo, en cuanto redentor, en cuanto que hombre salvador o en cuanto que mesías. Esos debates son, en el cristianismo, la formación del dogma trinitario y del dogma cristológico.

La filosofía y la teología de la edad media y moderna, se centran en el análisis y comprensión, también en términos intelectuales reflexivos y epistémicos, del ser humano.

§ 63. PRIMACÍA DE LA SUSTANCIA, LEGITIMIDAD DE LO FINITO Y DISTINCIÓN REAL

ARISTÓTELES, apoyándose en los milesios, es uno de los primeros en afirmar en términos maximalistas la legitimidad de lo finito, es decir, la diferencia real entre el ser absoluto, el acto puro, y el ser finito, que también tiene un cierto carácter absoluto porque es real, porque es en sí, porque es sustancia, porque es ahora. Tras la afirmación de la *physis*, de la naturaleza, por parte de los filósofos anteriores, Aristóteles afirma el carácter absoluto de la sustancia finita como sustancia primera, el *tó de ti*, y su carácter de compuesto de potencia y acto, de materia y forma.

La forma es, por una parte, lo que Orfeo, Pitágoras y Platón afirmaron que era lo primero, y que era lo divino. Pero Aristóteles sostiene que lo primero es, por otra parte, la actividad de lo concreto. Afirma lo finito en su legitimidad, y la materia en su finitud. La materia tiene actividad porque justamente los entes naturales se diferencian de los artificiales porque actúan por sí mismos, porque son *physis*, naturaleza, y esa actividad no viene de la idea.

¿Por qué Aristóteles supone que la idea no es activa de suyo, y que no es lo primero? ¿De dónde le viene la certeza de que lo primero es la actividad de la sustancia singular? Y, por otra parte, si esa actividad no viene de la idea, de lo sagrado, ¿de dónde viene?

¿de la nada?, ¿del ser? Probablemente le viene de la amplitud del lenguaje-mundo de la antigüedad, de la amplitud del horizonte que tiene ante sí el *nous* en tanto que acto segundo, de la fuerza ontológica de lo actual y presente, de lo que es aquí y ahora, donde el *nous* capta el ser.

Esa legitimidad de lo finito, de lo no sagrado, que aparece en el concepto griego de naturaleza y en la noción aristotélica de substancia, vuelve a aparecer en la distinción real entre esencia y acto de ser, y en la distinción entre acto de la inteligencia y acto de la voluntad de Tomas de Aquino²¹, Eckhardt, Duns Scoto²² y otros.

La actividad no le viene a la sustancia de la idea, de la forma o de la esencia, o sea de lo sagrado, tal como se entiende en la tradición platónica. Tiene que haber alguna diferencia entre las formas o esencias contenidas en el Verbo y las formas activas en el mundo, en la sustancia primera.

La actividad le viene a la sustancia no del ser del Uno. Le viene precisamente de la nada, y por eso la sustancia es creada, aunque esto es muy ajeno a la mente de Aristóteles. Que es creada significa que a la esencia preexistente se le otorga un ser, un acto de ser, completamente nuevo y distinto del ser del creador que viene justamente de la nada, o lo que es lo mismo, de la libertad del creador.

Quizá esa es la única manera en que la sustancia puede tener una legítima autonomía, si en lugar de emanar del ser por vía intelectual, resulta de un acto voluntario, libre. El intelecto es reflexión, se resuelve en autoconciencia, mientras que la voluntad

[21] Cfr. Molina, Francisco, *La sindéresis*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona: EUNSA, 1999, cfr. http://www.leonardopolo.net/textos/molina.htm#_ftnref30

[22] Duns Scotus, John, *The Oxford Commentary to the Four Books on Sentences*, Book II, Dist. XXV, "Whether Anything Other than the Will Effectively Causes the Act of the Willing in the Will?" en Hyman A & Walsh J.J., *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett, 1973; Garay, Jesús de, *Naturaleza y voluntad en Duns Scoto*, Seminario Grecia y Alemania, "Physis-Natur", Universidad de Sevilla, 18-mayo-2018.

es transitiva, «la voluntad se refiere a lo otro»²³, la libertad es la actividad que tiene como antecedente la nada. Desde este punto de vista, la actividad le viene a la sustancia justamente de la nada, o lo que es lo mismo, de la libertad divina que crea el acto de ser de esa sustancia a partir de la nada. Por eso el otro principio de la sustancia finita es la nada.

Así aparece en una de las fórmulas de Eckhart:

*«Hay algo en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera de esta manera sería increada e increable, y eso es el intelecto»*²⁴.

Aquello que proviene de la nada, la sustancia, es creada libre y voluntariamente: es criatura. Por eso es, en sí misma, por una parte, nada, y por otra, acto de ser, acto de libertad, de voluntad, de amor. Por eso la experiencia mística es experiencia de la nada de la sustancia finita en dependencia del acto de amor, del acto de libertad, del ser absoluto. Y por eso, la experiencia del mal puro es, también, una experiencia de la nada de la sustancia finita en una dependencia del ser creador que se rechaza, en una dependencia de un acto de amor que no es correspondido.

El término «amor» ha perdido en el lenguaje ordinario casi toda su dimensión ontológica, y ha pasado a significar, en su primera acepción, un sentimiento o un deseo que puede quedar frustrado e incumplido frecuentemente. En su sentido ontológico, «amor» significa «afirmación del ser» y «donación efectiva del ser», en cierto sentido, «amor» es «teúrgia» (OORA § 50).

[23] Tomás de Aquino, *Suma Theológica*, 1,16,1. «El acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es en sí mismo», *ibidem.*, 1,82,3.

[24] Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid. Siruela, p. 178. Esta tesis de Eckhart aparece como el número 27 de los 28 artículos condenados en la Bula de Juan XXII «in agro dominico» de 1329. En la bula se dice que los once artículos últimos, más que heréticos, resultan «malsonantes en la expresión, muy temerarios y sospechosos de herejía, aunque por medio de muchas aclaraciones y explicaciones puedan tener o recibir un sentido católico», *ibidem.*

La experiencia religiosa es la experiencia del amor y del odio, del cuidado y de la afirmación del ser, por una parte, y de la destrucción y la negación del ser, por otra, según una actividad individual que está mediada por la comunidad. Con la comunidad, en la que se constituye el lenguaje y que se constituye por el lenguaje, se aprende a amar y a odiar, se ama y se odia individual y colectivamente, y a ella también se le ama y se le odia, se la construye y se la destruye individual y colectivamente. Tanto a la comunidad mínima que es la familia, como a la comunidad máxima que es la humanidad. En la medida en que esa construcción se realiza mediante el lenguaje, en la medida en que es lingüística, la filosofía posthistórica del lenguaje ha redescubierto o recuperado la dimensión teúrgica de la lengua²⁵.

Las formas del amor y el odio al principio del ser y de la vida, son múltiples en la historia. Son además incognoscibles e insondables, porque no se puede saber cuántas formas de destrucción y de odio puede haber ni cuántas formas de construcción y de amor, de reconstrucción y de perdón, a partir de lo odiado y lo destruido. A partir de cada momento, la voluntad y la libertad, el amor, pueden empezar desde la nada, precisamente porque esa es la esencia de la libertad, de la voluntad y del amor, y también de algunas formas del lenguaje, tener como antecedente la nada.

Esta estructura ontológica es probablemente la que se encuentra expresada en los lenguajes imaginativos y conceptuales de la experiencia religiosa en las diferentes épocas. La experiencia religiosa implica un conocimiento de índole práctico y no teórico, su modo de discernir y discriminar es distinto del de la teología. La vida religiosa contiene también las diferencias y discriminaciones, pero hay que elaborarlas en el orden teórico, y eso es la teología, y en el orden práctico ritual, sacramental o teúrgico, y eso es la liturgia, el culto. La ortodoxia tiene las dos dimensiones,

[25] Esto es cierto en el caso de Wittgenstein, Heidegger y John L. Austin, y también en el de algunos de sus seguidores.

porque la ortodoxia es una de las formas de vida del individuo en la comunidad, y resulta necesaria porque tanto el individuo como la comunidad necesitan saber en qué medida son reales en esta vida y van a serlo en la otra.

La mística tiende unas veces más a la ontología platónica y otras a la aristotélica. Hay formas de la mística que afirman más la nada y la dependencia (la oriental y la eslava) y otras que afirman más el ser y el amor (la occidental, sufí y española)²⁶.

La lógica de la unidad es la forma de articular los conceptos de tal manera que, a través de la diferencia de las palabras, quede bien establecida en todo momento la identidad de los entes diferentes. De los entes cuya relación es la de amor, que también se define como unidad de la identidad y de la diferencia²⁷. Es la lógica del ser tal como se percibe y se vivencia en la experiencia mística.

Desde el punto de vista del intelecto, el ser no tiene ninguna determinación, o bien hay equivalencia entre el ser y la nada, como señala Hegel. Por eso el logos de la experiencia mística, el modo en que los maestros espirituales conducen a otros hasta ella, expresa dicha experiencia como negación de sí, reducción a la nada, e identificación con Dios.

Así es como describen la unión mística, Lao Tse en el mundo oriental, Proclo en el mundo medio-oriental, e Ibn Arabi en el mundo occidental, como se ha visto anteriormente (OORA §§ 36, 38-39). Pero la legitimidad de lo finito, no queda suficientemente establecida en ninguna de esas descripciones de la experiencia amorosa, que son justamente descripciones narradas, sino solamente en la experiencia amorosa vivida, en la cual la subjetividad finita experimenta la legitimidad de su finitud del modo más pleno.

[26] Cfr. Choza, J., «La actitud religiosa de Juan Ramón Jiménez: Poesía y Revelación», en Arroyo, Luis Miguel, *Juan Ramón Jiménez: poesía y pensamiento* (pp. 155-172), Huelva: Universidad de Huelva, 2008.

[27] Es precisamente la definición que repite Hegel con más insistencia.

Hay que recurrir a expresiones teóricas artificiosas, e inventar términos muy técnicos, para asegurar esa legitimidad en el orden de la descripción, de la teoría. Pero, por otra parte, esos términos técnicos, que tienen sentido para quienes viven directa o indirectamente la experiencia de unión con Dios, resultan demasiado abstractos y carentes de referente y de sentido para quienes no la viven. O bien, no toda experiencia de unión con Dios puede ser reconocida por sus protagonistas mediante esos términos, que requieren una instrucción específica.

A partir de la Antigüedad las formas de vida son múltiples, como se ha dicho, y también las formas de vida religiosa (§§ 16.1-17), mientras que el lenguaje teológico es sobre todo uno, el de la ortodoxia (§§ 4-7), que es el que viene establecido por las formas institucionales de la religión.

Esta unidad de lenguaje, esta ortodoxia, es beneficiosa para la cohesión de la comunidad religiosa, pero, a partir de un determinado umbral de coherencia sistemática, no lo es para la flexibilidad y espontaneidad de la experiencia religiosa personal. Se produce entonces una diferencia entre oración oficial y oración personal, y se genera una serie de problemas de la religión en la época histórica, que se verán en otro momento.

3. FORMAS DE VIDA Y DE LENGUAJE RELIGIOSO. ORDEN EMPÍRICO-HISTÓRICO Y ORDEN TRASCENDENTAL

§ 64. *ONTOLOGÍA Y GNOSEOLOGÍA DE LAS ESFERAS DE LA VIDA RELIGIOSA*

Los límites del lenguaje son los límites del mundo, o dicho de otra manera, cada lenguaje tiene una ontología, se corresponde con una ontología, dice qué cosas son reales y cuáles no, o lo van a ser, cómo funcionan las unas y las otras, y las hace funcionar.

El lenguaje expresa el modo de ser y de suceder las cosas, aunque a veces, o con frecuencia, lo que se dice en un tipo de lenguaje no puede decirse en otro, y no todo se puede decir. Además, se puede hablar sin sentido, mentir, fantasear, y utilizar el lenguaje sin referencia a la realidad.

En el paleolítico y neolítico se usa un lenguaje escasamente oral y ampliamente gestual y mímico, con una ontología que pierde su vigencia posteriormente al perderla también el lenguaje. En el calcolítico y la primera mitad del periodo histórico se forja la diferencia entre lo que se llama «lenguaje figurado» y también «lenguaje poético», y lo que se llama lenguaje «natural» y también «ordinario», con una ontología nueva y diferente de la del periodo anterior (MORN §§ 6-7 y 36-39). A partir de la modernidad se usa otro tipo de lenguaje que se llama «lenguaje formalizado», entre los que se cuentan los diversos «lenguajes científicos» y «lenguajes matemáticos», y que tienen otro tipo de ontología.

La ontología prehistórica es parcialmente desconocida y se encuentran esbozos de ella en los trabajos de algunos antropólogos del siglo XX, desde Lévy-Bruhl a Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz.

La ontología calcolítica y de la primera parte del periodo histórico, la del «lenguaje natural» está más elaborada sistemáticamente. Consta de un ámbito de realidades trascendentes, fuera del espacio y del tiempo, de un ámbito de realidades empíricas, dadas en el orden del espacio y del tiempo, y de un ámbito de realidades intermedias en que los dos ámbitos se articulan.

El modelo ontológico más difundido de este periodo, en correspondencia con el lenguaje natural de la época histórica, es el elaborado por la escuela de Atenas, que se acaba de describir.

§ 65. ONTOLOGÍA DE LA CAÍDA EN LA RELIGIÓN PROFÉTICA.
ANSELMO DE CANTERBURY

ANTES se ha dicho en qué consiste la caída, y se ha propuesto una definición que puede considerarse esencial. La caída es la posición del yo como hegemónico y como dependiente exclusivamente de sí mismo, en tanto que conjunto de actos segundos. Coincide con la definición de Kierkegaard de libertad y de la vivencia de ella como angustia. Es la posición de Adán y Eva en el momento, el acto y el estado de pérdida de la inocencia. Es aquella situación existencial en la que lo más fácil y probable para cada humano singular es lo que Heidegger llama la caída en el «se», según su interpretación de la triple concupiscencia de la que habla Agustín en el X de las *Confesiones*²⁸.

Se ha dicho también en qué consiste el pecado, y se ha propuesto una definición que puede considerarse igualmente esencial. Es la actividad mediante la que el yo se pone a sí mismo como absoluto en tanto que acto segundo fundamentado en alguno de los sentidos de la nada. La actividad mediante la que el ser humano realiza el acto de máxima identificación con la divinidad de la mejor manera que lo pueda hacer.

Ese acto lo realizan todas y cada una de las criaturas porque todas y cada una procuran, a su modo, asemejarse a Dios y se asemejan a Dios. Por eso hay pecado en cada criatura y cada criatura puede ser, y es durante algún momento, o desde alguna de sus dimensiones, una realidad dañina y un ser malvado.

Pero la identificación e imitación de Dios varía desde las criaturas del mínimo al máximo grado de densidad ontológica. Es decir, el pecado de los virus y las bacterias, por ejemplo, su autonomización, puede ser convertirse en cancerígenas y generar tumores malignos. Pero el pecado de las criaturas espirituales de máximo rango, del Ángel supremo, es la afirmación de sí mismo

[28] Heidegger, M., *Lecciones de Mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997.

como nada con la máxima potencia posible, es decir, con el poder destructivo máximo²⁹.

Este episodio, descrito por Hildegarda de Bingen en clave de relato intersubjetivo, se expresa en clave ontológica, es decir, reflexiva objetiva, como una modalidad de la diferencia y la identidad en la ontología de Anselmo de Canterbury³⁰.

Lo que en clave ontológica reflexiva se expresa diciendo que la creación es libre y la caída también, en clave dialógica performativa se expresa como acto de la voluntad, como acción cuyo antecedente es la nada, como amor o como odio.

En clave objetiva lo que hay es la discontinuidad espontánea de la «emergencia» de los actos segundos a partir del acto primero. En clave dialógica lo que hay es la discontinuidad de la acción voluntaria, el comienzo de cada actividad desde la nada, que es lo que se llama libertad.

En la medida en que es un acto de la voluntad, y no del entendimiento, es libre, y voluntario, es un acto de amor o de odio, un acto segundo que empieza desde sí mismo.

Desde el punto de vista de Anselmo, la caída es un acto segundo que indica y que implica un tipo de diferencia, de discontinuidad, que puede ser o no ser tiempo en alguno de sus sentidos, y que en cualquier caso es ruptura de la identidad³¹. La teología de Anselmo es probablemente una de las más completas versiones en clave intelectual que sigue paso a paso los episodios de la versión narrativa de la creación, la caída y la redención tal como se relatan en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

[29] Una buena descripción de la caída en versión narrativa se encuentra en Hildegarda von Bingen, *El libro de las obras divinas*, Barcelona: Herder, 2009, pag. 35.

[30] Anselmo, *De casu diaboli*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1953; Garay, J. de, «La libertad en San Anselmo», en *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Sevilla: Thémata, 2007.

[31] Garay, J., *El nacimiento de la libertad*, Sevilla: Thémata, 2007.

§ 66. ONTOLOGÍA DE LA REDENCIÓN EN LA MÍSTICA. ORÍGENES, PLOTINO, JULIANA DE NORWICH Y NISHIDA

PROBABLEMENTE las primeras descripciones teórico-reflexivas de la mística sean las de las escuelas de Alejandría y de Siria. Las enseñanzas orales de Ammonio Saccas en Alejandría (ca. 175 - 242), y los textos escritos de Orígenes (185-254), Plotino (205-270) , por una parte, y las enseñanzas orales y escritas Numenio de Apamea en Siria, en la segunda mitad del siglo II, que interpreta a Platón según Pitágoras y según Filón de Alejandría. Estas parecen ser las fuentes básicas del neoplatonismo, siendo difícil señalar los influjos indirectos entre unos y otros.

En el *De principiis* de Orígenes³² y en la *Eneada* VI, 7, 34, de Plotino se describe el encuentro del *nous* eron humano con el Logos-Hijo en el punto de inicio de la creación de la totalidad de los seres creados.

Orígenes lo describe a partir de un texto de Pablo

«El es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, 16. porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, 17. él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. 18. El es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: El es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo». (Colosenses 1, 15-18)

Orígenes se remite también a otros textos

«En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. 2. Ella estaba en el principio con Dios. 3. Todo

[32] Orígenes, *Sobre los principios*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, Fuentes Patristicas 27, Ciudad Nueva, Madrid 2015.

se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. 4. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (Juan 1: 1-4)

Y el de 15:5 «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos». (Juan 15: 5)

Por su parte, Plotino, describe el encuentro así³³:

«El primer poder [del alma] será considerado como el propio de una contemplación inteligente, el segundo, como el de una inteligencia que ama (nous erón). Cuando se halla fuera de sí misma y embriagada de néctar, la inteligencia se convierte en poder de amar para llegar así, simplificada en su actividad, a un estado de suma felicidad.

[...]

La Inteligencia, con sólo ver el Uno posee ya los seres que éste engendra, toma conciencia de ellos y los advierte como engendrados en sí misma. Este acto de ver es lo que se identifica con el pensar, aunque la inteligencia puede ver también el Uno por su mismo poder de pensar» (Eneada VI, 35).

«El conocimiento o el contacto con el Bien son lo más grande que podemos alcanzar; dice (Platón) que se trata de conocimiento más alto [...]

Somos ya esencia, inteligencia y ser vivo total que no ve en modo alguno el bien externo. El Bien se encuentra próximo, extendiendo su luz sobre la región inteligible. Y es entonces cuando abandonamos todo conocimiento racional, llevados como niños hasta la morada de lo bello. [...]

En esa contemplación, que es un llenarse de luz, no hacemos que los ojos vean un objeto diferente; lo que ellos ven no es otra cosa que la luz misma» (Eneada VI, 36).

[...]

«Pero, ¿y qué decir del ser que no ha sido engendrado y que no tiene nada antes que él, sino que es siempre lo que es? ¿Qué razón

[33] Plotino, *Eneadas*, VI, Buenos Aires, Aguilar, 1967.

podría moverle a pensar? Con razón afirma Platón (República 509 b) que se encuentra por encima de la inteligencia. [...]

Pero, ¿quién aceptará que esa naturaleza no tenga el sentimiento y conocimiento de sí misma? ¿Cómo no iba a pensar: «yo soy»? No es realmente posible ¿Por qué no llegará a decir: «yo soy el Bien»? (Eneada VI, 36).

Estas descripciones y este léxico, se mantienen así desde Platón y Filón de Alejandría, pasando por Numenio de Apamea y Amonio Sacas, Orígenes y Plotino, pasando también por Proclo, Dionisio e Ibn Arabi, hasta Dietrich de Freiberg³⁴, Juliana de Norwich, Luis de León, Teresa de Ávila, y hasta Rilke, Edith Stein y Kitaro Nishida en el siglo XX.

Nishida transpone las descripciones de las visiones y fenómenos místicos del orden existencial personal, que es como la mística occidental los registra, al orden ontológico impersonal, que es como la mística oriental los vive.

Como sostiene Nishida, la única manera en que el ser se realiza y triunfa plenamente es haciéndose valer como ser en las formas más intensas y en las formas más ínfimas de la nada, a saber, en la rearmonización con las formas más ínfimas de nada y de diferencia y con las más altas.

El ser, por ser absoluto y absolutamente ser, se multiplica y difunde hasta los últimas y mínimas manifestaciones en que es posible ser. Así abarca todos los sentidos posibles de la nada, y ese es el modo en que quedan incluidos en el ser todos los sentidos posibles de la nada.

Pero además, al difundir su ser, lo difunde para que cada una de las más leves y distantes 'motas' alcance la máxima plenitud de ser que le sea accesible, de todas las maneras en que le sea

[34] El dominico Dietrich de Freiberg (1250-1310), es tal vez el primer medieval que sistematiza el léxico místico desde la antigüedad hasta el siglo XIII, cfr. <https://plato.stanford.edu/entries/dietrich-freiberg/>. Agradezco a Jesús de Garay la información sobre la obra de este autor.

posible, y cuando lo ha hecho, el ser se afirma más a sí mismo como absoluto y afirma con más fuerza cada una de las más leves y distantes 'motas' de ser.

Uno de los modos de pretender la propia plenitud de ser por parte de los entes creados es el pecado, y uno de los modos de reafirmar y llevar a los entes creados a su propia y máxima plenitud es la redención. Eso es lo que se percibe en la experiencia mística, la lógica de la unidad y de la identidad del ser. La ontología de la mística permite la descripción de ese proceso.

La plenitud de la redención, que resulta posible por el pecado, se expresa en diversos himnos litúrgicos cristianos. Es especialmente paradójico el que proclama la caída como «Oh! *felix culpa*» (Oh! Bienaventurado pecado). La comprensión y glorificación del pecado como *felix culpa* exige un difícil equilibrio y un difícil punto de vista, que solo se alcanza en las experiencias místicas. Una de las expresiones más claras y equilibradas de esa comprensión es la de Juliana de Norwich (1342-1416), en su libro *Revelations of Divine Love*³⁵.

Como se ha dicho, el pecado es un acto que se frustra siempre, y que lesiona el acto primero, que tiene que ser recompuesto desde su fundamento porque el acto primero no puede restaurarse (redimirse) a sí mismo. Tiene que ser restaurado desde el fundamento, el acto de ser en que consiste tiene que ser afirmado después de su autoafirmación como nada, después de haber perdido su inocencia, después de haberse identificado lo más que podía con el creador.

Eso solamente puede hacerlo el creador porque solamente él otorga el ser. Ese otorgamiento del ser es una donación del ser más plena porque la criatura es más plena después de ser sí mismo por sí mismo, y porque es capaz de recibir de un modo nuevo y más intenso lo que le viene donado desde el fundamento, lo que le viene al ser per-donado. Como insiste Juliana de Norwich, solamente el pecado permite un conocimiento verdadero y en

[35] Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, London: Penguin Classics, 1998.

profundidad, un conocimiento humilde, una autoconciencia verdadera, del propio ser y de a propia nada.

Per-donar es un acto de donar más intenso que el acto de donar el ser en la creación la primera vez, porque en este segundo momento hay más autoconciencia del propio ser y del propio poder tras la experiencia del pecado, es decir, más humildad, en lenguaje psicológico-moral, más amplitud y receptividad del acto de ser en el nuevo acto de voluntad creadora y en el nuevo acto segundo de voluntad de la criatura receptora.

El amor y la unión con lo divino pueden darse en simultaneidad con el mal porque el mal pertenece al orden de lo creado, al desorden de lo creado, al orden del acto segundo, pero no al de la relación directa de Dios con la criatura, que es el orden del acto primero.

Por eso Dios puede amar a Satán como dice Nishida y tener piedad de los demonios y amarlos, como ocurre en el pasaje del evangelio de los endemoniados de Gerasa (Mateo 8, 28-34; Marcos 5, 1-20; Lucas 8, 26-39).

«10 Y le suplicaba con insistencia que no los echara fuera de la región. 11 Había allí una gran piara de puercos que pacían al pie del monte; 12 y le suplicaron: 'Envíanos a los puercos para que entremos en ellos.' 13 Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos salieron y entraron en los puercos, y la piara –unos dos mil– se arrojó al mar de lo alto del precipicio y se fueron ahogando en el mar».

Jesús tuvo piedad de los demonios y les permitió ir a la piara de puercos. El orden de la piedad, de la religión, choca con el orden de la moral, con el orden de la justicia. En el orden del sí mismo, de la unión con Dios en ese nivel, no importa el derecho ni la justicia ni, en general, el orden de la creación primera. Y por eso si uno se sitúa en ese nivel puede perdonar a los enemigos y amarlos, poner la otra mejilla, sentir Auschwitz como una cruz que sea a la vez hogar como Edith Stein y Ethy Hillesum

lo sentían, ir alegres al martirio, y cualquier fenómeno de «este mundo» del obrar y de lo creado.

Obviamente, desde el escenario de las versiones narrativa y teo-lógicas, lo que puede acontecer y se puede hacer en el escenario de la relación íntima de Dios con la criatura, en la intimidad del sí mismo de la criatura, la redención en cualquiera de sus manifestaciones, puede aparecer como «necedad» y «locura»³⁶.

Todas las versiones narrativas de la creación y la redención son ininteligibles porque resolver las diferencias en identidades es ininteligible, y una de sus modalidades consiste en resolver las formas de la distensión y del tiempo en no-tiempo. Las diferencias más simples son los pecados menos graves de los vivientes y las más intensas son las de los pecados más graves de las criaturas espirituales más excelsas. Estas últimas no es que sean ininteligibles, es que, desde el punto de vista de la lógica abstracta y desde el punto de vista existencial (de la ontología existencial) son imposibles.

Para no entrar en conflicto con esos puntos de vista y no descalificar las versiones narrativas y teológicas de la creación, la caída y la redención, el «conocimiento» místico, o mejor, la visión mística, que sí las comprenden, guardan silencio o bien declaran que «ni oído oyó, ni ojo vio, ni pasó por mente alguna...».

La mística no entra en conflicto con esos puntos de vista y no los descalifica, no sólo por respeto o por evitar lo que sería el mayor de todos los desastres (pues la vida ordinaria de los humanos se desarrolla en esos escenarios y se regula por las lógicas viables en ellos), sino, sobre todo porque es imposible explicarlos desde el punto de vista de la inteligencia discursiva, y cualquiera que sea la lógica que se utilice.

Mostrar a la vez la totalidad simultánea y la totalidad distendida es imposible en los escenarios en los que pueden actuar mentes como la humana. La mente humana no tiene una noción

[36] «Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, locura para los judíos, y necedad para los gentiles», I Corintios, 1:23.

de lo que pueda significar realmente totalidad. La noción de totalidad para la mente humana es de índole gnoseológica y viene dada por sus capacidades, no una noción de índole ontológica que venga dada por las capacidades del ser para realizar escenarios. Como Nishida observa, ¿qué sabe la mente humana de «totalidad» desde ese punto de vista?!

En el orden de las criaturas espirituales, la mayor separación y sufrimiento, o sea el mayor pecado, es el de las criaturas en las que se da una conciencia-voluntad más reflexiva de esa separación. La mayor separación se da entre las inteligencias o la inteligencia más excelsa, es decir, no en la primera hipóstasis de los neoplatónicos porque en ella no hay separación ni diferencia, sino identidad, sino en la primera hipóstasis en la que hay diferencia y que es la inteligencia más alta.

El primer pecado, la máxima identificación de la criatura con el creador, es la autoafirmación de la máxima criatura desde su yo y sus actos segundos como diferenciados de su acto primero y marginándolo.

Si esto se traduce a biografía narrativa de un ser orgánico, resulta la muerte como auto-afirmación de lo diferenciado, que es el destino del sarmiento separado de la vid. Eso es la vanidad y/o la soberbia. La muerte es una de las formas de expresarse el retorno a la nada y de llegar hasta ella, y la forma suprema de la creación es el triunfo sobre la muerte, la redención, que consiste en recuperar lo que pretendía ser diferente de la identidad. En la versión narrativa de los vivientes orgánicos, es resucitar de entre los muertos a los que han pecado, o sea, a los que se han sumergido en la nada.

§ 67.1. PRIMERA ESFERA. RELIGIÓN DEL CULTO Y EXISTENCIA ESTÉTICA

EN la descripción de las cuatro esferas de la religión y de la existencia humana, se pasa revista a todas ellas, tal como quedan

expuestas en el volumen primero de esta Filosofía de la religión (CORP §§ 8.1-8.5), y en los tres siguientes.

Inicialmente el yo se encuentra indiferenciado del sí mismo, y se ubica en la sensibilidad y la actividad corporal. Esta configuración psíquica y antropológica corresponde al hombre paleolítico, a los cazadores-recolectores, a los humanos que no han generado todavía un lenguaje ordinario, y quizá a los niños en la primera infancia, hasta los 7 años.

En ese caso, la religión, la afirmación de la vida, se lleva a cabo en el orden operativo conductual como conjunto de ritos, se relata y se ejecuta mediante danzas y gestos, y se vive no como una forma de vida, sino como vida completa y total, como supervivencia que se alcanza observando las prescripciones y los tabúes. La religión se entiende, se expone y se interpreta, según el primer sentido de la escritura de Orígenes (OORA § 34.1).

El ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, es vivido religiosamente mediante símbolos naturales (CORP §§ 11-13 y 22, MORN §§ 6-7), y la experiencia de unión con lo sagrado la vive el chamán o la chamana como participación en la vida del vegetal, del animal, del planeta o de los astros, como la madre participa en la vida del hijo que está en sus entrañas.

En esta primera esfera la religión, que se puede describir mediante el siguiente pasaje del Nuevo Testamento, se vive como práctica ritual.

«34. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. 35. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; 36. estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme’» (Mateo, 25)

Dar de comer y de beber, acoger al forastero y visitar al enfermo, es algo que en el estadio de la existencia sensible, estética, el propio del paleolítico y de los cazadores recolectores, de una

era anterior al lenguaje ordinario, se hace mediante los ritos de caza y el sacrificio del animal cazado, y mediante las formas ceremoniales de los ritos de paso, que de suyo son eficaces.

Su sentido ontológico es el mismo que en las esferas y estadios posteriores, pero su sentido psicológico y gnoseológico es diferente.

El hombre paleolítico solo tiene esta posibilidad de vivir la religión, pero el de épocas posteriores, según qué casos, puede vivir esta forma primera del rito, y la que es propia de su época, junto con las de las épocas precedentes.

Así, los ritos sacrificiales de religiones posteriores, celebran los sacrificios en clave de religión de culto y de existencia estética. Dan de comer y de beber en sentido literal, y acogen a los comensales en sentido literal, por extenso y profundo que sea el sentido moral, y el sentido simbólico y místico que tenga. Ese es el caso de la cena que celebra Jesús, y de la eucaristía que se celebra en las diferentes liturgias, cristianas y no cristianas.

§ 67.2. SEGUNDA ESFERA. RELIGIÓN DE LA LEY Y EXISTENCIA ÉTICA

El yo empieza a diferenciarse del sí mismo, y se ubica en la imaginación creadora y la voluntad imperativa y dominadora. Esta configuración psíquica y antropológica corresponde al hombre neolítico, a los primeros agricultores y ganaderos, a los humanos que están generando un lenguaje ordinario, y quizá a los jóvenes desde el comienzo de la adolescencia hasta la mayoría de edad.

En ese caso, la religión, la afirmación de la vida, se lleva a cabo en el orden imperativo moral como conjunto de normas y deberes, se declara y se ejecuta mediante normas o leyes orales, y se vive como una forma de vida propia del ámbito social público, en un sentido, y como otra forma de vida propia del ámbito familiar privado. Se mantienen y se van debilitando las

prescripciones y los tabúes de la etapa anterior, y se van transformando los imperativos orales. La religión se entiende, se expone y se interpreta, según el segundo sentido de la escritura de Orígenes.

El ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, se continúa viviendo religiosamente, pero empieza a ser vivido mediante símbolos artificiales y convencionales, como es, justamente, la palabra y la norma (MORN §§ 6-7 y 36-39).

La experiencia de unión con lo sagrado la viven el chamán y la chamana, los sacerdotes de diferentes jerarquías y los aedos, adivinos y pitonisas, como participación en la vida, en la voluntad y en los propósitos futuros del vegetal, del animal, del planeta o de los astros, como la madre participa en la vida futura del hijo que está en sus entrañas.

En esta segunda esfera el mencionado pasaje del Nuevo Testamento, en que consiste la religión, se vive como cumplimiento del precepto en el medio social, más bien que en el familiar.

«34. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. 35. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; 36. estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme’» (Mateo, 25)

Dar de comer y de beber, acoger al forastero y visitar al enfermo, es algo que puede continuar haciéndose como en el estadio de la existencia estética. Pero el hombre neolítico, además, tiene la posibilidad de dar de comer y de beber al otro, y de acogerlo, también cumpliendo la ley, dando limosna al huérfano y socorriendo a la viuda, acogiendo al extranjero y dándole sepultura, según las formas de la moralidad, según las formas de la ley.

Así también, en etapas posteriores, la religión se sigue celebrando según los sacrificios cultos y de existencia estética, y

según los preceptos morales de la religión de la ley y la existencia ética.

Así es como lo hacen Moisés y Confucio cuando enseñan las normas y las cumplen. Y así es también como lo hacen Pedro y Jesús cuando pagan el tributo al templo y al César, cuando alaban a la viuda que echa en el templo una limosna de unas monedas de pequeño valor.

La forma ritual paleolítica y la forma moral neolítica, no se extinguen ni desaparecen en las formas posteriores de la religión. A esas primeras formas corresponden también los episodios de la vida de Pablo del tipo de los referidos en la epístola a Filemón, y los episodios de todos los humanos que viven las dimensiones de la religión ateniéndose a la realidad empírica histórica.

En las formas primeras, el sentido ontológico de la religión es el mismo que en las formas posteriores, pero su sentido psicológico y gnoseológico es diferente.

En la esfera segunda, neolítica, el yo se pone en la imaginación intelectual y en la voluntad responsable, y habla según el segundo sentido de la escritura de Orígenes, es decir, según el sentido moral, como una indicación, un cauce o un imperativo para las actividades vitales.

Este es el modo que corresponde a lo que se ha llamado la «forma de vida normal» (OORA § 16.2), y es la que Jesús y Pedro, como Pablo y los demás cristianos, adoptan la mayor parte del tiempo de su vida, como la mayoría de los seres humanos normales.

§ 67.3. *TERCERA ESFERA. RELIGIÓN DE LA FE Y EXISTENCIA ÉTICA-RELIGIOSA INTELECTUAL*

A partir del calcolítico en la historia de la especie humana, y a partir de la mayoría de edad en los ordenamientos civiles, el yo se encuentra plenamente diferenciado del sí mismo, y se ubica en el espíritu intelectual y representativo, donde describe y

comprende la realidad según el tiempo. En ese caso, la religión se lleva a cabo en el orden cognoscitivo-narrativo y científico-teológico, verbal e intelectual, se declara como dogma y se vive como fe y como creencia.

La religión se entiende, se expone y se interpreta, según el sentido que Orígenes denomina moral o para el alma, desde una perspectiva, y según el que denomina sentido espiritual o para el espíritu, y místico alegórico, desde otra (OORA § 34.1).

En este nivel se cumple igualmente el pasaje del Nuevo Testamento que se está tomando como explicación y comprensión de las 4 formas de religión.

«34. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. 35. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; 36. estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme’» (Mateo, 25)

Dar de comer y de beber, es algo que en el estadio de la existencia estética se hace mediante ritos, y esos ritos son eficaces. En el estadio de la existencia ética, se hace sintiendo y cumpliendo imperativos morales. Y en el tercer estadio, o de la existencia religiosa intelectual, y de su representación temporal según el intelecto discursivo, la hace como promesa, como proclamación del sentido, el valor y el fin de la existencia.

A esta tercera forma corresponde la religión profética, donde el dar de comer y acoger al otro se plantea y se realiza en forma de proyecto mesiánico (ROREM §§ 18-20 y 41.1-41.4), en contraposición a la mística de la cuarta forma, en que la meta ya se ha alcanzado.

En este tercer estadio, que coincide con la época histórica de la cultura occidental, el yo se ha diferenciado completamente del sí mismo, y ha asumido la completa responsabilidad en el mundo histórico y social. Entonces tiene lugar el descubrimiento de la

eternidad, la conciencia del carácter eterno de la muerte, y de la existencia de un tipo de vida eterna, feliz o desgraciada, en correlación con el tipo de conducta predominante en la biografía empírica, como se ha mostrado en el volumen III.

El tercer estadio, es, por eso, la época del miedo y del pavor ante la muerte, y del distanciamiento máximo entre la vida humana, empírica, y la vida divina, eterna. En los estadios 1 y 2, y en estadio 4, la distancia entre lo humano y lo divino es mínima, o inexistente, y los dioses y los hombres conviven en un mismo mundo, como dice Rousseau glosando a Séneca³⁷.

El centro de gravedad de la vida y la existencia humanas y, por tanto, el centro de gravedad de la religión, se desplaza a los procesos temporales, a las acciones humanas, es decir, en el orden ontológico, al plano de los actos segundos.

Este planteamiento tiene rasgos muy acusados en occidente, en la época histórica, en lo que los ilustrados, especialmente Rousseau, llaman tránsito del estado del estado de naturaleza y de inocencia, al estado civil y de responsabilidad, de veracidad y de simulación.

En el tercer estadio un determinado sentido del tiempo se consolida como el horizonte de comprensión del ser, donde se despliega el pensamiento representativo, como dice Heidegger. Es la época de la imagen del mundo, de la imagen científica, técnica y lógica de la realidad³⁸, que aquí se está denominando época histórica, y que coincide con la historia de la cultura occidental y de la cristiandad.

La ubicación ontológica, antropológica y psicológica del yo en el tercer estadio, la de la secuencia temporal y la responsabilidad, la de los actos segundos, es la que ocupan con más frecuencia el yo de Jesús o de Pablo, y el de casi todos los maestros espirituales

[37] Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985.

[38] Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

de las religiones proféticas, o sea de los maestros espirituales de la cristiandad.

La ubicación del yo de los maestros espirituales de las religiones místicas, es frecuentemente la de la eternidad y la del acto primero. Ese es el caso del yo de Sócrates, Lao Tse, Proclo, Dionisio, Ibn Arabi y Teresa de Ávila. En el caso de Sócrates no parece haber miedo de ningún tipo en relación con la otra vida, ni tampoco con las circunstancias del tránsito, cosa que sí parece darse en Jesús.

En la vida y en la doctrina de Jesús hay momentos y dimensiones de la religión mística, como en las de Sócrates los hay de religión profética. En Sócrates parecen predominar los momentos de la religión en su forma mística, mientras que en Jesús parecen predominar los momentos de la religión en su forma profética.

No sería sorprendente. La personalidad de Sócrates, su síntesis pasiva, corresponde a la de un sabio griego, que cuenta entre sus antepasados a Orfeo y Pitágoras, y entre sus seguidores a Platón. La personalidad de Jesús, su síntesis pasiva, corresponde a la de un profeta hebreo, que cuenta entre sus antepasados a David y a Moisés, y entre sus seguidores a Pablo.

No todas las personas «religiosas» tienen que instalarse permanentemente en una «forma de vida» religiosa. La «forma de vida normal» de las personas que tiene una religión, o incluso de los que no la tienen, consiste en una referencia a lo numinoso, una oscura presencia de ello o una oscura esperanza en ello, según las culturas, las épocas y el carácter individual.

En la época histórica, y en las sociedades urbanas de la era digital, hay personas que viven la religión en su forma moral e intelectual, y afrontan la muerte, es decir, el momento de máxima constatación de la propia contingencia, desde la perspectiva del juicio final, de la salvación y la condenación eternas.

Para el que vive la religión en la forma mística, la muerte es afrontada frecuentemente desde la perspectiva de la plegaria, de la unión con el padre desde la íntima profundidad del sí mismo. Desde ese punto de vista, la muerte no alude al juicio, ni lleva

consigo una recapitulación del comportamiento. La muerte aparece, sencillamente, como el paso de la vida a la Vida, de «la más absoluta de las miserias» en la frase de Groucho Marx, al gozo de la felicidad.

Eso es lo que frecuentemente declaran los místicos cuando hablan de los deseos de pasar a la otra vida, o de ansias del encuentro con Dios. Eso es lo que simboliza el ciprés para los griegos antiguos, la alegría, y por eso los cristianos lo pusieron en los cementerios.

Este tipo de plenitud mística no quiere decir que la religión, vivida desde el punto de vista de la moral o de la fe, no esté vivida de un modo plenamente humano, auténtico o digno. Todas esas formas de la virtud son humanas y dignas, solo que no son las formas de la plenitud, sino formas del tiempo, de la transitoriedad, lo cual es, por lo demás, algo genuina, plena y auténticamente humano.

Es el modo más propiamente hebreo y romano, o sea, occidental de vivir la religión, el modo en que la viven Jesús y Pablo con más frecuencia. Al menos así es como aparece en las versiones occidentales del cristianismo.

§ 67.4. CUARTA ESFERA. RELIGIÓN DE LA PLEGARIA Y EXISTENCIA RELIGIOSA ESPIRITUAL

EN su cuarta forma, la del culto interior y la plegaria en la intimidad subjetiva, el yo se pone en el espíritu amoroso, en el *nous erón* de Plotino, y habla según el cuarto sentido de la escritura de Orígenes. Esa posición del yo y su comprensión de la vida humana y divina en el nivel del acto primero, es lo que describen Pablo, Plotino, Juliana de Norwich, Teresa de Ávila, el peregrino ruso³⁹, y otros autores del siglo XX como Rilke o Kitaro Nishida.

[39] El autor anónimo de *Relatos de un peregrino ruso*, libro escrito entre 1853 y 1861. Según el prefacio de la edición de 1884, el padre Paisius, abad del monasterio de

El dar de comer y de beber, y el acoger al otro, en que consiste la religión, tiene en su forma última y definitiva, el sentido inmediato e intemporal, eterno, que aparece en el evangelio de Juan:

«El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida». (Juan 6: 54-55)

«Para que todos sean uno. Como Tú, oh Padre, estás en Mí y Yo en Ti, que también ellos estén en Nosotros, para que el mundo crea que Tú Me enviaste». (Juan 17: 21)

El acto religioso por excelencia es comer, y la comida, el banquete de bodas, dar de comer y beber, es la representación en el orden ritual e histórico-narrativo, de la realidad no temporal y de la vida eterna en que consiste la religión ontológicamente, el no volver a tener hambre y no volver a tener sed.

Comer y beber es quizá la metáfora más clara de la afirmación y donación de la vida y del ser, en el orden de la distensión temporal. Ya sea el orden de la sucesión ritual comportamental, ya sea en el orden de la promesa y el mandato normativo para ejecutarlo en diversos momentos futuros, ya sea en el orden de una existencia temporal con sentido, cuyo cumplimiento se cree y se espera en clave narrativa profética.

Pero la metáfora tiene como principio y sentido propio la unión intersubjetiva del creador y la criatura en términos de acto primero, al margen por completo de la temporalidad.

Aunque en la vida de Jesús y Pablo aparezcan relatados más momentos de la religión en su forma profética que en su forma

San Miguel Arcángel de los cheremises en Kazán, habría copiado su texto de un monje ruso del monte Athos, cuyo nombre se ignora. Se pueden encontrar referencias al libro en las obras *Los hermanos Karamázov* (1880) de Fiódor Dostoyevski y en *Franny y Zooey* (1961) de J. D. Salinger. https://es.wikipedia.org/wiki/El_peregrino_ruso.

mística, también aparecen numerosos momentos de unión mística en ambos.

En el caso de Jesús, no son pocos los momentos en que el Nuevo Testamento refiere la intimidad gozosa con el padre.

«En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo, y dijo: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. 22. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.’» (Lucas 10:21-22)

En el caso de Pablo, en el texto antes citado se relata una experiencia mística

«8 El amor no pasará jamás. Las profecías acabarán, el don de lenguas terminará, la ciencia desaparecerá[...].13 En una palabra, ahora existen tres cosas: la fe, la esperanza y el amor, pero la más grande todas es el amor» (I Corintios 13,7-13).

No es que el amor no sea también genuina, plena y auténticamente humano, que lo es, pero no puede realizar plenamente su afán de unión total en la vida temporal. Por otra parte, la profecía, las lenguas, el derecho, etc., no son plenamente divinos mientras Dios no sea a su vez plenamente humano.

Los monjes orientales, los padres del desierto y los poetas del siglo XIX como Baudelaire, Kierkegaard y Dostoievski, en los momentos de mayor valoración de la historia y del orden social, de la justicia y del derecho, acentúan el valor de la unión con Dios en la intimidad del sí mismo, en medio de las formas más extremas de desorden y de mal, o incluso en las formas más extremas de orden y bien social (burgués).

Probablemente la realidad cósmica, la realidad humana y social y la realidad divina requieren, aspiran a y son en realidad,

una articulación congruente de lo creado temporal y lo increado eterno. Probablemente eso es lo que se capta en la unión mística. Probablemente en cada vivencia religiosa genuina, cualquiera que sea la modalidad religiosa que se viva, hay un destello de eso.

No sabemos cuáles podrán ser las formas de la vivencia y de la vida religiosa en el futuro. Tal vez, junto a las que ya se ha vivido históricamente, aparezcan formas no vividas todavía. Por ejemplo, la vivencia de la unidad de todos los seres humanos entre sí y de todos ellos con Dios, como la que se atisba en los grandes acontecimientos globales, como la llegada del hombre a la luna, algunas catástrofes que afectan a todos, algunos eventos lúdicos deportivos, o cosas así. En esos casos parece darse una vivencia a la vez personal e institucional, que constituye un éxtasis de toda la humanidad hacia dentro de sí y, para los individuos religiosos, hacia dentro de Dios.

Quizá en esos acontecimientos se puede presentir la realización del reino de los fines, soñado por los ilustrados, que seguramente no puede alcanzarse en el orden de la representación y de la conciencia, pero tal vez sí en el de la intimidad del sí mismo. Podría tratarse de una unión universal en el orden del sí mismo personal y de los sí mismos colectivos e institucionales. Es posible que personalidades como Juan Pablo II y el papa Francisco, o como los poetas Charles Péguy y César Vallejo, hayan presentado eso.

Es posible quizá que se realice la armonía plena entre el amor y la ley en general, entre el sí mismo y el yo en el plano individual, entre el planeta o el cosmos y la historia de la sociedad humana, o entre el alma del mundo y el tiempo⁴⁰. Es posible que la culminación de todo sea la forma del ajuste adecuado entre esos

[40] Hay mucho proyecto político, mucho pensamiento teórico y muchas propuestas religiosas en ese sentido. Desde las utopías del siglo XIX hasta textos mas recientes como la obra de Teilhard de Chardin o la Encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco.

dos niveles, que en occidente se llama redención y en oriente armonización entre el hombre y el cosmos con Dios.

4. IGLESIAS HISTÓRICAS, QUIEBRAS INSTITUCIONALES Y LIBERACIÓN DE LA CREATIVIDAD RELIGIOSA

§ 68. *SENTIDO EMPÍRICO Y SENTIDO TRASCENDENTAL DEL LOGOS. JESÚS, PABLO Y LA CRISTIANDAD*

LAS representaciones de Dios, tal como se describe en la experiencia mística, son representaciones que, a diferencia de lo que ocurre con las representaciones de Dios en las formas proféticas de la religión, no tienen carácter empírico, sino trascendental. Probablemente de eso son conscientes todos los neoplatónicos. En ese caso, reaparece ahora la cuestión planteada en el capítulo anterior, ¿puede el ser trascendental quedar reducido a una sola manifestación empírico-histórica?, ¿puede el logos trascendental quedar encerrado o atrapado en una sola expresión lingüística o cultural, en una organización institucional?

Pablo claramente dice que la oferta de salvación de un hombre singular, empírico, Jesús, tiene sentido y valor trascendental, y esa afirmación provoca el cisma en el Concilio de Jerusalén entre los proto-ortodoxos y los cristianos ebionitas.

Por otra parte, Pablo y la ortodoxia cristiana institucionalizada, toman numerosas medidas concretas, del orden de la razón práctica política y administrativa, para proteger las comunidades cristianas empíricas. Medidas que van desde la excomunión para los de conducta escandalosa hasta las prohibiciones de los matrimonios mixtos.

Jesús no toma ninguna medida para proteger las comunidades cristianas empíricas. Quizá la única medida de orden práctico institucional de Jesús es entregarse a la muerte, morir, como Sócrates, pero eso no es una actividad de la razón práctica

institucional, sino más bien la constitución de todas las iglesias institucionales, a la vez en el orden profético y en el orden místico. Entregarse a la muerte como lo hacen Sócrates y Jesús es enlazar, en una unidad, el orden profético histórico y el orden místico escatológico definitivo.

Desde esta consideración de la muerte de Sócrates y de Jesús, las iglesias institucionales históricas aparecen como referidas a una articulación ecuménica futura, aunque no necesariamente escatológica, en sus respectivas autoconciencias subjetuales.

La tarea histórica que se abre por delante es, de un lado, la comprensión del carácter trascendental del cristianismo, por parte de la iglesia institucional de la cristiandad, y, de otro lado, la comprensión de ese sentido y ese valor, por los maestros y teólogos de la cristiandad. En concreto, y según el proceso histórico, la cuestión es cómo la conciencia mística de los sujetos particulares que son los maestros, y que es trascendental desde su inicio, se traspasa a la conciencia institucional y profética de las autoridades que están al frente de la subjetualidad eclesial.

Ese proceso es un choque entre la conciencia teórica de las iglesias de la cristiandad, cuya forma y cuyo contenido es universal y trascendental, con la conciencia práctica y la acción política de esas mismas iglesias, en cuanto que son iglesias nacionales. Se trata de un choque entre el poder salvífico trascendental y el poder político empírico e histórico, un poder político que hace posible la orto-doxia teológica, y a la vez la orto-praxis que organiza y preserva la comunidad empírica, y difunde universalmente la salvación, en clave imperialista y colonialista.

§ 69. *ORTODOXIAS Y CISMAS. CIRCULARIDAD SEMÁNTICA DE LOS NOMBRES DIVINOS*

Los maestros de la cristiandad viven el cristianismo en la forma de culto interior, y los gobernantes institucionales lo viven en la forma de imperativo moral y de ortodoxia epistémica. Son dos

formas de la religión que pueden ser vividas por una misma persona, y de hecho así ocurre, en los casos de Pablo, Agustín, Anselmo y otros, que son maestros y gobernantes.

Desde el punto de vista del culto interior el Dios Cristo es el amor que se entrega en donación total. Desde el punto de vista del imperativo moral y la ortodoxia epistémica, de la organización social e institucional, el Dios Cristo es el poder justiciero, que premia y castiga, y en cuyo nombre las autoridades civiles y religiosas oprimen y sojuzgan.

La cristiandad institucional encuentra serias dificultades para integrar, en el orden establecido a partir de Teodosio y a partir de Carlomagno, los dinamismos de la creciente autonomía de las conciencias individuales, los de las clases burguesas y proletarias europeas, y los de las culturas nacionales europeas y extraeuropeas, que aspiran a establecer un nuevo orden social en las diversas naciones y en el conjunto del mundo.

El Dios Cristo aparece representado por dos series de funciones, la de la oferta universal de salvación, dirigida a todo el mundo, y la de la pretensión institucional de control y dominio. Estas dos funciones pueden oponerse y pueden superponerse e integrarse. Dicha oposición y convergencia, vienen posibilitadas, entre otras cosas, en virtud de la circularidad semántica entre los atributos y nombres de Dios, entre sus significantes y significados. A saber, si Dios es amor, entonces el amor es Dios; si Dios es el poder, entonces el poder es Dios; si el cristianismo es la verdad, entonces la verdad es el cristianismo, etc., etc.

La interpretación del orden legítimo se hace siempre apelando al amor. Unas veces desde el punto de vista del poder que gestiona el orden establecido, y otras desde el punto de vista de las aspiraciones a fundamentar el orden que se quiere establecer, como muestra Weber en su clasificación del liderazgo en tradicional, burocrático y carismático⁴¹.

[41] Weber, M., *Economía y sociedad*, Madrid: F.C.E., 2002.

El orden tradicional y el burocrático está gestionado por una razón práctica instalada en el plano empírico, que por otra parte está vinculada a una razón teórica ubicada en el plano trascendental. Frente a él, el orden nuevo que se quiere instaurar, cuenta con unos gobernantes que ubican su razón práctica en el punto de vista trascendental, y que además proponen la disolución determinados mecanismos institucionales empíricos. Con ello se deslegitima el orden establecido y parte de la ortodoxia vigente. Esa es la estructura de los cismas de oriente y de occidente.

El conflicto entre ortodoxia y heterodoxia, tenga o no efectos cismáticos, tiende a generar una amplia vía media para la existencia y el pensamiento religiosos, como señalaba Newman (OORA Newman). En ese orden de los conflictos amplificadores, se sitúan tanto los trabajos críticos como los apoloéticos.

Se sitúan, por una parte, trabajos críticos de la ortodoxia, que van desde los realizados por Voltaire, hasta los realizados por David Strauss, Renan, y Frazer, para demostrar que el cristianismo deriva del mazdeísmo, que es un producto de los géneros literarios, que surge de la subjetualidad del conjunto de creyentes, o que es igual a todas las demás religiones.

Por otra parte, se sitúan los trabajos favorables a la ortodoxia, como los de John A.T. Robinson⁴², Pierre Perrier⁴³, Giovanni M. Vian⁴⁴ y de otros autores, que no pocas veces son mirados como sospechosos.

En el proceso de divergencia y oposición entre estas corrientes de crítica y apoyo a la ortodoxia, ocurre que aportaciones

[42] Robinson, John A.T., *Redating the New Testament*, Wipf & Stock, 1976. La obra más conocida de Robinson es *Honest to God*, de 1963, donde recoge y glosa buena parte de las posiciones teológicas de Paul Tillich.

[43] Perrier, Pierre, *Évangile de l'oral à l'écrit. Les Colliers évangéliques*, Paris: Éditions du Jubilé, 2003. Con esta obra se inicia la escuela de la Antropología religiosa de la transmisión oral, y expone las técnicas y usos de la predicación religiosa oral en Oriente Medio en los primeros siglos, por parte de los discípulos de Jesús, y de otros maestros de religión.

[44] Vian, Giovanni María, *Filología e historia de los textos cristianos*, Madrid: Cristiandad, 205.

consideradas en un determinado periodo como heterodoxas pueden ser vistas en otro como ortodoxas, y viceversa, en virtud de la circularidad semántica de los significantes y significados culturales. Ya se ha apuntado esto al hablar del exclusivismo e inclusivismo en las corrientes de la teología de la religión contemporáneas (OORA §§ 40.2 y 41.2)

Desde una ortodoxia ubicada en la forma profética de la religión, el inclusivismo se puede llamar, protestantismo, reformismo, modernismo, protestantismo liberal, y de otros modos. Desde una ortodoxia ubicada en la forma de la religión mística, se puede llamar ecumenismo, unidad religiosa universal, y de otros modos.

Desde una ortodoxia ubicada en la forma mística de la religión, el exclusivismo se puede llamar, tradicionalismo, literalismo, fanatismo, y de otros modos. Desde una ortodoxia ubicada en la forma profética de la religión, el exclusivismo se puede llamar, sintonía con la autoridad, fidelidad al mensaje, y de otros modos.

El juego de la relación de una y otra ortodoxia con las corrientes religiosas convergentes y divergentes con ellas, y el modo de designarlas y valorarlas, se puede representar en la siguiente tabla:

	Ortodoxia profética/ Exclusivismo Tolerancia de diferencias < n	Ortodoxia mística/ Inclusivismo Tolerancia de diferencias > n
Corrientes proféticas Exclusivismo	Corrientes ortodoxas: sintonía con la cabeza fidelidad al mensaje	Corrientes heréticas: tradicionalismo, literalismo, fanatismo
Corrientes místicas Inclusivismo	Corrientes heréticas; humanismo, reformismo pro- testante, modernismo, protes- tantismo liberal	Corrientes ortodoxas: ecumenismo, unidad religiosa universal

A lo largo de la época histórica, las instituciones religiosas empíricas van perdiendo peso en las sociedades humanas a medida que éstas crecen en complejidad. Las instituciones religiosas tradicionales y burocráticas de la cristiandad, que son las que están altamente institucionalizadas, van perdiendo peso también en las conciencias individuales y en la subjetualidad eclesial misma.

Paralelamente la conciencia religiosa personal y la comunidad religiosa espiritual, va ganando ese protagonismo que antes tenía la religión oficial. Este proceso es más perceptible en la cristiandad, donde se interpreta a veces solo en términos de secularización, y menso perceptible en el islam y en las religiones orientales, donde la institucionalización religiosa es menor, y donde también se da el proceso de secularización en correlación con el incremento de complejidad social.

El incremento del protagonismo de la vida personal frente a la actividad oficial en las actividades religiosas, es el fundamento de la tolerancia y libertad religiosas, y de lo que se puede llamar «personalización de la religión», y liberación de la creatividad religiosa individual y de los estilos religiosos personales. Se trata de una autonomización, de una especie de privatización, en el modo de entender la relación de Dios para con el hombre y del hombre para con Dios, que se examina en otro momento.

§ 70. *NOMBRES DIVINOS, HUMANISMO Y CREATIVIDAD RELIGIOSA. FRAY LUIS DE LEÓN*

LA relación del hombre con Dios, desde las primeras formas del culto interior, y a lo largo de la época histórica, aparece como una relación dialógica intersubjetiva, que lleva consigo una ampliación creciente de los sentidos y modos de entender la divinidad por parte del hombre y de relacionarse con ella, así como de los modos de relacionarse la divinidad con el hombre. Una ampliación de los sentidos de las subjetividades humanas y divinas,

especificada y concretada en la ampliación de los sentidos de sus nombres en tanto que sujetos dialogantes.

Desde la aparición del lenguaje ordinario y de la escritura en Sumeria y Egipto en el milenio IV AdC, el nombre es la esencia del hombre, es su alma, o un duplicado, o una parte de ella que equivale a ella.

Las primeras tesis filosóficas sobre el lenguaje, el diálogo, las palabras y los nombres, que aparecen en el *Cratilo* de Platón, recogen y elaboran conceptualmente las prácticas sumerias y egipcias que ponen de manifiesto esa comprensión del nombre en el calcolítico inicial.

También desde el comienzo de la época histórica, hay una serie de obras sobre «los nombres divinos», que señalan formas cada vez más personales y al mismo tiempo más universales del culto interior.

En esa serie se pueden señalar hitos, momentos en que se expone con una claridad y firmeza especiales el carácter trascendental, y a la vez íntimamente personal, de la relación religiosa, e incluso quizá de la institución religiosa empírica.

Entre esos hitos se pueden señalar la obra de Jámblico, *Sobre los Misterios Egipcios*, 280-300⁴⁵, la del Pseudo Dionisio, *De los nombres divinos*, finales s. V⁴⁶, la de Ibn Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, 1194⁴⁷, y la de Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, 1583⁴⁸.

Jámblico divide su obra en 10 libros de los cuales el VII está dedicado a los cuatro símbolos analógico, a saber, el limo, el loto, la barca del sol y el zodiaco, y a los símbolos unitivos, que son los

[45] Jámblico, *Sobre los Misterios Egipcios*, Ramos Jurado E. A. (trad.) Madrid: Gredos, 1997

[46] Pseudo Dionisio, *Los nombres de Dios*, en *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

[47] Ibn Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012

[48] Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, en *Obras Completas castellanas*, Madrid: BAC, 1944.

nombres, cuya comprensión establece una unión contemplativa entre el intelecto humano y la divinidad⁴⁹.

En Dionisio los nombres divinos designan, por una parte, cualidades inteligibles y suprasensibles como ser, justicia, bondad, creación, y por otra, entes naturales como agua, aire, rocío, nube, fuego, en cuyas cualidades se muestran virtudes del creador de acuerdo con las diversas sensibilidades de los hombres (*Los nombres de Dios*, capítulo 1).

Ibn Arabi señala 3 momentos en relación con cada nombre. El momento de la comprensión de la necesidad de ese nombre para el individuo humano concreto, el momento del conocimiento de ese nombre, y el momento de la aplicación de la cualidad significada por ese nombre al orante (*El secreto de los nombres de Dios*, p. 44). Los nombres que Ibn Arabi recoge son: el misericordioso, el rey, la paz, el fiel, el protector, el modelador, el sabio, y unas decenas más. Se trata siempre de nombres de un sujeto racional, en el cual nombre aparecen cualidades naturales como la luz o el agua, como propias del agente, que se denomina «el iluminador» o «el vivificador».

Fray Luis de León ocupa en esa serie una posición muy particular por varios motivos. En primer lugar, porque su tratado no versa sobre los nombres de Dios, sino sobre *Los nombres de Cristo*. En segundo lugar, porque en 1583, veinte años después del Concilio de Trento, la cristiandad se ha fragmentado en varias iglesias cristianas con una fuerte consistencia institucional y con una intensa autoconciencia de ella.

En tercer lugar, porque Fray Luis de León ha entrado en conflicto con esa Iglesia institucional y escribe ese libro cuando se encuentra en las cárceles de la inquisición, Y en cuarto lugar porque, a pesar de tratar el libro, no de los nombres de Dios, sino de *Los nombres de Cristo*, presenta un sentido tan amplio del carácter

[49] Hermoso Félix, María Jesús, *El símbolo en el «De mysteriis» de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 201, pp. 56 ss.

universal y trascendental de Cristo como el que los tratados anteriores presentan de Dios.

*«Y así vienen a ser casi innumerables los nombres que la Escritura divina da a Cristo; porque le llama León y Cordero, y Puerta y Camino, y Pastor y Sacerdote, y Sacrificio y Esposo, y Vid y Pimpollo, y Rey de Dios y Cara suya, y Piedra y Lucero, y Oriente y Padre, y Príncipe de Paz y Salud, y Vida y Verdad, y así otros nombres sin cuento. Pero de aquestos muchos escogió solos diez el papel, como más substanciales; porque, como en él se dice, los demás todos se reducen o pueden reducir a éstos en cierta manera.»*⁵⁰

Esos 10 nombres están analizados con el mismo procedimiento y estilo de Orígenes, pero con el sentido de universalidad que tienen los humanistas europeos del siglo XVI, traductores de la Sagradas Escrituras a las lenguas vernáculas después de la invención de la imprenta.

Orígenes sostiene que toda criatura con su conducta dice eso, «Padre, que estas en los cielos», y es imagen de Cristo y del Hijo⁵¹. Obviamente Orígenes se refiere a las criaturas desde el punto de vista ontológico del acto primero.

Para los humanistas del siglo XVI la traducción de las Escrituras a las lenguas vernáculas no es un asunto académico o de erudición. Es la pretensión de poner a dialogar la subjetividad divina con todas y cada una de las personas singulares del mundo, de manera que ellas protagonicen ese diálogo desde la perspectiva ontológica de los actos segundos, o sea, desde la libertad y la conciencia personales.

Ya en el siglo XV Juliana de Norwich, como algunos otros, había insistido en que el alma humana es de naturaleza divina

[50] Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo*, Madrid: BAC, 1944, Libro primero, cap 1, «De los nombres en general», pag. 403,

[51] Origen, *On prayer*, cit., XIII, “Our Father in Heaven”,

y que el lugar de residencia predilecto de Dios es esa alma humana, toda alma humana⁵².

En su tratado Fray Luis declara que el Dios Cristo, el Dios hombre, le habla al hombre desde cualquier brote de vida, para que el hombre dialogue con él ahí. A eso dedica el capítulo primero, en que declara el sentido del nombre de Cristo «Pimpollo», versión castellana del termino hebrero que se traduce por retoño, brote de yema, de rama vegetal.

El capítulo segundo lo dedica al nombre «faces de Dios», o cara de Dios, y citando otra vez el texto de Colosenses 1, 15, en el que quizá puede verse el trasfondo platónico y filoniano de Pablo⁵³, expone el modo en que Cristo, «primogénito de toda criatura», se identifica con cada hombre, y el modo en que cada hombre es también el rostro en el que cada ser humano puede dialogar con Dios.

«Las criaturas todas, ¿se juntan en una persona con Dios?

Respondió Marcelo riendo:

—Hasta ahora no trataba del número, sino trataba del cómo; quiero decir, que no contaba quiénes y cuántas criaturas se juntan con Dios en estas maneras, sino contaba la manera como se juntan y le remedan; que es o por naturaleza o por gracia o por unión de persona. Que, cuanto al número de los que se le ayuntan, clara cosa es que, en los bienes de naturaleza, todas las criaturas se avecinan a Dios; y solas, y no todas, las que tienen entendimiento en los bienes de gracia; y en la unión personal sola la Humanidad de nuestro Redentor Jesucristo. Pero, aunque con sola aquesta humana naturaleza se haga la unión personal propiamente, en cierta manera también, en juntarse Dios con ella, es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo espiritual y lo corporal, que contiene y abraza en sí lo uno y lo otro. Y

[52] Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, cit. pp. 126-127, 154.

[53] José María Garrido Luceño, Vigencia de la cultura griega en el cristianismo, dedica un análisis minucioso al «Trasfondo estoico de San Pablo», y lo hay sin duda.

*por ser, como dijeron antiguamente, un menor mundo o un mundo abreviado».*⁵⁴

Los nombres de Cristo es un texto del humanismo renacentista, en el que se amplifica la comunidad mística de la Iglesia como comunidad de los que dialogan con el Padre y con el Hijo, de quienes acceden a una relación intersubjetiva con el fundamento, a través de la naturaleza y del otro.

Proporciona así una comprensión, muy enraizada en la tradición, de la relación con la naturaleza como la que en el siglo XXI promueven los movimientos ecológicos o la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. Una comprensión, igualmente enraizada en la cristiandad, de la relación con el otro tal como se elabora en la obra de Lévinas y otros pensadores judíos, tal como se practica en las ONGs, y tal como se promueve en la asociación *Cáritas*, presentada en el pontificado del papa Francisco como rostro del Dios Cristo, como cara de una iglesia cristiana que no requiere la confesionalidad de las personas que trabajan con ella para «dar de comer al hambriento y de beber al sediento».

Los nombres de Cristo, con su comprensión del papel de los símbolos sagrados en el diálogo con Dios, quizá contiene, incluso, sugerencias sobre la disolución de estructuras administrativas y burocráticas propias de otras épocas y sociedades, que resultan innecesaria en la era de la globalización. Quizá la obra de Fray Luis de León resulta particularmente útil y actual, en un momento en que las Iglesias cristianas parecen abocadas a una transformación de más calibre que las promovidas por la Reforma y el concilio de Trento en el siglo XVI, y apuntadas por el concilio Vaticano II en el siglo XX.

[54] Fr Luis de León, *Los nombres de Cristo*, cit. Libro primero, cap. 2 «Pimpollo», pag. 412.

§ 71. VERSIONES ESTÉTICAS Y TEOLÓGICAS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA. INFINITOS UNIVERSOS INFINITOS

La era digital se inicia con un amplio desajuste entre la experiencia religiosa propia, y unas representaciones estéticas y teológicas provenientes de otras eras en las que no se puede expresar la experiencia nueva.

En el siglo XXI, por ejemplo, es difícil imaginar o pensar en los demonios, o hablar de ellos, porque su representación estética como homúnculo agresivo y su representación conceptual como personificación del mal, no tiene y no puede tener ninguna correspondencia cosmológica ni ontológica mediante las representaciones propias del lenguaje de la era digital. Es un término en el que resuena el sentido de la edad media y de la moderna, pero que carece de referente imaginativo y conceptual en la era digital. Lo mismo ocurre con términos como ángeles, Dios, gracia divina, etc.

La estética de los espíritus que se bosqueja en el siglo XX como comprensible, no es la que proviene de la época histórica, antigua, media o moderna, sino la que proviene de la épica literaria y cinematográfica, de la ciencia ficción del siglo XX, pero que no cuenta con una ontología también elaborada para esa épica y esa ciencia ficción del siglo XX.

Cuando los espíritus se representan como energías positivas y energías negativas, que pueden generar virus informáticos dañinos y benéficos, como fuerzas y poderes cósmicos con los que el hombre interactúa, como el «reverso tenebroso de la fuerza», o, como diría Edith Stein, como nódulos que forman las innumerables redes sociales de la cosmosfera, la biosfera y la noosfera⁵⁵, entonces se pueden imaginar, se pueden pensar y se puede hablar

[55] La terminología de cosmosfera, biosfera y noosfera la proponen el científico ruso Vladímir Vernadski (1863-1945) y el teólogo cristiano Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Edith Stein (1891-1942) describe las comunidades angélicas como sociedades de innumerables núcleos activos que interactúan entre sí y que tienen una fecundidad inabarcable. Cfr. *Ser finito y ser eterno*, México: F.C.E., 1994, caps VII y VIII.

de ellos como entidades con sentido y con referentes de valor ontológico. Entonces resultan verosímiles y «creíbles».

Las instituciones religiosas no han proporcionado cobertura imaginativa, conceptual y verbal adecuadas para esas experiencias ni para esa épica. La vida religiosa personal queda a la intemperie, incluso la vida religiosa de la subjetualidad religiosa eclesial. Por eso las autoridades religiosas tienen dificultades para hablar de entes espirituales, especialmente de algunos tipos de espíritus, como los «ángeles» y los «demonios», porque esos son términos que resultan particularmente chocantes para el imaginario colectivo y para la interpretación pública de la realidad.

La experiencia religiosa es la relación personal de cada individuo con la divinidad, se recoge en la subjetualidad de las instituciones religiosas, y se comprende y expresa en los lenguajes propios de cada época. Parece que a partir de las traducciones de los libros sagrados de los humanistas del Renacimiento, y más aún a partir de las formas de comunicación e interpretación de la era digital, esas experiencias y esas formas de comprensión y de expresión, parecen tan infinitas como los modos de vivir y de dialogar las personas individuales, como las formas de entender el universo físico por parte de la ciencia

La noción física y lógica de infinitos universos infinitos, de la ciencia del siglo XXI, quizá tiene como correlato cultural en la esfera de la religión, infinitos universos personales, innumerables universos para cada persona y tal vez para cada viviente. Si esto es así, no puede dejar de tener consecuencias en el orden institucional empírico. Es el tema para la filosofía de la religión en la era digital.

CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA INDIVIDUAL. TÉCNICAS DE MEDITACIÓN Y UNIÓN CON LO DIVINO

1. ANATOMÍA E HISTORIA DEL ESPÍRITU MÍSTICO - § 72. *Anatomía, léxico y evolución histórica del espíritu místico* - § 73. *Unión mística en la prehistoria y técnicas arcaicas del éxtasis* - § 74. *La unión del sacerdote profeta con el creador y redentor* - § 75. *La unión mística del contemplativo con Dios en el centro del alma* - § 76. *Generalización histórica y sociológica del culto interior. El domingo* — 2. TEMAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y TÉCNICAS DE MEDITACIÓN - § 77. *Unión mística con el mundo, el hombre y Dios* - § 78. *Purificación y experiencia mística. Las escuelas platónicas* - § 79. *Técnicas de meditación. Ayuno, respiración y «mantra»* - § 80. *Ética autónoma y religión. Las escuelas aristotélicas* — 3. EL FONDO DEL ALMA. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA - § 81. *Lo natural espontáneo y lo «sobrenatural» voluntario en la mística* - § 82. *Lo cultural en la comunicación mística. Proclo y Pselo* - § 83. *El espíritu en los modos de acto primero y de acto segundo* - § 84. *Espíritu, intelecto agente, flor del intelecto, nous eron y fondo del alma* - § 85. *Itinerario de la unión. «Las moradas» y el matrimonio espiritual* — 4. MUERTE Y ESCATOLOGÍA EN LAS FORMAS DE EXISTENCIA - § 86. *Nosotros los mortales. Vivencia de la muerte y del más allá* - § 87. *Muerte y escatología en la existencia ética. El miedo al juicio* - § 88. *Muerte y escatología en la existencia científica. El horror de la muerte* - § 89. *Muerte, resurrección y salvación en oriente y en occidente* - § 90. *El deseo de morir. «Que muero porque no muero»* — 5. UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA - § 91. *Unidad y diversidad de la experiencia mística.*

1. 1. FORMAS DEL CULTO INTERIOR Y DE LA MÍSTICA

§ 72. ANATOMÍA, LÉXICO Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL ESPÍRITU MÍSTICO

LA religión de la Antigüedad es la del culto interior, de la contemplación y la unión amorosa con la divinidad en la intimidad subjetiva. Se ha examinado ya como se configuran

los escenarios de tales actividades, y cómo aparecen los personajes, cómo se representa, por así decirlo, la divinidad y cuales son las relaciones dramáticas que establece con el ser humano.

Falta, para terminar, sistematizar y completar la estructura y la actividad de esa subjetividad humana.

Por una parte, describir su anatomía, sus partes, y sus actividades, en lo que se refiere a su contemplación y unión amorosa con la divinidad.

Por otra parte, describir su génesis sociocultural histórica, puesto que la subjetividad humana no aparece para sí misma de idéntica manera en el *homo sapiens* de hace 200.000 años, en el hombre neolítico, en el calcolítico o en el de la Antigüedad.

Se ha expuesto antes (OORA § 30) el *Léxico de la antropología pre-histórica*, y el léxico ontológico desde el que se expone la dramática de la creación y la redención en la metafísica neoplatónica, en la teología cristiana y en otras religiones (OORA §§ 60.1-60.2.).

El léxico antropológico de los cazadores recolectores, probablemente de los hombres del paleolítico, registra las mismas partes, dimensiones o la misma «anatomía», que la de los hombres del neolítico e incluso de la antigüedad, expresada en sus correspondientes léxicos antropológicos, como se muestra en la tabla del § 30.

Aparecen en el orden de lo vivido y lo vivenciado en el orden fenomenológico, los mismos 8 elementos, conceptos y «partes» del hombre, desde la prehistoria hasta la era digital, a los que se les asignan nombres, a saber, espíritu, mente, yo, alma, daimon, vida, cuerpo y corazón.

Léxico antropológico del siglo XXI	Léxico antropológico Griego / romano
Espíritu	Pneuma/Spiritus
Mente	Nous/Logos//Intellectus/Verbum
Yo	Ego/Ego
Alma	Psique/Anima
Doble del alma	Daimon/Genius
Vida	Dsoé, Bios/ Vita
Cuerpo	Soma, Sarx// Corpus, Caro
Corazón	Kardía/Cor

Los elementos, sus funciones y los nombres permanecen los mismos durante esos miles de años, pero no así la actividad realizada por la subjetividad en cada una de las etapas mencionadas, y correlativamente, no es la misma la amplitud y la profundidad que la subjetividad gana para sí misma y sabe de sí misma en cada una de ellas.

Por otra parte, en el léxico ontológico y teológico de la Antigüedad aparecen términos nuevos, como «persona», «sí mismo», «acto primero», «acto segundo», y algunos otros, que no designan «partes» nuevas de la subjetividad humana, sino que son generados en el léxico epistémico, o sea, en nuevas regiones del lenguaje, para designar la unidad y la articulación de las «partes» designadas desde muy antiguo, y sus nuevas y amplificantes actividades.

Ya se han ido mencionando las diversas formas de la unión mística del espíritu con la divinidad en los diferentes periodos

(MORN §§ 43, 53 y ROREM §§ 60, 72-73), pero se han consignado simplemente caracterizándolas a partir de las versiones rituales y narrativas que aparecen en los ritos, las historias y las revelaciones sagradas, sin designarlas ni describirlas mediante un léxico ontológico, que emerge y se elabora muy posteriormente.

§ 73. UNIÓN MÍSTICA EN LA PREHISTORIA Y TÉCNICAS ARCAICAS DEL ÉXTASIS

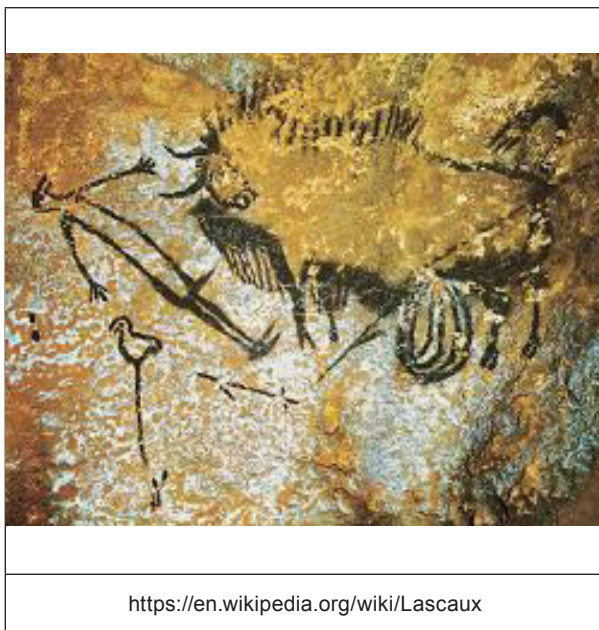
CUANDO Mircea Eliade publica *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* en 1951, propone el chamanismo como la primera forma y el punto de partida universal de las religiones. En su estudio tiene en cuenta la amplia documentación entonces disponible sobre las prácticas chamánicas, y lleva a cabo un extenso trabajo de campo sobre ellas en numerosos lugares del mundo, especialmente en Siberia¹.

Entiende el éxtasis y la mística según su experiencia personal y sus análisis del yoga, y según las perspectivas de Jung, Bataille, Corbin y otros estudiosos de las religiones con los que entabla diálogo².

Al comienzo de esta Filosofía de la religión (CORP § 29) se reproduce «el fresco del hombre herido» (*Le panneau de l'homme blessé*) de las cuevas de Lascaux, de hace 17.000 años. Se trata de una composición en la que aparece la figura masculina de un chamán en trance, junto a un pájaro, un bisonte y una lanza quebrada. Desdibujada en el fondo aparecen unas marcas que la arqueo-astronomía identifica como la constelación de Orión y Las Pléyades.

[1] Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducción Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

[2] Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism:_Archaic_Techniques_of_Ecstasy.



<https://en.wikipedia.org/wiki/Lascaux>

Las interpretaciones vigentes admiten que se trata de la representación de un viaje astral en el que el chamán recoge un alma en pena (el alma es representada en el paleolítico y en el neolítico con frecuencia bajo la forma de un pájaro). Esas prácticas se mantienen en épocas posteriores y se imitan en el juego de la rayuela, que dura hasta la actualidad y se extiende por todo el mundo, como se ha indicado también en ese pasaje.

El chamán de Lascaux se encuentra en un trance, como Eliade señala, y parece alcanzar un éxtasis quizá análogo al de los chamanes actuales, y quizá análogo al de los yoguis y los místicos. Para llegar a esa situación, se prepara mediante ejercicios, pasando por enfermedades, ingesta de líquidos, inspiración de humos, generalmente alucinógenos, y repetición de movimientos, cantos y percusiones monótonas, singularmente el tambor. Utiliza las técnicas que Eliade analiza y describe.

Cada uno de esos procedimientos, o un conjunto de ellos, cancelan la capacidad subjetiva para los actos cognoscitivos articulados en procesos psíquicos perceptivos e intelectivos, cancelan la articulación de lo que en términos ontológicos se designan como actos segundos cognoscitivos o actos del yo.

El yo, que en el paleolítico apenas está diferenciado del sí mismo, queda absorbido en la sustancialidad subjetiva en tanto que acto primero. Entonces se encuentra en el mismo orden de la sustancialidad que tienen los animales, los vegetales y los astros, se comunica con ellos, y con las «almas» de los difuntos, que han perdido toda su capacidad para los actos segundos. Todas esas entidades se encuentran inmersas en la sustancialidad de sus actos primeros, o bien, si se adopta el punto de vista de la ontología neoplatónica, en la matriz embrionaria de la unidad viva del universo, en el alma del mundo.

El tipo de vivencia o de experiencia que puede referirse tras el éxtasis chamánico, cuando se vuelve al orden de los «actos segundos», al nivel espacial y temporal del mundo empírico, es efectivamente el de la superposición, simultaneidad e interacción entre todos los vivientes, tal como aparece en las pinturas de Lascaux, tal como lo refiere Lèvy-Bruhl en sus descripciones del alma primitiva (FC §§ 39-39a), o tal como lo cuenta Pablo en el relato de sus viajes astrales, que Eliade interpreta como chamánicos.

2 Conozco a un discípulo de Cristo que hace catorce años –no sé si con el cuerpo o fuera de él, ¡Dios lo sabe!– fue arrebatado al tercer cielo.

3 Y sé que este hombre –no sé si con el cuerpo o fuera de él, ¡Dios lo sabe!–

4 fue arrebatado al paraíso, y oyó palabras inefables que el hombre es incapaz de repetir. (2 Corintios, 12:2-4).

Parece que la experiencia chamánica no es una experiencia mística de culto interior, de unión amorosa con la divinidad en la propia intimidad, sino más bien una experiencia de la unidad de

los vivientes, o, si se recurre a la ontología neoplatónica, una experiencia o una vivencia del alma del mundo.

Parece como si se tratara de la experiencia mística de que es capaz una subjetividad humana cuando su desarrollo corresponde al de la existencia estética solamente, o al de la primera forma de la religión como culto.

§ 74. *LA UNIÓN DEL SACERDOTE PROFETA CON EL CREADOR Y REDENTOR*

CUANDO la subjetividad humana empieza a ser capaz de palabra, de ley y de voluntad imaginativa, y tiene experiencia de la vida social y familiar diferenciadas, entonces el sacerdote, que aparece en los asentamientos urbanos junto al chamán tribal nómada, puede tener una experiencia mística en correspondencia con la existencia ética. El sacerdote puede tener un tipo de experiencia mística como la de Abraham cuando sacrifica a Isaac a petición de Yahweh y establece con él su alianza, o como la de Moisés cuando habla con Yahweh en la zarza ardiendo (MORN §§ 32, 43, 51-53). La experiencia mística puede ser el anuncio de la misión profética, y puede contener en sí la diferenciación de la forma profética y la forma mística de religión.

Posteriormente, en el calcolítico, cuando la subjetividad humana dispone plenamente de la palabra, se contiene a sí misma en ella y se expresa en ella, cuando el yo se ha diferenciado completamente del sí mismo, cuando ha descubierto plenamente la belleza y la fealdad, la verdad y la mentira, el pecado y la culpa (ROREM §§ 14, 15, 29, 31), entonces puede tener una experiencia mística en la vivencia de cómo él mismo se evade del orden empírico.

Puede tener una experiencia en la que el yo se evade de los cotidiano y se abisma en el sí mismo mediante la danza, como le ocurre a David. Una vivencia en la que se evade mediante el orgasmo sexual, como lo experimentan los sumerios en los cultos

del amor, como lo experimentan y lo cantan los hebreos en los himnos nupciales, por ejemplo, en el *Cantar de los cantares*³, o como lo experimenta cualquier cultura calcolítica o antigua en sus correspondientes epitalamios (ROREM §§ 72-73). Eros es siempre una divinidad.

El yo puede tener una vivencia de evasión, de abismarse en la sustancialidad del sí mismo y en la unidad de todos los vivientes, mediante la embriaguez generada por el fumar o por el tomar bebidas alcohólicas, como se expresa en los poemas báquicos de la cultura islámica⁴.

Esta es la experiencia mística correspondiente a una existencia religiosa espiritual intelectual, profética, y a la religión en la forma de revelación, de comunicación entre la divinidad y lo humano mediante la palabra.

Esta forma de la mística parece consistir en una relación de la subjetividad humana con la divinidad creadora y redentora, porque en esa comunicación a menudo está presente el universo creado y los seres humanos, en forma individual, en forma de especie como humanidad, o en forma de un conjunto de individuos como la sociedad.

A este modo de mística pertenece, junto con los poemas báquicos, las formas de la mística sufí islámica y la mística española del amor, bastante relacionada con el sufismo, especialmente la de Teresa de Jesús y la de Juan de la Cruz, que toman como referencia para sus descripciones el *Cantar de los cantares*, o sea, las relaciones de la esposa (el alma) con el esposo (Dios).

Este tipo de experiencia mística es una experiencia de unión con el creador y el redentor, porque la creación y la redención están aludidas en este tipo de experiencia mística, lo que no ocurre en la experiencia mística de la cuarta forma de la religión como

[3] Obviamente, es irrelevante que el *Cantar de los cantares* pertenezca o no a Salomón, de cualquier modo.

[4] Cfr. Gutiérrez Ontiveros, M., *El poema báquico de Ibn Ajiba*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2007, cfr., Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Madrid: Alianza, 1967; cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Poesia_homoerotica_hispanoarabe.

unión amorosa en la intimidad, que no hay ni profecía, ni fe, ni esperanza, sino sólo amor, como dice Pablo (I Cor 13), sólo los amantes.

Se trata de un tipo de unión con la divinidad a través de lo empírico concreto, como aparece en la poesía sufí, desde su nacimiento en el siglo X hasta Juan Ramón Jiménez en el siglo XX, y que expresa paradigmáticamente Juan de la Cruz⁵:

*«Y todos cuantos vagan
De ti me van mil cosas refiriendo
Y todos más me llagan
Y déjame muriendo
Un no sé qué que quedan balbuciendo»*

§ 75. LA UNIÓN MÍSTICA DEL CONTEMPLATIVO CON DIOS EN EL CENTRO DEL ALMA

Los signos y vestigios del creador en las criaturas, mencionados por Pablo, Juan de la Cruz, Juan Ramón Jiménez, y tantos otros, corresponden a lo que Jámblico engloba en la categoría de «símbolo analógico», diferenciada de la categoría de «símbolo unitivo», en la que integra todos los nombres de Dios, como se ha dicho (OORA § 50).

Esta división la recoge y la consagra Proclo, y de algún modo la disuelven Fray Luis de León y los humanistas del Renacimiento, cuando cancelan en cierta medida la diferencia entre los nombres de Dios y los nombres de Cristo.

El humanismo renacentista incide insistentemente en la identificación de Cristo, Hijo, Logos y Verbo, «primogénito de toda criatura» (Colosenses 1:15-17), creador y también redentor del cosmos y de la historia, con el hombre. Como Cristo, el hombre es

[5] Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1955.

cumbre y rey de la creación, microcosmos que imita al macrocosmos, y, como Cristo y con él, lleva a cabo la recapitulación de todo el mundo material en el mundo espiritual.

A partir de la antigüedad el yo se encuentra consigo mismo en el *nous*, y en el fondo del *nous* encuentra la unidad de su vida, la sustancialidad de su sí mismo y el fundamento de ella, como ser y como divinidad subjetiva. Allí experimenta que «Dios es más íntimo a mí que yo mismo», como dice Agustín⁶. Entonces tiene lugar la experiencia propiamente mística, con el sentido que tiene en la época histórica, desde Pitágoras, Orfeo y Platón, hasta Fray Luis de León y los renacentistas, y hasta Rilke, Edith Stein y los místicos de la era digital.

Desde la emergencia del *nous* en la antigüedad, la referencia a la divinidad se bifurca en dos direcciones, la de la inteligencia y la de la voluntad, como se viene señalando⁷. En la primera, la dirección del espíritu intelectual, la divinidad se capta como fundamento, y en ella se desarrolla la filosofía y la teología. En la segunda, la dirección del espíritu amoroso, del *nous eron* de Plotino, o de la voluntad, se capta como subjetividad dialogante y amorosa.

Lo que desde el punto de vista filosófico se perfila como el mundo, el hombre y Dios, desde el punto de vista afectivo existencial se perfila como lo telúrico, lo erótico y lo místico. Lo que desde el punto de vista filosófico se puede sistematizar como las cuatro causas aristotélicas o como las cinco vías de Tomás de Aquino, que se refieren al fundamento de diverso modo, desde el punto de vista afectivo existencial se pueden sistematizar como las cuatro clases de símbolos analógicos de Jámblico: el limo, el loto, la barca del sol y el zodiaco, que tienen cierto paralelismo con las causas aristotélicas.

[6] Agustín, San, *Confesiones*, I,1, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1974-1979.

[7] Sobre la diferenciación de estas dos líneas, cfr., Garay, J. de, «Mente humana y voluntad», en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, Núm. 12 (2019).

Lo que desde el punto de vista filosófico es el contemplar, reflexionar y saber, desde el punto de vista afectivo o volitivo existencial es el dialogar, hablar y comunicarse, es decir, plegaria y unión amorosa. Probablemente son Pitágoras y Platón quienes primeramente viven y sienten esta diferencia, aunque probablemente los primero que la sistematizan son Plotino y Jámblico.

Mientras que la referencia intelectual conceptual a Dios es reflexiva, la referencia afectiva volitiva a Dios es simbólica y dialógica. El concepto es reflexión y el símbolo es diálogo, plegaria, que transforma la subjetividad orante. «Perfilada esta fuente, punto de partida y referencia constante del símbolo, comenzará a mostrarse la naturaleza unitiva de la dinámica simbólica. La ‘comunidad de un amor en concordancia’ y la ‘unión indisoluble de unidad’, que abrazan su actividad, nos guiarán hacia una comprensión del símbolo más allá de la dualidad»⁸.

Esta unión mística del orante con la divinidad es la de unas cuantas subjetividades singulares, a partir de la antigüedad y a lo largo de la época histórica, pero no es la forma de vivir la religión de todos los miembros de la comunidad, ni tampoco la forma más común en que la viven las personalidades institucionales que gestionan y dirigen la comunidad de los participantes en los cultos.

A partir de la antigüedad los cultos públicos y el culto interior, que suele ser privado, se dan independientemente unos de los otros. La convergencia entre ambos tiene lugar en el seno de la cristiandad a partir del edicto de Milán del emperador Constantino, y, sobre todo, a partir de la «ley del domingo», antes señalada (OORA § 47).

Esta ley es uno de los factores que hace posible la unidad del culto público y el culto interior, la unidad de la institución estatal y la eclesial, y la unidad de la subjetividad individual con la

[8] Hermoso Félix, María Jesús, *El símbolo en el «De mysteriis» de Jámblico : la mediación entre el hombre y lo divino*, cit., pag. 19

subjetualidad nacional y eclesial, conformando uno de los rasgos más notables de la cristiandad.

Esta unidad del individuo y la comunidad se da siempre desde las tribus paleolíticas, desde los asentamientos neolíticos y desde las ciudades calcolíticas, pero a partir de entonces, a medida que se hacen más complejas las sociedades, las subjetividades individuales y las instituciones civiles y religiosas, la unidad se hace más reflexiva y mas intensa, por lo menos hasta el final de la época histórica. Entonces las transformaciones sociales, institucionales y subjetivas dan lugar a otro tipo de configuración de dicha unidad.

§ 76. GÉNESIS HISTÓRICA Y GENERALIZACIÓN DEL CULTO INTERIOR INDIVIDUAL. EL DOMINGO

DURANTE el calcolítico, y también en casi toda la antigüedad, el culto es sobre todo el culto oficial, protagonizado por los sacerdotes y presididos por el faraón, los cónsules o el emperador. La participación de los fieles en los cultos públicos no es obligatoria, como no lo es la participación en las fiestas.

Por su parte, las religiones místicas, desde mediados del primer milenio, y las diversas formas del cristianismo de los tres primeros siglos, practican un culto interior que es privado.

En los tres primeros siglos del cristianismo, la celebración de la eucaristía no tiene lugar el *Shabat* de los judíos, sábado de los romanos, sino el día que los judíos denominan «el primer día de la semana», en el cual los cristianos conmemoran la resurrección de Jesús. A ese día los cristianos lo denominan el *dies domini*, o el *dies dominica*, «día del señor», y los romanos «*dies soli*», día del sol.

Entre el conjunto de leyes que Constantino el Grande emana después del edicto de Milán de 312, mediante el que se autoriza la práctica de la religión cristiana y se cancelan las persecuciones, la «ley del domingo», de marzo de 321, establece que el *dies soli* sea

una jornada de descanso, y se dedique preferentemente a realizar actividades que agraden a Dios⁹.

La celebración de la eucaristía entre los cristianos, es una práctica que consiste en un rito externo, que lleva a cabo toda la comunidad, siguiendo la recomendación de Jesús:

«Tomó luego pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío.»» (Lucas, 22. 19)

Pero este rito externo es a la vez un culto interior, basado en símbolos de los que Jámblico denomina analógicos y también unitivos, según las enseñanzas de Jesús:

«53. Jesús les dijo: 'En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. 54. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. 55. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. 56. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. 57. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí.'» (Juan, 6).

A partir de la ley del domingo del emperador Constantino, se produce la convergencia entre el culto público oficial y el culto interior personal, y no sólo entre los cristianos, sino, en general, también entre todos los ciudadanos del imperio. Porque Constantino mantiene hasta el final de su vida el título de *Pontifex maximus*, y es por eso cabeza de las comunidades paganas, a las que exhorta a la práctica de su religión en los mismos términos que a los cristianos. De hecho, mantiene, contra el parecer de

[9] Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001, cap. VIII. La «Ley del domingo» de Constantino se recoge en el *Codex Iustinianus*, 3, 12, 2, y en el *Codex Theodosianus*, 2, 8, 1.

sus asesores cristianos, las subvenciones económicas a los sacerdotes y cultos paganos al igual que a los sacerdotes y obispos cristianos¹⁰.

Como se dijo en OORA § 20, las formas de la unión con Dios en la intimidad, de esa experiencia mística que empieza a darse en la era axial, tienen entre sus figuras previas, desde el paleolítico antiguo hasta el calcolítico, la comunicación con Dios en la unión nutritiva, *hierofagia*, y en la unión sexual, *hierogamia*.

A partir de la antigüedad, en los cultos públicos de la cristiandad, y en las descripciones de las experiencias místicas, la unión íntima con la divinidad se describe en términos de unión nutritiva, según los símbolos y elementos de los ritos eucarísticos, y en términos de unión sexual del esposo y la esposa, según los símbolos y el léxico con que se describe la unión del orante y la divinidad.

Este segundo tipo de unión y de léxico, está sometido a controles rigurosos desde finales de la edad media, por parte de la inquisición entre otras instancias. Fray Luis de León está en las cárceles de la inquisición por haber traducido a lengua vernácula un texto sobre el que pesaba la prohibición de hacerlo, y que solo en las lenguas sagradas podía estudiarse y recitarse, a saber, el *Cantar de los cantares*.

Mientras los procesos y elementos nutritivos se toman ampliamente como símbolos de la unión, los sexuales quedan completamente desterrados del arsenal simbólico en occidente¹¹.

[10] Viciano, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001, cap. VIII. Cit.

[11] Este veto sobre el valor simbólico de lo sexual y sobre la danza como elemento litúrgico en el cristianismo occidental, contrasta con el valor religioso que pueden tener en oriente las prácticas sexuales, como aparecen descritas en el *Kamasutra* hindú, o como aparecen en las tradiciones islámicas para describir los gozos del paraíso celestial.

2. TEMAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y TÉCNICAS DE MEDITACIÓN

§ 77. *UNIÓN MÍSTICA CON EL MUNDO, EL HOMBRE Y DIOS*

EL momento de la madurez y la emergencia del *nous*, y por tanto de la subjetividad humana, del espíritu libre dotado de inteligencia y voluntad, es también un momento de reflexión. El espíritu no puede no ser reflexivo. Ni el intelecto, ni la voluntad pueden dejar de volverse a su principio en sentido cronológico, ni a su principio en sentido ontológico.

Cuando el espíritu apunta su emergencia en el neolítico y emerge del todo en el calcolítico, se vuelve a su pasado histórico contenido en los ritos y cantos, y lo reelabora en mitos primero y en relatos históricos después.

Por otra parte, y a la vez, se vuelve a su principio ontológico, señalado gestualmente en los ritos, y los elabora imaginativamente primero y conceptualmente después. Y entonces, no puede dejar de diferenciar y enlazar el comienzo cronológico y el principio ontológico, para reconocerse a sí mismo como el punto central de la manifestación de ese principio.

En las épocas anteriores la sangre, el semen y la palabra han sido símbolos del principio como poder. El árbol, el monte y el templo han sido símbolos del principio como lugares. El amanecer, el solsticio de invierno y la primavera han sido símbolos del principio como momentos.

En el culto interior, no hay símbolo espacial, ni temporal, ni sustancial, al que advenga el principio ontológico. El principio ontológico adviene directamente al espíritu mismo, y se une ahí a él. Pero para eso el espíritu tiene que haber llegado a sí mismo de un modo suficiente. El yo tiene que haberse puesto o tiene que ponerse en el sí mismo espiritual del orante. Ese proceso por el cual el espíritu llega a sí mismo de un modo suficiente, y queda abierto al principio ontológico, se realiza mediante un

conjunto de actividades muy variadas que se llaman técnicas de meditación.

Una vez que el espíritu ha llegado a sí mismo de un modo suficiente, y el yo se ha puesto en ese sí mismo, puede encontrarse con su fundamento, y vivir los cinco momentos de la experiencia mística indicados anteriormente (OORA § 34.2).

Una vez que el yo vuelto hacia el sí mismo y puesto en él, se encuentra con su principio ontológico, «primogénito de toda criatura», el «primogénito de toda criatura» puede ser designado y se puede designar a sí mismo de muchas maneras, por ejemplo, diciendo que es verdadera comida, que es verdadera bebida, que da la vida al mundo, diciendo «yo soy la vid y vosotros los sarmientos» (Juan 15:5), de las diversas maneras en que lo dice el *Tao Te King* o el *Bhagavad Gita*, y de otras muchas.

Después de ese encuentro con su fundamento, después de situarse en el principio de todo lo que ha sido, es y será, el espíritu puede unirse a ese Logos, primogénito de toda criatura, y acompañarlo, por una parte, en dirección al principio de lo creado, bien al principio del universo y de sus regiones, o bien en dirección al hombre, al principio de cada hombre, de cada comunidad y de cada una de las historias humanas. Y puede seguir por otra parte, en dirección a Dios, directamente a la unión amorosa con la divinidad, hasta el principio de sí mismo en ella, dejando aparte el mundo y el hombre, todo lo creado.

La mística de unión con el cosmos es propia del paleolítico y el neolítico, como se ha dicho, pero adquiere su plenitud con la emergencia y la madurez del *nous* en el calcolítico y en la época histórica, especialmente en la cultura hindú. En las tradiciones de los Veda, en la predicación de Buda y en los escritos budistas, es donde se encuentra quizá la articulación más completa entre el macrocosmos y el microcosmos.

Las técnicas de meditación hindúes son también técnicas de armonización del hombre y el universo, mediante la armonización y canalización de las fuerzas vitales (*prana* o *vayu*) a través

de las *chakras*, o nódulos emisores y receptores de energía, localizados en distintos puntos del cuerpo humano¹².

La mística hindú, a través de los puntos de fuerza del cuerpo humano, puede vivenciar la unidad vital de las fuerzas de las distintas regiones del universo, con las del planeta tierra y con las del cuerpo humano. El alma humana se puede sintonizar entonces con el alma del mundo en las diversas formas de la mística cósmica.

Este tipo de armonía se conoce y se practica también en otras tradiciones, como la medicina china, la cábala judía y el sufismo islámico, donde los centros de energía cósmica y los puntos de energía se conocen con otros nombres.

La mística de unión con el hombre, es propia de las formas proféticas de religión que aparecen en el calcolítico, y se desarrollan a lo largo de la época histórica. Especialmente en las culturas judía, cristiana e islámica. Hay formas místicas del sionismo y versiones análogas en el cristianismo y en el islam.

De la misma manera que la mística hindú puede vivenciar la unidad de las regiones del universo con las partes del cuerpo, y la del alma del mundo con el alma del sujeto singular, la mística cristiana, puede vivenciar la unidad de las jerarquías celestiales, de los coros angélicos, con las jerarquías de la comunidad eclesial, y así lo hace el Pseudo Dionisio¹³. También puede vivenciar la unidad de la sociedad humana, de la ciudad terrenal y la historia humana, con *La ciudad de Dios*, y así lo hacen Alejandro, Agustín¹⁴, Proclo, Calomagno, Marx y algunos otros. La mística

[12] <https://en.wikipedia.org/wiki/Chakra>

[13] Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 2014; cfr. *La jerarquía eclesiástica*, ed. cit.

[14] Agustín, San, *La ciudad de Dios*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1974-1979. En relación con la mística que tiene como contenido la historia y la forma profética de la religión, Anselmo de Canterbury dice que hay dos cosas que la voluntad no puede no querer, que son la felicidad y la justicia. La felicidad, pertenece en último término a la eternidad, la justicia en cambio pertenece a la historia y la implica. La historia, desde este punto de vista, en tanto que recapitulación y justicia, pertenece a la mística que tiene como contenido la unidad del tiempo histórico.

entonces tiene como contenido la forma profética de religión y la realización de la redención.

Una expresión de este tipo de éxtasis profético, típico del judaísmo, de la cristiandad y del islam, puede encontrarse en el salmo 2, del que se dice que era cantado por los caballeros templarios antes de entrar en combate.

*1 ¿Por qué se amotinan las naciones
y los pueblos hacen vanos proyectos?
2 Los reyes de la tierra se sublevan,
y los príncipes conspiran
contra el Señor y contra su Ungido:
3 «Rompamos sus ataduras,
librémonos de su yugo».
4 El que reina en el cielo se sonríe;
el Señor se burla de ellos.
5 Luego los increpa airadamente
y los aterra con su furor:
6 «Yo mismo establecí a mi Rey
en Sión, mi santa Montaña».
7 Voy a proclamar el decreto del Señor:
El me ha dicho: «Tú eres mi hijo,
yo te he engendrado hoy.
8 Pídeme, y te daré las naciones como herencia,
y como propiedad, los confines de la tierra.
9 Los quebrarás con un cetro de hierro,
los destrozarás como a un vaso de arcilla»
10 Por eso, reyes, sean prudentes;
aprendan, gobernantes de la tierra.
11 Sirvan al Señor con temor;
12 temblando, ríndanle homenaje,
no sea que se irrite y vayan a la ruina,
porque su enojo se enciende en un instante.
¡Felices los que se refugian en él!*

La mística de unión con Dios es la que comienza con la era axial y, se da en extremo oriente, en Oriente Medio y en occidente, es decir, en las religiones asiáticas, en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y se han puesto ejemplos de ella.

Es muy típica del cristianismo oriental, y también se encuentra en la cristiandad a lo largo de la época histórica. Es la unión mística del orante con la divinidad. De entre sus exponentes, se puede tomar como referencia la poesía de San Simeón el Nuevo Teólogo (949–1022)¹⁵

*¿Cómo Dios está fuera del universo
por esencia y por naturaleza,
por poder y por gloria
y cómo habita también en todas partes y en todos,
pero de una manera especial en sus santos?
¿Cómo levanta su tabernáculo en ellos
de manera consciente y substancialmente,
él que está totalmente más allá de la sustancia?
¿Cómo está contenido en sus entrañas,
el que contiene toda la creación?
¿Cómo brilla en su corazón,
este corazón carnal y grueso?
¿Cómo está en el interior de éste,
cómo está fuera de todo,
y él mismo llena todas las cosas?
¿Cómo, día y noche,
brilla sin ser visto?*

[15] San Simeón el Nuevo Teólogo (949–1022), *Himnos*, nº 29, <https://evangelio-deldia.org/SP/gospel/2017-10-12>. Es el último de los tres santos de la Iglesia Ortodoxa al que se da el título de teólogo, que por eso recibe el adjetivo de «Nuevo», es el poeta que personifica la tradición mística hesicasta (de los padres de desierto orientales). Los otros dos teólogos son san Juan el Apóstol y san Gregorio Nacianceno. Cfr., San Simeón el Nuevo Teólogo, *Plegarias de luz y resurrección*, Salamanca: Sígueme, 2004.

Dime ¿es que el espíritu del hombre
 puede concebir estos misterios
 o podrá expresarlos?
 ¡Ciertamente no! un ángel no podría,
 ni un arcángel, explicártelo;
 serían incapaces
 de exponerte todo ello con palabras.
 Es pues sólo el Espíritu de Dios, porque es divino,
 quien conoce estos misterios y
 sólo él los sabe porque sólo él
 comparte la naturaleza, el trono y la eternidad
 con el Hijo y el Padre.
 Es, pues, a aquellos en quien el Espíritu resplandecerá
 y a quienes se unirá liberalmente
 que lo enseña todo de manera inexpressable...
 Es como un ciego: si ve,
 ve inmediatamente la luz
 y seguidamente toda la creación
 que está en la luz, ¡oh maravilla!
 De la misma manera, el que ha sido iluminado
 por el divino Espíritu en su alma,
 inmediatamente entra en comunión con la luz
 y contempla la luz,
 la luz de Dios, Dios verdaderamente,
 que también se lo enseña todo,
 o mejor, lo que Dios decide,
 todo lo que decide y lo que quiere.
 A los que iluminará con su iluminación
 les concede ver lo que está dentro de la luz divina.

Esta comprensión mística de la unidad del mundo, el hombre y Dios, de inspiración neoplatónica, queda recogida y expresada, en el humanismo renacentista, en la máxima: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. La frase, dedicada a Ignacio de Loyola, se encuentra en un epitafio simbólico incluido

en el libro *Imago primi sæculi Societatis Iesu*, que la Compañía de Jesús edita para celebrar el primer centenario de su fundación en 1640. Puede traducirse así: 'Cosa divina es desbordar lo más amplio y, sin embargo, estar contenido en lo más pequeño'.

Hölderlin la recoge en el Fragmento Thalía, IV de su novela *Hiperión*, como se comentó en otro volumen (MORN § 34), y la tiene con frecuencia presente en su concepción filosófica y poética, típicamente romántica, de la unidad del cosmos, del hombre y de lo divino.

§ 78. PURIFICACIÓN Y EXPERIENCIA MÍSTICA. LAS ESCUELAS PLATÓNICAS

LA unión del orante con la divinidad es la versión espiritual del sacrificio, es la donación y recepción mutua sin símbolos ni elementos materiales, y para eso el espíritu tiene que ser tan firme como el árbol, tan alto como el monte, tan abierto como la noche, tan atento como el silencio, y tan expectante y paciente como la vela encendida, que se mantiene despierta en su vigilia.

En cierto modo es como si el orante adoptara él mismo el papel del ara y el cuchillo del sacrificio paleolítico, la función de los candeleros y del cáliz de las libaciones neolíticas, el de templo, de candelabro encendido. Como si internalizara el instrumental litúrgico creado en las etapas anteriores para propiciar el encuentro con la divinidad. Como si se mimetizara en todos esos lugares, instrumentos y actitudes, de manera que la propia alma es el ara, el cáliz, el sagrario, el libro y la ofrenda, el lugar donde se produce la unión de Dios y el hombre.

Esa es la enseñanza de los primeros maestros griegos, Pitágoras, Orfeo, algunos socráticos y, sobre todo, la de Platón, como la recogen posteriormente Orígenes y Jámblico. La contemplación y la experiencia mística se alcanza ejercitando la existencia como una preparación para otro tipo de existencia, para la muerte, como dice Platón, para pasar de este mundo y esta vida

de la dispersión espacial y temporal, a la unidad íntima con el Uno.

El que se ha retirado de la actuación en los escenarios mundanos, entra en su interioridad, cierra el acceso a ella a todo lo exterior, y se recoge ahí con sus tesoros de sabiduría y conocimiento, alcanza la unión con la divinidad. «El que nunca vuelve su mirada a las cosas exteriores, y no puede ser arrastrado afuera por la presencia de lo sensible, ora al Padre, que no abandona un lugar tan secreto, sino que siempre habita en él, y con el Padre está siempre presente su Unigénito»¹⁶.

La purificación no es solamente un ejercicio ascético, un esfuerzo voluntario para volver el yo hacia la sustancialidad del sí mismo, para cancelar los actos segundos cognoscitivos y volitivos y hacer reposar el yo y la libertad en el acto primero. Ese giro catártico, lo gestiona más la divinidad mediante sus símbolos que el orante mediante sus fuerzas. Esa es la experiencia de Platón y de Orígenes, y, especialmente, la experiencia de Jámblico.

Hay una íntima implicación entre símbolo y catarsis. El símbolo opera la purificación en el alma en sus diferentes niveles. Toma a cada potencia anímica, actúa en ella, la transforma y la integra, la unifica y la prepara para una vida más alta, para una percepción más clara. El nivel de la sensibilidad, el del deseo y la voluntad, el nivel del ánimo y el lógico-representativo, todos ellos son objeto de la catarsis y devueltos a su origen primero, a su latir más hondo.

El símbolo guarda una profunda relación con la otra vida. Los niveles de la catarsis conducen al otro lado de la muerte, según la enseñanza de la sabiduría platónica. Esta vida intemporal se muestra como recuerdo actual, presente, de la plenitud inaugural del alma, de su potencia más alta de contemplación, de la belleza inmensa de su naturaleza originaria. El símbolo desencadena la reminiscencia al máximo nivel¹⁷.

[16] Orígenes, *On prayer*, cit., XII.

[17] Hermoso Félix, María Jesús, *Jámblico* . cit., pag. 21

§ 79. TÉCNICAS DE MEDITACIÓN. AYUNO, RESPIRACIÓN Y «MANTRA»

JUNTO a la tarea del símbolo, a la virtualidad de los lenguajes divinos, y a la acción de la gracia, hay una actividad que el hombre puede hacer por sí mismo, y que es la que corresponde al amante. En el diálogo amoroso, la unión y la donación resulta de la acción mutua y de la correspondencia mutua, y al hombre le corresponde un tipo de preparación, que viene dada por las técnicas de meditación, esa interiorización del instrumental litúrgico, o la mimetización de ese instrumental.

Las técnicas de meditación consisten en la cancelación o anulación de los actos segundos, de la actividad cognoscitiva y volitiva que se refiere a la vida cotidiana, para recoger el intelecto y la voluntad en el acto primero de la vida, del alma, del espíritu, o bien para recogerlos en la vida, el alma y el espíritu en tanto que acto primero, que en ese caso no tiene más objeto que él mismo y su fundamento.

Las técnicas de meditación son muchas. Varían de unas culturas a otras y de unas épocas a otras, aunque parece que hay unas constantes en todas ellas, y parece que hay algunos ejercicios que se dan con bastante universalidad. Entre los que se dan con bastante universalidad están el ayuno, los ejercicios de respiración y los «mantra».

El ayuno y la respiración aparecen universalmente porque son las formas básicas de vaciamiento del cuerpo y del alma, la forma en que la conciencia da la espalda al orden del obrar y de la representación y se vuelve de cara al orden del ser. Mediante el ayuno la subjetividad cesa de alimentar el ser y el vivir con entidades del orden de lo creado, que son el alimento adecuado para mantenerse en el orden empírico, y se prepara para alimentarlos directamente con y en el fundamento, que es el alimento adecuado para ser mantenido en el orden de la sustancialidad.

Por lo que se refiere al ayuno, las técnicas de la concentración y la meditación consisten en desviar la atención de los actos

segundos y centrarla en el acto primero, el ser, la sustancia, y suelen expresarse en forma fenomenológica y narrativa, más que en forma ontológica.

Isaac el Sirio lo expone de la siguiente manera:

«De la misma manera que el deseo de la luz es propio de los ojos sanos, el deseo de la oración es propio del ayuno llevado con discernimiento. Cuando un hombre empieza a ayunar, desea que los pensamientos de su espíritu estén en comunión con Dios. En efecto, el cuerpo que ayuna no soporta dormir toda la noche sobre su cama. Cuando la boca del hombre ha sido sellada por el ayuno, éste medita en estado de compunción, su corazón ora, su rostro es grave, los malos pensamientos le abandonan; es enemigo de codicias y de vanas conversaciones. Nadie ha visto jamás a un hombre ayunar con discernimiento y estar sujeto a malos deseos. El ayuno llevado con discernimiento es como una gran mansión que acoge todo bien...

*¿Hay un arma más poderosa que el ayuno y que avive tanto el corazón en la lucha contra los espíritus del mal?».*¹⁸

*«Entre otros significados, el ayuno penitencial tiene precisamente como fin el ayudarnos a recobrar nuestra interioridad».*¹⁹

Por lo que se refiere a la respiración, centrar la atención en ella es centrar el intelecto y la voluntad, la conciencia, en una de las actividades empíricas de la que depende inmediatamente la vida como acto primero, que es la vida biológica y la actividad del alma en tanto que principio de ella.

El peregrino ruso relata que «inspiraba el aire y lo retenía en mi pecho diciendo: *Señor Jesucristo*, y lo espiraba añadiendo: *tened*

[18] Isaac el Sirio (650-700), monje nestoriano, muy citado en la iglesia rusa, entre otros por Dostoiewski y por el peregrino ruso. Lecturas domingo 1 de cuaresma, Biblia Latinoamericana: Commentary. Cfr., *El don de la humildad: itinerario para la vida espiritual*, Salamanca: Sígueme, 2007

[19] San Juan Pablo II (1920-2005) Papa, *Angelus* del 10 de marzo 1996

piedad de mi»²⁰. En otro sentido, repetir siempre la misma frase corta es también una forma de «mantra».

Por lo que se refiere a los «mantra», parecen tener el valor y sentido del símbolo unitivo de Jámblico. El término «mantra»²¹ aparece por primera vez en el Rig Veda en el milenio II AdC, con el significado de ‘instrumento del pensamiento’ y con el de ‘oración, ruego, himno de adoración, palabra aplastante, canción’.

El más conocido de los mantra budistas es *om mani padme hum*. Corresponde a la compasión y se traduce ‘¡Oh, joya en el loto!’. Originariamente *om* es el símbolo sonoro correspondiente al Brahman, y más tarde pasa a ser parte de una frase, himno o plegaria budista.

El mantra puede tener una o varias palabras, uno o varios tonos musicales y puede tener o no significado. Puede tener representación gráfica, y estamparse en emblemas y banderas o en piedra. Tiene efectos psicológicos y espirituales, y en este sentido resulta análogo al símbolo de Jámblico, y puede encontrarse en numerosas religiones, incluidas las cristianas.

Independientemente del valor que pueda tener en el repertorio de los sacramentales de las diversas religiones, la repetición constante y monótona de una palabra, aunque tenga sentido, acaba perdiéndolo para el intelecto, que puede quedar anulado en su actividad. Ese es el sentido que tiene la artimaña de «contar ovejas», cuando no se puede dormir por las noches, para conciliar el sueño. La actividad intelectual y la conciencia pueden quedar canceladas como ocurre en el sueño, o bien pueden quedar amenoradas y en acto, pero a nivel sustancial de acto primero.

Estos procedimientos de meditación se usan así también en el cristianismo, y así los recomienda, por ejemplo, San Juan Clímaco en el siglo VII, pero no se les denomina ‘mantra’:

[20] Anónimo, *Relatos de un peregrino ruso*, Librería Parroquial de Clavería, S.A., México, D.F., versión española del P. Leandro de Sesma, O.F.M. Cap., Introducción y notas de Jean Gauvain, pag. 51.

[21] <https://en.wikipedia.org/wiki/Mantra>, <https://es.wikipedia.org/wiki/Mantra>,

«No busques hablar mucho cuando ores, tu espíritu puede distraerse buscando palabras. Una sola palabra del publicano apaciguó a Dios y un solo grito de fe salvó al buen ladrón. Ser locuaz en la oración dispersa seguido al espíritu y lo llena de imágenes, por lo que repetir una misma palabra ordinariamente lo dispone al recogimiento. Si una palabra de tu oración te llena de dulzura o de arrepentimiento, permanece en ella, pues eso significa que nuestro ángel de la guarda está allí, orando con nosotros»²².

§ 80. ÉTICA AUTÓNOMA Y RELIGIÓN. LAS ESCUELAS ARISTOTÉLICAS

A partir de Sócrates y Platón se abren dos caminos o dos tipos de escuelas de purificación y contemplación de lo divino, que inicialmente no están muy diferenciadas, y que lo van estando cada vez más, aunque quizá nunca llegan a escindirse del todo.

Por una parte, las dedicadas preferentemente a la contemplación y al gozo de la unión amorosa con lo sagrado y con la creación, en las que la purificación es un momento transitorio y propedéutico, y que tienen por objeto la contemplación y la felicidad.

Por otra parte, las dedicadas preferentemente a la purificación, dominio de sí y liberación de las servidumbres mundanas del cuerpo, que tienen por objeto la virtud, tanto las virtudes morales, como especialmente la virtud intelectual de la sabiduría.

Aunque hay bastante relación entre la purificación y la virtud, por una parte, y la contemplación divina y la sabiduría, por otra, no son el mismo tipo de actividad ni apunta al mismo objetivo.

[22] San Juan Clímaco (c. 575-c. 650), monje en el Monte Sinaí, *La Santa escala* «De la sobriedad en la oración», (frm rad.evangelizo.org©) <https://evangeliodeldia.org/SP/gospel>

El recogimiento interior, la purificación, la contemplación, la oración en el etilo de los neoplatónicos, los esenios, o los monjes del desierto, en la línea de Jámblico, Proclo, y Nishida, son actividades con las que no se pretende ser bueno, y ni siquiera ser feliz, sino amar, contemplar la belleza, etc. La felicidad es un corolario que no se busca, un efecto secundario.

El amor, la música, se buscan por sí mismos, y si tienen alguna relación con la ética es a través de lo que Scheler llama la ética material de los valores, en la cual en la relación entre felicidad y bondad corresponde la prioridad a la felicidad. Según la máxima de Scheler: «No somos felices porque somos buenos, ni somos desgraciados porque hacemos el mal, sino al contrario. Somos buenos porque somos felices, y hacemos el mal porque somos desgraciados».

La aspiración al dominio de sí, a la liberación de las servidumbres mundanas del cuerpo, a las virtudes éticas y a la sabiduría, a la bondad personal, es afirmación de sí mismo, como dice Nishida. El ideal del sabio, la *apatheia* estoica, la aspiración a la justicia y a la sabiduría, a la moral, al derecho y al orden universal, es el camino de Aristóteles, de Cicerón, de Porfirio. En esta línea se sitúa la ética de virtudes de Aristóteles y Cicerón, la ética kantiana de normas, que Weber denomina ética de la convicción, e igualmente la ética utilitarista que Weber denomina ética de la responsabilidad.

En general se trata de la diferencia entre religión y ética, que se recoge en las tradiciones de la cristiandad, en la que tienden a articularse como complementariedad entre la mística y la ascética, y que aparece como uno de los manuales clásicos de los estudios teológicos, como el *Compendio de Teología ascética y mística* de Adolph Tanquerey de 1924²³.

La ascética y la mística, ética y la religión, como la religión profética y la religión mística, y como los fines últimos de la felicidad y la justicia, se han intentado fusionar de diversos modos, y

[23] Tanquerey, Ad., *Compendio de Teología ascética y mística*, Madrid: Declée, 1930.

quizá no es posible dejar de intentarlo, pero esa fusión pertenece quizá al orden de la escatología y no al de la temporalidad.

La dificultad para la unificación de felicidad y bondad, quizá resulta más clara si las diferencias entre ética y religión, y entre ascética y mística, se confrontan de un modo sistemático y claro, como en la siguiente tabla.

Fin último	FELICIDAD	BONDAD
Situación en el fin	Unión contemplativa	Sabiduría
Procesos subjetivos	Purificación	Adquisición de virtudes
Resultados subjetivos	Cuidado de sí	Autodominio
Factor actuante	<i>Nous eron, eros</i>	Nous, Voluntad electiva
Cuerpo de doctrina	Religión mística	Religión profética
Motivos y saberes	Inspiración, arte	Ética, ascética, técnica
Escuelas docentes	Cínicos, epicúreos, místicos	Estoicos, peripatéticos
Estado de ánimo	Gozo, embriaguez, <i>nirvana</i>	Ataraxia, <i>apatheia</i> ,

Zubiri cuenta que le llamó la atención una lápida fúnebre, una especie de epitafio, que Aristóteles dedicó a Platón: «Al hombre que me enseñó cómo ser bueno y feliz a la vez». Aristóteles sabía que no eran lo mismo, y que su articulación no era obvia. Por eso escribió en la Ética a Nicómaco, que «si es que los dioses aman a los hombres», lo más lógico sería que amasen a los más semejantes a ellos, y también que probablemente la felicidad es un don de los dioses.

Como se ha dicho en otros volúmenes, la relación entre comportamiento moral y felicidad eterna en una vida con los dioses

tras la muerte, es una convicción que aparece en el calcolítico, y especialmente en los medios iranios, pero en la antigüedad esa relación resulta problemática.

En la cultura hebrea, el *libro de Job*, que probablemente es de época socrática, o sea, del periodo del segundo templo, cuestiona profundamente esa correspondencia.

Aristóteles tiene experiencia de ella, y sabe que la forma de vida que corresponde a la existencia religiosa de tipo místico, no es la aspiración de la mayoría de los ciudadanos atenienses, ni espartanos ni macedonios. Aristóteles vive en una cultura urbana compleja en la que la consolidación y desarrollo de la *polis* se corresponde con la autonomización de la ética. Por supuesto que la *polis* griega apela a la virtud de los ciudadanos, rinde culto público a los dioses, y sabe que los dioses castigan y premian el comportamiento.

Pero cuando Aristóteles asume en su análisis filosófico la dinámica de la polis, y elabora sus tratados de ética, ya la ética que conoce y presenta es una ética de las virtudes, del termino medio, es decir, una ética autónoma respecto de la religión y correlativamente una ética formal. Ética formal y ética autónoma se corresponden. Ética material y religión, quizá también.

Cuando Cicerón sistematiza la ética aristotélica en *Sobre los oficios*, que dedica también a su hijo Marcos, en la primera mitad del siglo I, su posición y la de la ética son las mismas que en tiempos de Aristóteles.

La falta de correspondencia entre ética formal y ética autónoma, por una parte, y ética material y religión, por otra, puede percibirse en la demoledora crítica de Agustín de Hipona al ideal del sabio estoico en el *Contra académicos*, escrito a comienzos del siglo V.

No hay *apatheia* que valga ni sabiduría que se sostenga incólume ante el sufrimiento y la muerte de los seres más queridos. Quizá en Agustín está la crítica más ácida que se puede encontrar a una supuestamente obvia articulación entre vida recta y

felicidad. Agustín no es solo un platónico, es también, en algunos aspectos, un epicúreo y, más propiamente, un cínico²⁴.

Ese carácter problemático de la relación entre felicidad y bondad, pervive en la historia de la cultura occidental y se mantiene hasta al romanticismo y después. Se muestra con mucha claridad en Dostoievski, en Nietzsche, en Scheler, en Lévinas y en otros. La ética material es la religión, y no se articula inmediatamente con la rectitud moral y la justicia

3. EL FONDO DEL ALMA. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

§ 81. *LO NATURAL ESPONTÁNEO Y LO «SOBRENATURAL» VOLUNTARIO EN LA MÍSTICA*

LA enciclopedia Wikipedia, en la exposición de la voz «mantra» en su versión en inglés, dice que tiene efectos psíquicos y espirituales, y que conduce a «estados alterados de conciencia». Por otra parte, la misma enciclopedia, en la voz «estado alterado de conciencia» en la versión en español, distingue entre 1) «normales», en los que se incluyen el sueño y la vigilia, 2) «estados de conciencia alterados inducidos» mediante drogas y alucinógenos, o una práctica: discusión, autosugestión, deporte, hipnosis, relajación, miedo, sexo, *pranayama*, arenga, etc., y 3) «producidos por una patología»: agotamiento, ayuno, catalepsia, deshidratación, diabetes, drogas, epilepsia, esquizofrenia, intoxicaciones, manía, narcolepsia, insomnio, privación de sueño, etc.

[24] «Si saqueas un puerto con un solo navío eres un ladrón, pero si lo saqueas con 50 eres un conquistador». «Hazme casto, Dios mío, pero no ahora». Frases como estas, que se atribuyen a Agustín de Hipona, no es demasiado extraño encontrarlas en sus obras.

Entre los estados no normales se describen situaciones consideradas patológicas desde el punto de vista de la psiquiatría y la neurofisiología²⁵.

En la versión en lengua inglesa se describe la historia de la utilización de la expresión «estado alterado de conciencia», y la historia de los modelos teóricos utilizados para describirlo²⁶.

Los modelos teóricos utilizados para establecer la definición de estado normal y estado alterado de conciencia se establecen en neurología, psicología y filosofía, y varían mucho de unos de esos campos a otros, y, dentro de cada campo, de unos autores a otros.

En el campo de la filosofía, Tomás de Aquino sostiene que los objetos propios de la inteligencia humana son las esencias de los entes materiales, mientras que Duns Scoto sostiene que son todos los inteligibles²⁷. Según estas posiciones, y salvando el anacronismo terminológico, los tomistas podrían inclinarse más a considerar la experiencia mística como un estado alterado de conciencia, mientras que los scotistas a considerarla como un estado normal.

La experiencia mística puede ser un estado de conciencia normal en unos contextos, épocas y culturas, en unos mundos cuyos lenguajes hablan de esos asuntos, y no en otros, en unos mundos cuyos lenguajes no hablan de eso o hablan de eso como de algo anormal.

A partir de ahí, surge el problema de distinguir entre las cosas que son naturales en este tipo de fenómenos, las que son culturales, y otras que no son naturales ni culturales, y a las que se les puede dar el nombre de «sobrenaturales».

Como la experiencia mística es una comunicación íntima entre entes espirituales o al menos inmateriales, la cuestión consiste en dilucidar cuantas clases de entes inmateriales y espirituales

[25] https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_alterado_de_conciencia

[26] https://en.wikipedia.org/wiki/Altered_state_of_consciousness

[27] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Madrid: BAC, 1978, I, 85, 1 y 2

aparecen en el registro nominal de tipos de entes en las diferentes culturas, y cuántos tipos de comunicación aparecen registradas entre ellos.

En diversas culturas urbanas del siglo XXI, un yogui es experto en una práctica normal de comunicación entre espíritus, pero un exorcista quizá no lo sea tanto, y tal vez pueda decirse lo mismo de un poseído, un alma en pena, y otras entidades.

Según el registro antropológico, filosófico y teológico disponible, los espíritus se pueden agrupar en las siguientes clases, dependiendo de su grado de espiritualidad y señalando las fuentes en que aparecen:

Grado de espiritualidad	Tipo de ente espiritual	Fuentes que lo registran
Ser absoluto	Uno, Dios,	Libros sagrados/teólogos
Espíritu puro	Ángeles y demonios	Libros sagrados/teólogos
Espíritu de viviente orgánico muerto	Almas de hombres difuntos (fantasmas)	Plutarco, Tertuliano, Relatos de fiestas de difuntos, etc.
Espíritu de viviente orgánico vivo	Almas de hombres vivos (chamanes, magos, etc.)	Libros sagrados, filósofos, antropólogos.
Alma de organismo animal	Almas de animales	Textos religiosos y antropológicos
Alma de organismo vegetal	Almas de vegetales	Textos religiosos y antropológicos
Esencia de ente sustancial inerte	Almas de astros y minerales	Textos religiosos, filosóficos y antropológicos

En el estudio de las religiones, y en esta filosofía de la religión, se han descrito comunicaciones entre todos estos tipos de

entes inmateriales y espirituales. Cuando el peregrino ruso²⁸ dice que unas experiencias místicas, o sea, unas formas de comunicación entre espíritus, entre entes inmateriales, son naturales y otras no, no está improvisando una taxonomía provisional.

El peregrino ruso es un asiduo lector de la *Filocalia*, la colección de textos de la patrística oriental, que recoge tradiciones desde los primeros monjes del desierto y desde Máximo el Confesor hasta San Simeón el Nuevo Teólogo y hasta él mismo²⁹.

En esa tradición, y en la del cristianismo occidental medieval, una cuestión debatida, y que en la modernidad desaparece de los tratados teológicos occidentales, es la de qué tipo de comunicación tienen los espíritus puros entre sí. La cuestión planteada es la de sí, como ocurre entre los espíritus de los hombres vivientes, los espíritus puros tienen una intimidad en la que se encuentran a sí mismos, que se reservan, y que pueden comunicar o no, según su discrecionalidad. La lógica y la semiótica medieval recoge estas cuestiones y sus posibles respuestas³⁰.

La respuesta a la cuestión formulada tiene en cuenta la analogía con los espíritus encarnados, es decir, con los humanos, que pueden reservar y comunicar discrecionalmente algunas dimensiones de su vida y otras no. Los seres humanos pueden manifestar y ocultar lo que piensan y quieren, pero no siempre pueden hacerlo con lo que sienten, y difícilmente en lo referente a su tamaño y volumen y otras cualidades corporales, que son públicamente perceptibles y no dependen de su voluntad de comunicación.

[28] Los *Relatos de un peregrino ruso*, Salamanca: Sígueme, 2018, es un libro escrito entre 1853 y 1861, que narra de forma autobiográfica el peregrinar físico, y el itinerario espiritual, hasta la oración interior continua, de un peregrino anónimo o starets, a través de la Rusia del mediados del siglo XIX.

[29] «Filocalia» o «filokalia», es el nombre de una colección ya clásica de textos dedicados a la mística y ascesis en la Iglesia ortodoxa, publicado por primera vez en 1782 por Nicodemo el Hagiorita, Macario de Corinto. Cfr., *La filocalia de la oración de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2004.

[30] Castañares, Wenceslao, *Historia del pensamiento semiótico. 2*, Madrid: Editorial Trotta, 2018. Agradezco a Jesús de Garay la información sobre el trabajo de Wenceslao Castañares en esta línea.

Análogamente ocurre con la comunicación entre los espíritus. Precisamente la diferencia entre esos dos tipos de cualidades propias, que pueden ser reservadas o no, y comunicarse discrecionalmente o no, es lo que permite a Jámblico diferenciar entre las gracias que se otorgan según la discrecionalidad del otorgante, y que en el cristianismo se denominan milagros, y las gracias que se otorgan al margen de la conciencia y voluntad del otorgante, en función de la confianza del receptor, y que en el cristianismo se denominan gracias recibidas por la eficacia de la acción realizada (*ex opere operato*), como se ha dicho antes (OORA § 50).

Un criterio general para diferenciar en las experiencias místicas entre los fenómenos naturales o espontáneos, y los que no lo son, y que podrían llamarse voluntarios o «sobrenaturales», puede ser precisamente este. Las manifestaciones que no quedan reservadas en la intimidad de los espíritus, con la posibilidad de ser comunicadas libremente, son las que pertenecen al orden de lo que el peregrino ruso llama experiencias místicas naturales, y las que sí quedan son las que pertenecen al orden de las experiencias «sobrenaturales».

Así, el encuentro de los espíritus entre sí, ya sean fantasmas, chamanes en viaje astral, ángeles, demonios, espíritus de bosques y montes, etc., podría considerarse un fenómeno natural, y la comunicación de asuntos íntimos entre ellos, podría ser sobrenatural. O bien, las comunicaciones íntimas con los espíritus supraterráneos serían «sobrenaturales» y los encuentros con los espíritus sin más, no.

§ 82. LO CULTURAL EN LA COMUNICACIÓN MÍSTICA. PROCLO Y PSELO

TANTO las comunicaciones místicas naturales como las sobrenaturales están mediadas por factores culturales, o sea, lingüísticos, puesto que se llevan a cabo mediante signos y símbolos significativos.

Anteriormente (OORA § 41.2) se ha citado el texto de Proclo de *Lecturas del Cratilo de Platón*, (LVII, 25P 14-18,) en el que se dice que a los dioses les «complace ser nombrados en las lenguas de sus propias regiones».

Por su parte, como también se ha indicado (OORA § 41.1) Pselo, en los comentarios a los *Oráculos Caldeos*, insiste también en algo parecido³¹.

«Entre los diferentes pueblos hay nombres transmitidos por Dios, que tienen en los ritos una potencia inefable. Por consiguiente, 'no los cambies' en lengua griega: por ejemplo, los nombres Serafín, Querubín, Miguel y Gabriel. Porque dichos de este modo según la lengua hebrea, tienen en los ritos una eficacia indecible, pero cambiados por nombres griegos, se relajan».

Los símbolos analógicos y los nombres divinos de Jámblico o de Ibn Arabi, y los nombres de Cristo de Fray Luis de León, tienen sentido y referente solo si les resultan familiares y les complace a los dioses y a los orantes. Solo si les resultan familiares y les complace a los interlocutores hay comprensión y comunicación. Pero que ocurra eso depende de sus hábitos culturales. Depende, por una parte, de la síntesis pasiva de los orantes, de su tradición cultural, y de los hábitos personales de cada uno de ellos, por otra.

La familiaridad y la complacencia son valoraciones estéticas, que no dependen de la voluntad electiva o del libre albedrío, sino del sí mismo y de los hábitos del sí mismo, que, aunque son modulados por los actos segundos, que sí son históricos, pertenecen al orden del acto primero.

Las técnicas de meditación, y especialmente los mantra, son elementos lingüísticos, formas gestuales, acústicas, plásticas, etc., pertenecientes a la familia de los demás elementos simbólicos

[31] Cfr. nota 72 del capítulo 3: comentarios de Pselo a *Oráculos caldeos*, en *Oráculos caldeos*, ed. De García Bazán, cit. pag. 139.

constituyentes de las lenguas, que integran la síntesis pasivas de los individuos de las diferentes culturas. Esos elementos lingüísticos son el medio y el elemento de comunicación de los hombres con los espíritus y con Dios.

Los espíritus y Dios se pueden comunicar con los hombres de un modo natural sin palabras y de un modo voluntario con palabras y símbolos. Cuando se comunican con palabras y símbolos, ambos pertenecen a una lengua. Los espíritus y Dios hablan con Hildegarda de Bingen en alemán, con Juliana de Norwich en inglés y con Teresa de Ávila en español.

Los interlocutores pueden aprender esas lenguas y las valoraciones estéticas de esas culturas, y tenerlas asimiladas en el modo de hábitos, es decir, saberlas y utilizarlas en sus comunicaciones, tanto naturales como voluntarias. Resultaría temerario decir que los espíritus y Dios no saben y no pueden saber griego y latín, o inglés y español, porque el modelo teórico de la ontología aristotélica no contempla y no permite esa posibilidad.

Lo natural es espontáneo y necesario, no voluntario. Lo íntimo y libre es gratuito, como la gracia. Esta diferencia de principios de comunicación, y en cierto modo también de actuación, es la que permite entender la diferencia entre magia y milagro, y de la diferencia entre la eficacia de unos y otros símbolos y nombres, de la que habla Pselo.

Edith Stein, que conoce bien a Dionisio y Tomás de Aquino, y que critica y reelabora parte de la angelología tomista en el siglo XX, echa de menos en el Aquinate es un enfoque existencial de la vida de los espíritus puros.

Edith Stein afronta directamente la libertad de comunicación entre ellos, las formas de compartir su intimidad, en primer lugar, y la fecundidad resultante de esa comunicación íntima entre los espíritus, como la que Platón describe en el *Banquete* entre maestro y discípulo³².

[32] Cfr., Stein, Edith, *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 2004, caps. VII y VIII

Edith se resiste a pensar los espíritus puros como individualidades aisladas, y prefiere pensarlas siempre como formando el coro de los ángeles, en un tipo de sintonía como las que se producen en los contagios emocionales, la fusión vital de los individuos en el grupo, y otras modalidades de unión comunicativa como las que describe Scheler en *Esencia y formas de la simpatía* ³³.

§ 83. EL ESPÍRITU EN LOS MODOS DE ACTO PRIMERO Y DE ACTO SEGUNDO

LA diferenciación entre lo natural espontáneo y lo «sobrenatural» voluntario en los espíritus, abre la consideración de la diferencia entre la sustancialidad subjetiva como acto primero y la voluntad electiva como acto segundo, que es como suele pensarse la articulación entre naturaleza sustancial como acto primero y la acción electiva accidental como acto segundo.

Como se viene repitiendo, el culto interior, la oración de contemplación, es el encuentro del *nous eron* en el fondo del sí mismo sustancial consigo mismo y con su fundamento, o sea, con el Uno, como dice Plotino. Pero cuando eso ocurre el intelecto ha cancelado toda actividad perteneciente al orden de la dispersión espaciotemporal, al orden de los actos segundos, y se ha identificado con su ser en tanto que acto primero.

Si el intelecto y la libertad pueden ejercitarse en la dispersión espaciotemporal, y recoger sobre el sí mismo toda su actividad dispersa, es porque tienen su estatuto propio en la sustancialidad del acto primero.

Si el intelecto y la voluntad pueden ser vistos como facultades diferentes, y si ambas facultades, a la vez que toda la gama afectiva, es susceptible de localización neurofisiológica, es porque la

[33] Cfr., Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005. En el prólogo de la edición alemana de 1923, Scheler recoge parte de su debate con Edith Stein sobre el tema.

vida, el alma, y el espíritu, en su unidad de acto primero, es unidad y diferencia de intelecto, voluntad y afecto.

En el lenguaje ordinario suele utilizarse el verbo «querer» para designar la acción de la voluntad electiva, con el sentido de decidir y de elegir (con el sentido de libertad de ejercicio y libertad de especificación en la terminología escolástica medieval), y el término «amar» para designar la acción espontánea de la voluntad como naturaleza.

Esta diferenciación, válida para el viviente humano, quizá no se puede mantener para el espíritu humano después de la muerte, en la situación del alma separada³⁴, pero obviamente es válida para los espíritus puros y para Dios, si es que deben ser pensados como subjetividades.

Las actividades denominadas actos segundos quedan impedidas para los fantasmas en virtud de unos modelos ontológicos de explicación, pero es posible que no lo estén las de comunicación con otros espíritus, fantasmales o no.

Por otra parte, no hay ninguna necesidad de aplicar estricta y rigurosamente el modelo ontológico de Aristóteles a los fantasmas y a los espíritus puros. Es más útil aplicar el modelo de la ontología neoplatónica, que no tiene esa diferencia como uno de sus elementos clave, y que no se encuentra con esos obstáculos generados por el modelo teórico de la sustancia y los accidentes. El análisis y la comprensión consisten en acercarse a los acontecimientos para asistir a su acontecer y describirlo, no en aplicar mecánicamente un modelo teórico que dificulta o hace imposible la descripción.

Amar y querer, como actos de la voluntad, y callar y decir, como actos de la voluntad y del entendimiento, son actividades propias de toda subjetividad. Corresponden a los espíritus puros,

[34] Para Tomás de Aquino, el alma separada no puede realizar ninguna de las operaciones para las que se requiere el concurso de potencias corporales, pero sí las que pueden realizarse sin ellas, entre las que cuentan las propiamente espirituales en relación con otros espíritus cfr., *Summa Theologiae*, I,89, 1c.

angélicos y satánicos, y a la comunicación mística entre un espíritu humano y Dios. Se les puede llamar actos segundos o accidentes con los términos del modelo aristotélico de ontología, o se les puede llamar actos que se identifican con el sujeto y que pueden ser o no ser distintos de él, con un modelo ontológico neoplatónico.

Los espíritus puros y Dios pueden realizar actos de inteligencia y comprensión, de elección y decisión, y experimentar todos los sentimientos propios de una subjetividad, en la comunicación entre ellos y en la comunicación mística con los seres humanos. El hecho de que esas experiencias que se relatan en la literatura mística, no puedan explicarse filosóficamente y teológicamente, con el modelo de la ontología aristotélica no las condena a la inexistencia.

Los límites del lenguaje son los límites del mundo, pero los lenguajes de la ciencia moderna y de la ontología aristotélica no tienen el monopolio del «sentido propio» del lenguaje. Por su parte, el lenguaje místico y el lenguaje ordinario, tampoco son la cenicienta del lenguaje o el proletariado del lenguaje. A veces no es solamente la riqueza y el poder económico lo que parece muy desigualmente repartido. A veces, parece que también lo están la designación propia y el valor ontológico de las categorías lingüísticas.

§ 84. *ESPÍRITU, INTELECTO AGENTE, NOUS ERON, FLOR DEL INTELECTO Y FONDO DEL ALMA*

LA experiencia mística es la unión del espíritu humano con Dios en el fondo de su sí mismo sustancial, la unión del espíritu con el fundamento de su sí mismo sustancial.

Esta experiencia tiene lugar en un momento histórico de la maduración de la subjetividad humana, y no antes. Se ha descrito y designado con muchos nombres, y se han construido diversos modelos teóricos para explicarlo. La unidad de esos diversos

significantes en uno y el mismo significado, resulta una considerable ayuda para comprender mejor esa realidad, o diversos aspectos de esa realidad, que se mencionan en la experiencia mística.

Ahora se trata de examinar qué parte del alma o qué dimensión de la subjetividad es esa en la cual se da la experiencia mística, y se trata de aclarar, si tiene a su vez partes o momentos.

Los nombres utilizados por los diferentes maestros y seguidores de la vida mística, para indicar dónde y cómo tiene lugar la unión íntima con la divinidad, pueden exponer en la siguiente tabla

Autor o escuela que designa	Denominación asignada
Platón, platónicos	Espíritu (<i>nous/pneuma – intellectus/spiritus</i>)
Aristóteles	Intelecto agente
Oráculos Caldeos, Proclo	Flor del intelecto
Plotino	<i>Nous eron</i>
Teresa de Ávila, Juan de la Cruz	Fondo del alma

El espíritu es la parte del alma que tanto en la ontología platónica como en la aristotélica se considera divina e inmortal. Ni Platón ni Aristóteles lo desglosan en partes o en facultades, pero ambos distinguen en él un cierto número de actos, que, a su vez, en el modelo de la ontología aristotélica, son susceptibles de generar hábitos. Los hábitos son cualificaciones, llamadas virtudes y vicios en el orden moral, que pertenecen al orden del acto primero y no de los actos segundos, y en virtud de los cuales se dice que una persona es sustancialmente o no es sustancialmente bueno o malo, sabio o ignorante, etc.

Los actos del espíritu se pueden denominar mediante los siguientes nombres, que salen de la experiencia ordinaria y religiosa humana, de los libros profanos y sagrados de la humanidad. Esos nombres pertenecen a diversos actos de la unidad del espíritu, se llevan a cabo mediante diferentes partes del cuerpo, y se pueden disponer en la siguiente tabla, de manera que se perciba su unidad en la unidad del espíritu y su pluralidad en la pluralidad de partes del cuerpo implicadas en su ejecución, independientemente de los modelos ontológicos con los que se puedan describir.

Espíritu	Grupos de actos diferenciables	Facultades o partes del cuerpo y del alma diferenciadas (y localizables)
	Amar, sentir ternura, compasión,	Corazón/ cerebro y el cuerpo
	<i>Querer, decidir, elegir,</i>	Voluntad/ cerebro y el cuerpo
	<i>Saber, memoria, reflexión,</i>	Pensamiento/ cerebro y el cuerpo
	<i>Decir, comunicar</i>	Habla/ cerebro y el cuerpo
	<i>Proyectar, imaginar</i>	Imaginación/ cerebro y el cuerpo

Todos estos actos pueden tener lugar en la unión mística, manteniendo la identidad y la diferencia entre sí y con los sujetos divinos y humanos que los viven en la experiencia de dicha unión. Así, en la expresión

«*Mi padre y yo vendremos a él y haremos morada en él*» (Juan 14:23)

Orígenes comenta que, lo que Jesús dice es que, efectivamente, si el hombre ora, entonces «no solo tiene un Dios que intercede por él, sino también un Padre que es justo, que no abandona a sus hijos, sino que está presente en nuestro lugar secreto

y nos cuida y aumenta la riqueza de nuestro interior si cerramos bien su puerta»³⁵.

Esa interioridad, ese lugar secreto del alma, es lo que las diferentes escuelas y los diferentes maestros mencionados denominan con los nombres de intelecto agente, flor del intelecto, *nous eron*, y de otros modos. Y ese lugar secreto del alma, es lo que, con una metáfora geométrica, puede designarse como punto tangente entre la intimidad humana y la divina, como lugar del beso.

§ 85. ITINERARIO DE LA UNIÓN. «LAS MORADAS» Y EL MATRIMONIO ESPIRITUAL

UNA vez descrita la experiencia mística, queda pendiente describir sus aspectos temporales. Cuanto se tarda en la preparación para la experiencia, cuánto deben prolongarse las técnicas del éxtasis, y, una vez alcanzado, cuanto tiempo dura.

Hay un buen número de relatos de experiencias místicas que lo exponen amplia y claramente, y uno de los que lo hace de modo más amplio y claro es el de Teresa de Ávila en *El Castillo interior o Las Moradas*³⁶.

La experiencia mística, aunque puede producirse instantáneamente y sin preparación, en cualquier lugar y en cualquier momento, por inoportunos que puedan parecer, se alcanza generalmente a través de un proceso gradual de reflexión y de niveles de profundidad interior. Estos grados y niveles son descritos generalmente por los místicos con lenguaje poético o con un lenguaje ordinario metafórico, y tienen su correspondencia en el lenguaje epistémico de los modelos ontológicos. En concreto, la correspondencia entre el léxico de Teresa de Ávila y el de la ontología aristotélica se puede reflejar en la siguiente tabla.

[35] Orígenes, *On prayer*, XII, cit.

[36] Teresa de Jesús, *El Castillo interior o Las Moradas*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1979.

Factor operativo // actividad	Léxico de Teresa de Ávila	Léxico ontológico
El yo y la atención referidos al mundo	1.- Morada/castillo 1: pecado= diseminación	Actos segundos referidos a la realidad empírica
Control voluntario del intelecto, atención contenida	2.- ponerse en camino, determinación	Actos segundos referidos al acto primero
Atención referida al sí mismo que aparece indeterminado	3.-sequedades	Actos segundos referidos a la sustancialidad del acto primero
El yo y el sí mismo sintetizan y entrevén el ser divino	4.-gustos, oración de recogimiento	Actos segundos y acto primero referidos al fundamento
Cese de los actos del yo y vida en el sí mismo y en Dios	5.- oración de unión	Vida del acto primero en sí y en relación con el fundamento
El sí mismo amoroso se comunica con el ser divino	6.- oración de arrobamiento y comunicación con Dios	El acto primero en dialogo frecuente con el fundamento
El sí mismo amoroso se une establemente al ser divino	7.- séptima morada, matrimonio espiritual	El acto primero en unión permanente con el fundamento

Teresa describe el proceso místico, el proceso de unión amorosa, mediante la comparación con las etapas que en la cultura de su época culminan en la unión matrimonial. Ese proceso de preparación y realización de la unión matrimonial, tiene igualmente correspondencia en las culturas urbanas de los siglos XX y XXI, y se denomina «noviazgo» y «ligar» respectivamente.

El momento primero es el de la vida dispersa y sin un proyecto biográfico.

El momento segundo correspondería a la determinación de poner en prácticas algunas técnicas de meditación, de salir de ronda o de ir a «ligar».

El tercer momento, de *sequedades*, correspondería al esfuerzo que no ha alcanzado aún la sustancialidad del sí mismo, al trovador que no encuentra dama, al desconcierto de la primera noche de discoteca sin encontrar pareja.

El cuarto momento, de *gustos, oración de recogimiento*, correspondería al primer encuentro con la pareja, en el lugar secreto de la intimidad, en la noche de ronda o en la discoteca.

El quinto momento, de *oración de unión*, correspondería al primer beso, a la primera forma de unión amorosa entre dos intimidades, lo cual ocurre siempre precisamente en el lugar secreto de esas dos intimidades, no importa el contexto histórico-cultural de las personas, es decir, no importa si se produce en un convento, en una noche de ronda o en una discoteca.

El sexto momento, de *oración de arrobamiento y comunicación con Dios*, corresponde a la institución antigua del desposorio, al irse a vivir juntos en la cultura actual, a la unión íntima, física y espiritual, de hecho, de la pareja.

El séptimo momento, que Teresa describe en la «séptima morada» como matrimonio espiritual, se corresponde a una unión que se ha hecho permanente mediante el hábito, y que queda establecida en el nivel de acto primero.

Las denominaciones y las prerrogativas jurídicas asignadas a las diferentes etapas de la unión amorosa, tanto en el derecho religioso como en el derecho civil, como matrimonio sacramental, matrimonio civil, votos solemnes, votos perpetuos, etc., resultan completamente extrínsecas, y no tienen eco en las experiencias de los amantes ni en los relatos de ellas,

Las experiencias y los relatos pertenecen al orden de la fenomenología. Los amantes suelen utilizar marcas físicas, externas, para señalar los momentos y grados de su unión, como ceremonias, dote, anillos, etc., para conferirle una certeza social al hacer partícipe de ella a la comunidad. Estas marcas externas son más o menos solemnes y visibles, y tienen más o menos relevancia social, según el grado de institucionalización de las uniones y consagraciones en cada sociedad religiosa y civil. Como es obvio, el rito civil o religioso externo puede darse aunque no haya auténtica unión intersubjetiva, y la auténtica unión intersubjetiva puede darse aunque no haya ningún rito externo civil o religioso.

4. MUERTE Y ESCATOLOGÍA EN LAS FORMAS DE EXISTENCIA

§ 86. NOSOTROS LOS MORTALES. VIVENCIA DE LA MUERTE Y DEL MÁS ALLÁ

La filosofía es para Platón una preparación para la muerte, o sea, para la vida con el Bien Uno en la eternidad, y la experiencia mística también. La unión amorosa permite el abandono del mundo empírico y da acceso a la eternidad. Por eso uno de los modos de designar el orgasmo en francés es la *petit morte*³⁷.

En la unión mística, muerte quiere decir paso a la vida en acto primero y para el acto primero, no lo que entiende Heidegger por muerte, en la propuesta de vivir para la muerte como forma alcanzar una existencia auténtica. Desde este punto de vista, la muerte es la cancelación de toda posibilidad de realización de actos segundos sin más, con o sin referencia a ningún acto primero, y con referencia a una hipotética totalización de los actos segundos.

Este sentido de la muerte es el que se muestra desde el punto de vista de lo que se ha llamado existencia ética, que resulta posible cuando se descubre la eternidad y se consolida la conciencia de la existencia temporal y finita del ser humano. Ambas cosas de uno modo más o menos sincronizado en el calcolítico y en la antigüedad, como se ha dicho, que es cuando los hombres empiezan a desear la inmortalidad y a pedirla a los dioses, cuando empiezan a desarrollarse las religiones de salvación, y cuando en Grecia los seres humanos empiezan a denominarse a sí mismos «nosotros los mortales»³⁸.

[37] https://en.wikipedia.org/wiki/La_petite_mort. La versión de Wikipedia en lengua inglesa remite para la interpretación y comprensión de estas palabras a la obra de George Bataille.

[38] Vicente Arregui, Jorge, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo, 1992. El título que el autor asignó desde el principio a este libro fue «Nosotros los mortales», pero el editor lo cambió por el que tiene, porque sus expectati-

La vivencia de la muerte y las expectativas del más allá del hombre paleolítico, el chamán, el hombre neolítico y el hombre calcolítico se han tratado en los tres volúmenes anteriores. Ahora es el momento de examinar la vivencia de la muerte del hombre de la época histórica, del hombre en las formas de la existencia temporal, tanto la existencia ética como la existencia científica, y del hombre en las formas de la existencia religiosa mística.

§ 87. MUERTE Y ESCATOLOGÍA EN LA EXISTENCIA ÉTICA. EL MIEDO AL JUICIO

A partir del *Poema de Gilgamesh* se establece una relación estricta entre comportamiento moral y tipo de vida biográfica, por una parte, y tipo de vida el feliz o desgraciada en la eternidad, como se indica en el volumen III, *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*.

El miedo a la muerte y al juicio no se da en el neolítico, ni en la cultura judía más que a partir de un determinado momento. El miedo al juicio surge en la cultura y religión mazdeísta. El infierno tiene la misma eternidad que el cielo y es el lugar de los muertos para siempre. Ese es el carácter del *Seol* hebreo, el Hades griego, el Infierno cristiano y el Yahanna islámico.

El infierno tiene un sentido negativo de lugar de castigo y de penas eternas por las culpas cometidas en vida, es de origen Iranio, lo recoge la cultura persa y lo hacen suyo el cristianismo y el islam, que lo difunden por todo el mundo³⁹.

Las condiciones subjetivas de posibilidad del juicio y, consiguientemente del infierno, y del miedo a ambos, son la ubicación

vas de ventas aumentaban con ese cambio. El contenido de ese libro está muy presente en estos epígrafes sobre la muerte.

[39] Cfr., Antón Pacheco, J.A., «Infierno y paraíso en el mazdeísmo y en el maniqueísmo», en Choza J. y Garay, J., *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Sevilla: Thémata, 2004; cfr., Minois, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 2005.

del yo en la imaginación volitiva y en el intelecto discursivo racional.

Esa ubicación del yo es lo que permite imaginar y pensar el conjunto de las series posibles de procesos temporales, físicos y morales, como totalizadas en una unidad final, o, mejor dicho, lo que permite postular esa unidad final como unidad total del ser, lo que permite suponer la conmensuración entre las esencias y los procesos discursivos y el ser uno. Esta conmensuración es imposible y tiene una de sus expresiones en el problema del continuo. No se puede dividir una línea continua en la totalidad discontinua de los números que la integran. Como Kant observa, la totalización de lo real contenido en procesos discursivos del tipo que sean se puede postular, pero a su concepto, si es que se puede concebir, no le corresponde ningún objeto.

A partir de la antigüedad el intelecto discursivo, el *nous*, está dado para sí mismo también como intelecto espiritual, como *nous eron*, como espíritu libre y amante. Si en la forma de vida individual y en la cultura tienen predominio la imaginación imperativa y creativa, y el intelecto discursivo, y si las costumbres sociales y los hábitos individuales que se generan en el orden de la subjetualidad social y del sí mismo sustancial de cada persona, son discursivo, entonces no pueden no resultar obvios, lógicos e incluso «evidentes» el juicio y el infierno.

En ese caso, no puede no darse el miedo a la muerte, al juicio y al infierno, que pueden ser mitigados con las versiones narrativas de la realidad y las cualidades de la subjetividad divina, que son la revelación elaborada en la teología dogmática y propuestas y custodiadas en la ortodoxia.

Por otra parte, si en la mayoría de las personas que integran las sociedades de la época histórica, que tienen lo que se ha llamado una «forma de vida» normal, hay experiencias de culto interior más o menos frecuente y más o menos intensas, entonces el miedo a la muerte y al juicio pueden quedar ampliamente compensados con el cobijo que proporciona el repertorio de

instrumentos del culto público y de la vida social para quienes emprenden el camino de la otra vida.

La experiencia religiosa personal, la ortodoxia religiosa y el orden público de las exequias y otras ceremonias, pueden mitigar el miedo a la muerte y al juicio mediante las referencias al amor y misericordia divinos.

Ese miedo a la muerte y al juicio se alteran de dos modos. Si el yo y el sistema sociocultural pierden la referencia a los contenidos del intelecto espiritual, el miedo se convierte en pavor ante la muerte, y el juicio desaparece del horizonte intelectual, que es lo que ocurre en la existencia ética científica.

Si el yo se instala por completo en referencia a los contenidos del intelecto espiritual, en el *nous eron*, y se refiere a su sustancialidad subjetiva y a su fundamento, entonces el miedo a la muerte desaparece, porque entonces ya no vive en el orden del tiempo sino en el del acto primero, y el juicio desaparece también del horizonte intelectual, porque en el orden del acto primero no hay y quizá no puede haber procesos discursivos. Eso es lo que sucede en la existencia religiosa, o sea en la mística, en la forma de religión más frecuente en las cultural orientales.

§ 88. MUERTE Y ESCATOLOGÍA EN LA EXISTENCIA CIENTÍFICA. EL HORROR DE LA MUERTE

Si el yo y el sistema sociocultural pierden la referencia a los contenidos del intelecto espiritual, el miedo a la muerte se transforma en pavor o en pánico, y el juicio desaparece del horizonte intelectual. Eso ocurre paulatinamente desde el siglo XVII al XX en la cultura occidental, tanto en los hábitos cognoscitivos de las personas individuales como en la interpretación pública de la realidad, y a eso se le puede llamar existencia científica, porque se generaliza el hábito de conceder valor ontológico público, preferentemente, a las expresiones lingüísticas que se pueden comprobar empíricamente.

Los sistemas de control de calidad del conocimiento, propios de la ciencia, se generalizan en las cuatro esferas primarias de la cultura, en la vida religiosa, política, jurídica, y económica, por las ventajas que implican para unas sociedades cada vez más complejas e institucionalizadas, es decir, gestionadas por un estado con las características del estado moderno. Lo que Weber denomina racionalización y burocratización creciente de la actividad humana, laboral y social en general, es la forma externa y visible del funcionamiento de lo que Hegel llama estado, en tanto que sustancia ética, normativa, y en tanto que reflexión y control autoconsciente de una subjetualidad social con una amplitud y profundidad sin precedentes.

Las personas jurídicas, las instituciones, no tienen un yo personal que pueda reposar sobre su sí mismo sustancial y su fundamento, y vivir la unión amorosa con la divinidad en su intimidad. Puede hacer algo análogo según su modo de ser, pero a través de un largo proceso que ahora no corresponde examinar.

En esa racionalización y positivización de la vida social y personal, la subjetualidad social de las instituciones religiosas occidentales, las iglesias cristianas de la cristiandad, como personas jurídicas, se distancian de su fundamento y se vuelven más reflexivas, más racionalizadas y más burocráticas, y los individuos van encontrándose con el fundamento de su sí mismo en la comunidad religiosa cada vez en menor medida y con menor intensidad.

Esa racionalización y burocratización creciente de la religión, y ese distanciamiento del fundamento ontológico, también se produce en el ámbito de la política, el derecho y la economía, y en las esferas secundarias de la cultura, la técnica, el arte, la ciencia y la filosofía.

Ese proceso reflexivo de la modernidad es el requisito para el alcance de la madurez y autonomía del espíritu individual en todas las esferas de la cultura, en articulación con las instituciones correspondientes. Es el requisito para el alcance de la libertad religiosa, de las libertades políticas, de los derechos subjetivos y de

la libertad económica individuales, que tiene lugar a lo largo de la modernidad.

Ese proceso se vive como engreimiento en el siglo XVIII, como desgarró en el XIX y como desesperación en el XX, por parte de quienes viven una existencia ética y científica, y como secuencia de momentos aurales por parte de quienes viven una existencia de tipo místico-profético o místico puro.

La muerte empieza a vivenciarse como algo terrorífico sobre todo en el siglo XX, como Nietzsche había entrevisto en el siglo XIX, es decir, cuando las racionalizaciones fijadas desde la antigüedad dejan de mediar suficientemente con el fundamento, como señalan los primeros filósofos del siglo XX, Husserl, Heidegger, Weber, Sartre, y otros que se han señalado, y muchos autores de literatura.

Cuando ya se nota «que ya no estamos muy confiadamente en casa/ en nuestro mundo interpretado» como dice Rilke en la primera de las *Elegías de Duino*⁴⁰.

En el siglo XX queda desformalizado el más allá en la interpretación pública de la realidad, se pierde en muchos casos la referencia del yo al sí mismo y del sí mismo al fundamento. Entonces el ateísmo, que era el estado subjetivo de un número creciente de individuos de las élites intelectuales y sociales, empieza a generalizarse. Entonces la muerte aparece como el supremo enigma, el supremo terror, y empieza a generar en los individuos no simplemente miedo, como en el mundo antiguo y medieval, sino terror, o incluso pánico.

El miedo a la muerte, el terror y el pánico, no son la misma cosa, cada uno tiene una época. Probablemente ese terror y ese pánico son propios del siglo XX, porque en la literatura del XIX y anterior, no hay relatos como los de Camus, Conrad, Unamuno, y tantos otros, en los que se expresa de un modo tan vivo la desesperación y el terror.

[40] Cfr., Choza, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, Sevilla, Thémata, 2ª ed. 2019. Ahora recojo ideas y expresiones contenidas en ese libro.

El arte es la expresión de la vida, y el arte de cada época, la expresión de la vida de esa época, sobre todo la literatura, que tiene como elemento precisamente la vida. Si la literatura registra y describe una situación, es que mucha gente la vive así.

§ 89. MUERTE, RESURRECCIÓN Y SALVACIÓN EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

Los análisis y descripciones que se han hecho, referidas a la antigüedad y a la modernidad, pertenecen a lo que se viene llamando época histórica, que se está entendiendo como historia de la cristiandad o del euro-cristianismo. No pretenden tener alcance y validez para el mundo africano y el mundo asiático, mundos que hasta después de la globalización en el siglo XXI no empiezan a resultar cercanos y familiares a la cultura occidental. América, por su parte, queda en buena medida integrada en la historia de la cultura occidental y de la cristiandad, excepto por lo que se refiere a sus pueblos indígenas, marginados también hasta el siglo XXI, y en proceso de integración a partir también de la era digital.

En las culturas y religiones orientales, la distancia y la diferenciación de los individuos respecto del sí mismo sustancial y de su fundamento es muy débil, porque, como se ha dicho, también lo son las nociones de creación, de pecado y de redención. Su lugar lo ocupan las nociones de emanación, disarmonía y purificación, como también se ha indicado.

La mediación más operativa entre el individuo y el fundamento, el individuo y la divinidad, no parecen ser las instituciones religiosas y las organizaciones eclesiales, sino más bien la naturaleza. Quizá por eso, la forma de religión más común en oriente no es la histórico-profética, sino la mística.

Por otra parte, en las religiones orientales, o en buena parte de ellas, el espíritu se encuentra en el fondo de sí mismo con su

fundamento, a través del propio cuerpo y de la naturaleza. En esos casos la mística quizá presenta rasgos distintivos propios de esa región del planeta.

Es posible que la cultura urbana del siglo XXI no presente demasiadas diferencias entre oriente y occidente. Es posible que la urbanización y la secularización produzca efectos diferentes en las dos áreas culturales. Y es posible que las conexiones de los individuos con su sí mismo y sus fundamentos se restablezcan de modo diferente en ellas.

No es infrecuente describir esos procesos subjetivos y sociológicos de referencia a lo divino en términos de pérdida de la «fe», con lo cual el término «fe» resulta crecientemente confuso, dada la especificidad que originariamente tenía el término, y la complejidad de esos procesos subjetivos y sociológicos que están en curso. En cualquier caso, ese es un tema para otro tratado.

§ 90. *EL DESEO DE MORIR. «QUE MUERO PORQUE NO MUERO»*

Si, como se ha señalado hace un momento, el yo se instala en la referencia a su sustancialidad subjetiva y a su fundamento, el miedo a la muerte desaparece porque ya no vive en el orden del tiempo sino en el del acto primero. Entonces el juicio desaparece también del horizonte intelectual, porque no pertenece a ese orden.

Eso es lo que sucede en la existencia religiosa, tal como la describe Kierkegaard en siglo XIX, que es la forma de la religión como culto interior, como oración de contemplación, como unión mística, que aparece con los maestros con los que comienza lo que se ha denominado la era axial.

En la posición en que se ubica el yo en oración mística, la muerte es un tránsito en cierto modo leve, como la muerte paleolítica, o quizá un poco más leve.

*«Todos los vivos cometen
el error de distinguir demasiado fuerte.
Los ángeles (se dice), no sabrían a veces si andan
entre vivos o muertos [...]»⁴¹*

En el orden del acto primero no hay miedo a la muerte ni al juicio porque no hay muerte ni juicio. Lo que estaba dado en una distensión temporal inconclusa y con un final desconocido, aparece entonces como concluido y totalizado.

Cuando en la experiencia mística se ha probado «lo otro» un poco, ya no es posible olvidarlo y se quiere volver, o sea, morir. Entonces la muerte no se teme, sino que se desea, y a veces con mucha intensidad, como se expresa en el verso «que muero porque no muero». Pero eso ocurre porque «lo otro» se ha tenido en momentos que son fugaces, y no se está con ello en una situación de unión permanente.

En la última fase de la escala mística, tal como la describen los místicos españoles, cuando se produce el tránsito del «desposorio espiritual» al «matrimonio espiritual», entonces la unión no es intermitente, sino firmemente estable, y en esa situación ya no se desea la muerte, porque la unión esta ya consumada. Se desea seguir viviendo, para integrar más mundo en esa unidad. Y, todavía en una fase ulterior, cuando la unión amorosa es embriagadora, ya resulta indiferente morir o seguir viviendo.

La experiencia que describe Rilke parece tener esas dos características. Por una parte, se llega al sitio en el cual «estar es glorioso» y se describe como un gozoso «estar muerto». Por otra parte, se sabe que no se está definitivamente y solamente allí, sino en ambos reinos, y que hay mucha tarea por hacer.

Y todavía por otra parte, estando ya en el trasiego de la tarea cotidiana, parece que la muerte no es algo que ha de preocupar,

[41] Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Primera elegía. En *Obras de R.M. Rilke*, trad. De José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.

porque, en todo caso, es otro momento para transmutar algo más, y tal vez de una manera en la cual uno todavía es más uno mismo, pues para el que vive así, hasta la propia muerte es una ocasión, una oportunidad más o un «pretexto para ser»⁴².

5. UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

§ 91. UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

LA mística presenta una unidad a lo largo de la historia a partir del momento en que aparece en la era axial, y una cierta diversidad, que se manifiesta en sus modos de expresión doblemente. En primer término, en cuanto que las formas de expresión cambian históricamente y en ello se expresa una cierta variación de la vida. En segundo término, en cuanto que los modos de expresión pertenecen a géneros literarios diversos que corresponden con modos diversos de vivir algo, a saber, como reflexión y recuerdo, como relato y comunicación intersubjetiva y como interacción dialógica efectiva.

Lo común a todas las experiencias místicas, la unidad de ellas, consiste en que la experiencia mística, más que experiencia del logos, lo que brinda es la vivencia de la unidad del ser y del intelecto, porque el intelecto queda instalado *ab initio* en el fondo del propio acto de ser, en la unidad del ser, en el fundamento del sí mismo, pero no intelectualmente, sino, con terminología de Plotino, según el *nous eron*, o como se dice en terminología contemporánea, existencialmente. Es decir, el intelecto y la vida ejercen su actividad desde el corazón del viviente, y ese acto, más radicalmente que un acto de entender y de vivir, es un acto

[42] Cfr. Chozas, J., *Al otro lado de la muerte: las Elegías de Rilke*, 7ª elegía, ed, cit., pag. 161.

de querer y de amar. De querer en cuanto que el acto es libre, y de amar en cuanto que es espontáneo.

La experiencia mística es la experiencia y la vivencia de la identidad, que se puede expresar con una de las fórmulas con la que Hegel define el amor, y con la que también define el conocimiento: «la unidad de la identidad y la diferencia». Eso es la experiencia mística.

La diferencia entre el uso de la fórmula para describir el conocimiento y para describir el amor, consiste en que cuando se usa para describir el conocimiento, que es como lo piensa Hegel, no hay reciprocidad entre actividad del cognoscente y la del conocido, o si la hay se trata de una actividad cognoscitiva. Cuando la fórmula se usa para describir el amor en la experiencia mística, sí hay reciprocidad de amante y amado, en la medida de lo posible, en la donación de la vida y del ser.

Lo conocido no es fundamento del ser del cognoscente ni de su esencia, y en el caso de los amantes cada uno afirma el ser y la esencia del otro al darle el propio ser, al aceptar el ser que el otro le dona, y al fundirse ambos en una unidad en sí, que podría llegar a ser subsistente en la prole, o bien, en el caso de las procesiones divinas, subsistente como es el Espíritu Santo.

Lo que hay de diferente entre las formas de unión mística consiste, por una parte, en las diferencias de maduración del espíritu en los diferentes momentos de su historia, y por otra, en las modalidades de expresión de los diferentes géneros literarios.

La mística puede expresarse 1) reflexivamente, es decir, filosófica y teológicamente, como hace Proclo en el *Liber de causis*, 2) narrativamente, es decir artística e intersubjetivamente, como hace Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, y 3) puede realizarse religiosamente en la oración, como hace Lope de Vega en la los *soliloquios* de las *Rimas sacras*, según el siguiente cuadro.

Teoría de la unión. Acto del Espíritu intelectual (filosofía y teología)	Relato de la unión. Acto del Espíritu imaginativo creativo (arte y literatura)	Realización de la unión. Acto del corazón (religión y plegaria)
«El ser y la vida en la inteligencia son dos inteligencias, el ser y la inteligencia en la vida son dos vidas, y la inteligencia y la vida en el ser son dos seres» (<i>De causis</i> 105)	«Quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el amado, cesó todo, y dejéme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado». Juan de la Cruz (<i>La noche oscura</i> , 36-40)	«Hallo tanto que querer Y estoy tan tierno por vos Que si pudiera ser Dios Os diera todo mi ser». Lope de Vega (<i>Rimas sacras</i> , <i>Soliloquios</i> III)

A partir de la antigüedad la religión se despliega en sus cuatro momentos de culto, moral, dogma y plegaria, en la cristiandad y en las demás culturas del planeta.

En el ámbito de la cristiandad, o sea en occidente, esos cuatro momentos de la religión se despliegan en dos niveles que se relacionan entre sí durante la época histórica, y que dan lugar al final de ella a una configuración y horizonte nuevos para la religión.

Estos dos niveles son, primero, el nivel de la religión institucional, que, por una parte, refuerza y se ve reforzada por la religión personal de los individuos que integran las comunidades religiosas, y por otra, refuerza y se ve reforzada por su relación con las demás relaciones institucionales. Y segundo, el nivel de la religión personal, que refuerza y se ve reforzado por las religiones institucionales.

La configuración nueva de la religión, con las cuatro formas con las que se consolida en la antigüedad, es la de la libertad religiosa institucional y personal, y el horizonte es el de la creatividad de esa religión institucional y personal, desplegada en múltiples direcciones.

El sentido de la religión, en la época histórica, parece ser el mismo que Hegel señala para la historia misma del espíritu humano, del espíritu sin más, a saber, el despliegue de la

libertad que busca afirmarse a sí misma como libertad. Hegel lo percibe y lo describe sobre todo en la filosofía del derecho. Es posible hacerlo también en una filosofía de la religión, y es lo que falta por mostrar en el volumen V de este estudio en curso, cuyo título es *Religión oficial y religión personal en la época histórica*.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, Madrid: BAC, 1979.
- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1974.
- ALESSANDRO BONGIOANNI, *Modalità dello spirito nell'antico Egitto*, en Pagano, M., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011.
- ANSELMO, *De casu diaboli*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1953.
- ANTÓN PACHECO, J.A., «Infierno y paraíso en el mazdeísmo y en el maniqueísmo», en Choza J. y Garay, J., *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Sevilla: Thémata, 2004.
- ANTÓN PACHECO, José A., *El ser y los símbolos*, Madrid: Mandala Ediciones, 2010.
- ANTÓN PACHECO, José Antonio, *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2017.
- ARISTÓTELES, *Política*, edición de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- BACH, J.S., *Cantata en re mayor, BWV 243, Magnificat*.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática*, Madrid: Encuentro, 1992, vol I, Prolegómenos.
- BANCALARI MOLINA, Alejandro, «Relación entre la *Constitutio Antoniniana*, y la *imitatio Alexandri* de Caracalla», *Revista de estudios histórico-jurídicos*, n.22 Valparaíso 2000.
- BAUER, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971.
- BELLAH, R., *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989.
- BELLAH, Robert N. y Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, New York: Harper & Row, 1980.
- BENEDICTO XVI, Audiencia General el 24 de Marzo de 2010.
- BERGER, P., Berger, B. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1979.
- BERNABÉ, Alberto, *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid: Evohé Didaska, 2013.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, «El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo», *Jano* 63, 1973.
- BREMMER, Jan N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid: Siruela, 2002

- CASTAÑARES, Wenceslao, *Historia del pensamiento semiótico*. 2 , Madrid: Trotta, 2018.
- CHOZA, J., «Fronteras geográficas sociológicas y metafísicas», *Revista CI-DOB d' Afers Internacionals*, 2008: Núm.: 82-83.
- CHOZA, J., «La actitud religiosa de Juan Ramón Jiménez: Poesía y Revelación», en Arroyo, Luis Miguel, *Juan Ramón Jiménez: poesía y pensamiento*, Huelva: Universidad de Huelva, 2008.
- CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, Sevilla, Thémata, 2ª ed. 2019.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, 1990.
- CHOZA, J., *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.
- CHOZA, J., *Filosofía de la Cultura*, Sevilla: Thémata, 2014.
- CHOZA, J., *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid: Themata-Plaza y Valdés, 2009.
- CHOZA, J., *La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*, Sevilla: Thémata, 2018.
- CHOZA, J., *La moral originaria: La religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2017.
- CHOZA, Jacinto, y WOLNY, Witold, *Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- CICERÓN, *Sobre la Republica*, Madrid: Gredos, 1984.
- CORBÍ, María, «Nacimientos milagrosos en la historia de las religiones y las narraciones de la natividad de Jesús». <http://www.feadulta.com/es>.
- CUDORGE, Justine, *La destruction des sanctuaires païens par les chretiens de Constantin a Justinien*, mémoire Departement d'Histoire, Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Universite de Rouen, Mont-Saint-Aignan, 2015.
- DE LUBAC, Henri, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris: Lethielleux, 1981.
- DE TALES A DEMÓCRITO. *FRAGMENTOS PRESOCRÁTICOS*, Madrid: Alianza, 1988.
- DEL MORAL, Maite, *La luz de la oscuridad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2017.
- DERRIDA, J., y Vattimo, G., *La religión*, Buenos Aires: La Flor, 1997.
- DICKIE, Georges, *El círculo del arte: una teoría del arte*, Barcelona: Paidós, 2005.
- DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1959.
- DUNS SCOTUS, John, *The Oxford Commentary to the Four Books on Sentences, Book II*, Dist. XXV, «Whether Anything Other than the Will Effectively

- Causes the Act of the Willing in the Will?» en Hyman A & Walsh J.J., *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett, 1973.
- DURKHEIM, E., *El suicidio*. Madrid: Akal, 1982.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1990.
- ECKHART, *El fruto de la nada*, Madrid: Siruela, 2003.
- EHRMAN, Bart D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never New*, London: Oxford University Press, 2003, tr. It., *I Cristianismi perduti. Eretici, sette e eretici nella battaglia per la Sacra Scrittura*, Roma: Carocci, 2016.
- EIDINOW, E., «Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion», *Kernos* 24 (2011).
- EIDINOW, Esther & Kindt, Julia, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, London: Oxford University Press, 2015.
- EIDINOW, Esther, «Ancient Greek Religion: 'Embedded' ... and Embodied», en Claire Taylor and Kostas Vlassopoulos, *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, London: Oxford University Press, 2015.
- EL LIBRO DE LOS MUERTOS, Ed. de Federico Lara Peinado, Madrid: Tecnos, 1993.
- ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE. 2009.
- ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza, 1983.
- ELLUL, Jacques, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Madrid: Aguilar, 1970.
- ERMETE TRISMEGISTO. CORPO ERMETICO E ASCLEPIO, ed. de Bianca María Tordini Portogallo, Milano: SE, 2007. Ed. esp. *Corpus hermeticum y Asclepio*, Madrid: Siruela, 1982.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, Fernando, «En la génesis de España: de la romanización y la reconquista», Discurso de recepción en la Real Academia de Bellas Artes Santa Isabel de Hungría, *Boletín de Bellas Artes*, nº XXXV (2007).
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José, «Los orígenes del cristianismo hispano. algunas claves sociológicas», *Hispania Sacra*, LIX, 120, julio-diciembre 2007.
- FILE:///D:/Documenta_Chaticolica_Omnia_Provv...ri/mbs_Library/001_Fare/01/0-ORPRINCIPIIS.htm2006-06-02 15:26:45.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *La creación del mundo según Moisés*, [De opificio mundi], *Obras completas*, vol I, Madrid: Trotta, 2009.
- FLAMARIQUE, Lourdes, y Carbonell, Claudia, *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- FLEW, Anthony, *Dios existe*, Madrid: Trotta, 2012.

- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1968.
- FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, en *Obras Completas castellanas*, Madrid: BAC, 1944.
- FRAZER, J.G., *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid: FCE, 1993.
- GARAY, J. de, «La libertad en San Anselmo», en *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Sevilla: Thémata, 2007.
- GARAY, J. de, «Mente humana y voluntad», en *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, Núm. 12 (2019).
- GARAY, J., *Politeísmo y neoplatonismo: Proclo*, en Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial, *Dios en las Tres Culturas*, Sevilla: Thémata, 2012.
- GARAY, Jesús de, «La extrañeza del Nous en Filón de Alejandría», *Anuario Filosófico*, 2000, (33).
- GARAY, Jesús de, *Naturaleza y voluntad en Duns Scoto*, Seminario Grecia y Alemania, «Physis-Natur», Universidad de Sevilla, 18-mayo-2018.
- GARRIDO LUCEÑO, José María, *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.
- GEERTZ, C., *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1994.
- GOODY, J., *La familia europea*, Barcelona: Crítica, 2001.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós, 1990.
- GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.
- GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.
- GUTIÉRREZ ONTIVEROS, M., *El poema báquico de Ibn Ajiba*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2007.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- HASTINGS, Adrian, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- HEATER, Derek, *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid: Alianza, 2007.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: EDHASA, 1988,
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, M., *Fenomenología y teología*, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.

- HEIDEGGER, M., *La época de la imagen del mundo*, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.
- HEIDEGGER, M., *Lecciones de Mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997.
- HENDERSON, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998.
- HERMOSO FÉLIX, María Jesús, *El símbolo en el «De mysteriis» de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2011.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Corrientes actuales de la teología*, en preparación.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *El duelo de Atenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008.
- HERÓDOTO, *Historia*, Madrid, Gredos, 5 vols. 1995-97.
- HILDEGARDA VON BINGEN, *El libro de las obras divinas*, Barcelona: Herder, 2009. Ed. on line, *Liber divinorum operum. Libro de las obras divinas*, Traducción del latín y notas: Rafael Renedo (00-2007-5817), Mayo 2007, para Hildegardiana (www.hildegardiana.es), Febrero 2013.
- HUSSERL, E., *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- IBN ARABI, *El secreto de los nombres divinos*, Edición de Pablo Beneito, Murcia: Tres Fronteras, 2012.
- IBN ARABI, *Tratado de la Unidad*, traducción y comentarios de Roberto Pla, Málaga: Editorial Sirio, 2002.
- IBN HAZM DE CÓRDOBA, *El collar de la paloma*, Madrid: Alianza, 1967.
- IBN ARABI, *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.
- ISAAC EL SIRIO, *El don de la humildad: itinerario para la vida espiritual*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- JÁMBLICO, *Sobre los Misterios Egipcios*, Madrid: Gredos, 1997.
- JASPERS, Karl, *Los grandes filósofos*, 3 vols, Madrid: Tecnos, 2013.
- JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Madrid: Alianza, 1980.
- JOHNSON, Marguerite, «Virgin Births and Miracle Babies», en <http://www.ancient-origins.es/mitologia>.
- JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1955.
- JULIAN OF NORWICH, *Revelations of Divine Love*, London: Penguin Classics, 1998.
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.
- KATHIR, Ibn. *The Life of the Prophet Muhammad* : Volume 1. London: Garnet Publishing, 1998.

- KITARO NISHIDA, *Pensar desde la nada. Ensayo de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- KÜNG, Hans, *Proyecto de una Ética Mundial*, Madrid, Trotta, 1991.
- LA FILOCALIA DE LA ORACIÓN DE JESÚS, Salamanca: Sígueme, 2004.
- LAO TSE, *Tao Te Ching*, Edición de Carmelo Elorduy, Madrid: Editorial Nacional, 1977, y Barcelona: Orbis, 1983.
- LARA PEINADO, F., *Los primeros códigos de la humanidad*, Madrid: Tecnos, 1984.
- LEÓN, Fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1944.
- LOPE DE VEGA, *La Dorotea*, I, 5-8, Madrid: Real Academia Española, 2011.
- LÓPEZ RENDÓN, Ángela, «Una aproximación al Amor místico en Sócrates», *Socrática*, IV. Buenos Aires, Argentina, Noviembre 2018.
- LUHMANN, N., *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid: Editora Nacional, 1983.
- LUNA LEAL, Francisco Javier, «La unidad de los opuestos en Leibniz», *THÉMATA: Revista de Filosofía*, 53, 13-30.
- M. C. PEEL, B. L. Finlayson, and T. A. McMahon, "Updated world map of the Koppen-Geiger climate classification", *HYDROL. EARTH SYST. SCI.*, 11, 1633-1644, 2007, www.hydrol-earth-syst-sci.net/11/1633/2007/
- MAC INTYRE, Alisdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.
- MAGRIS, Aldo, *Lo «spirito» e l'eredità dei greci*, en Pagano, Maurizio, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011.
- MAGRIS, Aldo, *Visione escatologiche nel mondo greco e tardo-antico*, en Ciancio, C., Pagano, M. e Gamba, E., eds., *Filosofia ed Escatologia*, Milano: Mimesis, 2017.
- MALINOWSKI, B., *Sexo y represión en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía: una introducción a la sociología del conocimiento*, México: FCE, 1987.
- MARÍN H., y López Cambronero, M, (eds) *Nación y libertad*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005.
- MARÍN, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.
- MARÍN, Higinio, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-Textos, 2010.
- MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de lectores, 1958.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Jesús de Nazareth*, Murcia: Espigas y azucenas, 2007.
- MECCI, Stefano, «Il demone di Socrate nel medioplatonismo», *GIORNALE*

CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA, SETTIMA SERIE VOLUME
XIV, ANNO XCVII (XCIX), FASC.I.

- MENARD, A., *Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2018.
- MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 2005.
- MIRCEA ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducción Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MOLINA MARÍN, Antonio Ignacio, «Desmontando un tirano perfecto: Caracalla y la imitatio Alexandri», *Stud. hist., H.^a antig.*, 33, 2015, pp. 223-250.
- MOLINA, Francisco, *La sindéresis*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona: EUNSA, 1999.
- MORA PENROZ, Ziley, *El arte de sanar de la medicina mapuche*, Santiago de Chile: Uqbar editores, 2013. *Filosofía mapuche. Palabras Arcaicas para Despertar el Ser*, Concepción, Chile: Editorial Kushe, 2001.
- MORENO RESANO, Esteban, «El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época», *Anuario de Historia de la Iglesia* / vol 22 / 2013 / 83-109.
- NEGUERUELA, Jacobo, Marín, Higinio, Choza, Jacinto, *Correspondencia Choza-Marin-Negueruela*, 5 de marzo de 2018, *pro manu scripto*, Elche, Murcia, Sevilla, mayo de 2018.
- NEWMAN, Jay, *Fanatics and hypocrites (Frontiers of Philosophy)*, New York: Prometheus Books, 1986.
- NEWMAN, Jay, *Inauthentic Culture and Its Philosophical Critics*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997.
- ORÁCULOS CALDEOS, edición de Francisco García Bazán, Madrid: Gredos, 1991.
- ORÍGENES, *Philocalia*, http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm
- ORÍGENES, *Sobre la oración*, edición digital on-line de *On prayer*, Translated by William A. Curtis, URL: <http://www.ccel.org/ccel/origen/prayer.html>, Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, Rights: Public Domain, Date Created: 2001-00-18. Tr. Esp. Madrid: Rialp, 1994.
- ORÍGENES, *Sobre los principios*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, Fuentes Patristicas 27, Ciudad Nueva, Madrid 2015. Edición portuguesa en file:///D:/Documenta_Chatolica_Omnia_Provv...ri/mbs_Library/001_Fare/01/0-ORPRINCIPIIS.htm2006-06-02

- ORTEGA Y GASSET, José, «Defensa del teólogo frente al místico» (1929), en: *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1964, t. V.
- OVIDIO, *Fastos*, Ed. de Bartolomé Segura Ramos, Madrid: Gredos, 2001.
- PAGANO, Maurizio, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano: Mimesis, 2011.
- PANIKKAR, R., *El silencio de Budha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 1996.
- PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre. Una Cristofanía*, Madrid: Siruela, 1999.
- PERRIER, Pierre, *Les Colliers évangéliques. Évangiles de l'oral à l'écrit*, París: Éditions de Jubilé, 2003.
- PETRIDOU, Georgia, "One Has To Be So Terribly Religious To Be An Artist": Divine Inspiration and theophilia in Aelius Aristides' Hieroi Logoi, *Archiv für Religionsgeschichte* 20 (1) : 257-271 · March 2018.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp, 1997.
- PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid: Rialp, 2006.
- PIÑERO, Antonio, José Montserrat TORRENTS, Francisco GARCÍA BAZÁN (Eds.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid: Trotta, 2018.
- PIÑERO, Antonio, *Todos los evangelios*, Madrid: Edaf, 2009.
- PLOTINO, *Eneadas*, VI, Buenos Aires: Aguilar, 1967.
- PLUTARCO, *Cimón*, en *Vidas paralelas*, Vol. IV, Madrid: Gredos, 2009.
- POTESTÀ, Gian Luca, *Il Tempo dell'apocalisse - Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari: Laterza, 2004.
- PROCLO, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999.
- PROCLO, *Teologia platónica*, Milano: Bompiani, 2012.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, Madrid: BAC, 2014.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía eclesiástica*, Madrid: BAC, 2014.
- PSEUDO DIONISIO, *Los nombres de Dios*, Madrid: BAC, 2014.
- RAGAZZI, G., «La danza perpetua. Gesto, spazio sacro, rappresentazione e linguaggio nell'arte rupestre della Valcamonica», in *The Importance of Place. The Site, the Message, the Spirit*, Valcamonica Symposium '92, pp.76-85, 1992.
- RAMOS GONZÁLEZ, Alicia, *Fenomenología de los nuevos libros revelados: siglos XIX y XX*, Tesis doctoral, dirigida por José A. Antón Pacheco, Universidad de Sevilla, 2016.
- RATZINGER, Josef, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2007.

- RELATOS DE UN PEREGRINO RUSO, Salamanca: Sígueme, 2018.
- RIKWERT, Joseph, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Ed. Blume, Madrid, 1985.
- RILKE, R.M., *Elegías de Duino*, Primera elegía. En *Obras de R.M. Rilke*, trad. De José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.
- ROBINSON, John A.T., *Redating the New Testament*, Wipf & Stock, 1976.
- RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, *Disonancia acorde: la significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1960.
- ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985.
- SAINTYVES, Pierre, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*, Madrid: Akal, 1985 (orig. 1908).
- SAN JUAN CLÍMACO, *La Santa escala*, <https://evangeliodeldia.org/SP/gospel>
- SAN JUAN PABLO II, Papa, *Angelus* del 10 de marzo 1996.
- SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Himnos*, nº 29, <https://evangeliodeldia.org/SP/gospel/2017-10-12>.
- SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Plegarias de luz y resurrección*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, *En el principio no fue el verbo...Especial Wittgenstein* | publicado el 25/04/2001 http://www.elcultural.com/articulo_imp.aspx?id=602
- SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, *Aproximación a una teología de las religiones*, 2 vols, Madrid: BAC, 2015.
- SARTRE, Jean Paul, *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 2016.
- SCHELER, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- SOUBLETTE, Gaston, *El cristo preexistente*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1990.
- SPRANGER, Eduard, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.
- STARK, Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 1996.
- STAUSBERG, Michael, «Hell in Zoroastrian History», *Numen* 56 (2009) 217-253.
- STEIN, Edith, *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- STEIN, Edith, *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1996.
- SUAREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Nación, patria, estado. En una perspectiva histórica cristiana*, Madrid: Unión Editorial, 1999.

- SVAMPA, M. Lucila, «Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt» en *Tópicos* (México) no.46 México jun. 2014.
- TANQUERREY, Ad., *Compendio de Teología ascética y mística*, Madrid: Declée, 1930.
- TERESA DE JESÚS, *El Castillo interior o Las Moradas*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1979.
- TERTULIANO, *Apologeticum*, http://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm
- TERTULIANO, *Sobre el Alma*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- TERUEL, Pedro Jesús. *Filosofía y ciencia en Hipatia*. Madrid: Gredos, 2011.
- THE ECONOMIST (PRINT EDITION, Bussines, Jul 20th, 2017. PARIS, «Demand for exorcism is soaring in France. The Catholic church has left a big gap in the market»).
- TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, traducción y notas de Juan Cruz, Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Madrid: BAC, 1978.
- VIAN, Giovanni María, *Filología e historia de los textos cristianos*, Madrid: Cristiandad, 205.
- VICENTE ARREGUI, Jorge, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo, 1992.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- VICO, GB., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995.
- VOLTAIRE, *Filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2001.
- WARD, Nicholson, *Longevity & health in ancient Paleolithic vs. Neolithic peoples. Not what you may have been told*, Copyright © 1997, 1999 by Ward Nicholson.
- WATSUJI, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, Madrid: F.C.E., 2002.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2012.
- WEBER, M., *Sociología de la religión*. Buenos Aires: el aleph, 1999.
- ZAEHNER, Robert Charles, *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- ZAGAL ARREGUÍN, Héctor, «Eleuthería en Aristóteles», *Revista Co-herencia* Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018.
- ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Cátedra, 1987.

SITIOS WEB

<http://bibliaparalela.com/interlinear/deuteronomy/6-5.htm>
<http://etimologias.dechile.net/?cura>.
<http://etimologias.dechile.net/?Eleuterio>
<http://etimologias.dechile.net/?gracias>
<http://inchristus.com/2012/08/23/the-words-of-jesus-ipsissima-verba-versus-ipsissima-vox/>
<http://www.alcoberro.info/pdf/liberalisme12.pdf>,
<http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/d/facio-ut-facias/facio-ut-facias.htm>
http://www.leonardopolo.net/textos/molina.htm#_ftnref30
https://ec.aciprensa.com/wiki/Breviario#Las_horas
https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_the_Great
https://en.wikipedia.org/wiki/Altered_state_of_consciousness
<https://en.wikipedia.org/wiki/Aminah>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Anthesteria>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Anthesteria>
https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Life
<https://en.wikipedia.org/wiki/Census>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Chakra>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Christianization>
https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_cristianismo
https://en.wikipedia.org/wiki/Civil_registration
https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_civil
https://en.wikipedia.org/wiki/Constantine_the_Great
<https://en.wikipedia.org/wiki/Ecumene>
https://en.wikipedia.org/wiki/Festival_of_the_Dead
https://en.wikipedia.org/wiki/Genghis_Khan
https://en.wikipedia.org/wiki/Glossary_of_ancient_Roman_religion#do_ut_des
<https://en.wikipedia.org/wiki/Halloween>
https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Christianity
<https://en.wikipedia.org/wiki/Inclusivism>
https://en.wikipedia.org/wiki/Koine_Greek
https://en.wikipedia.org/wiki/Köppen_climate_classification

<https://en.wikipedia.org/wiki/Krishna>
https://en.wikipedia.org/wiki/La_petite_mort
https://en.wikipedia.org/wiki/Lex_Julia
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_time_periods
<https://en.wikipedia.org/wiki/Mantra>
<https://es.wikipedia.org/wiki/Mantra>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Messianism>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Ovid>
https://en.wikipedia.org/wiki/Seneca_the_Younger
<https://en.wikipedia.org/wiki/Perseus>
https://en.wikipedia.org/wiki/Roman_censor
https://en.wikipedia.org/wiki/Romulus_and_Remus
https://en.wikipedia.org/wiki/Shamanism:_Archaic_Techniques_of_Ecstasy
<https://en.wikipedia.org/wiki/SPQR>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Thaumaturgy>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Theurgy>
https://en.wikipedia.org/wiki/Trial_of_Socrates
<https://en.wikipedia.org/wiki/Wicca>
https://en.wikipedia.org/wiki/Yellow_Emperor
https://es.wikipedia.org/wiki/Año_litúrgico
https://es.wikipedia.org/wiki/Archivos_eclesiásticos
https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_ecuménico
https://es.wikipedia.org/wiki/Democracia_ateniense
https://es.wikipedia.org/wiki/Día_de_Muertos
https://es.wikipedia.org/wiki/El_peregrino_ruso
https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_alterado_de_conciencia
https://es.wikipedia.org/wiki/Horas_canónicas
<https://es.wikipedia.org/wiki/Intolerancia religiosa>
https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_persecution
https://es.wikipedia.org/wiki/Palmenia_Pizarro
<https://es.wikipedia.org/wiki/Patriotismo>
https://es.wikipedia.org/wiki/Persecución_a_los_cristianos
https://en.wikipedia.org/wiki/Persecution_of_Christians
https://es.wikipedia.org/wiki/Poesia_homoerótica_hispanoarabe

<https://es.wikipedia.org/wiki/Reloj>
<https://evangelio.diocesisdecelaya.org/2017/11/jueves-9-noviembre-2017-commentary.html>
https://mercaba.org/DicTF/TF_religion_10.htm
<https://plato.stanford.edu/entries/dietrich-freiberg/>
<https://ratzingerganswein.wordpress.com/tag/san-isidoro-de-sevilla/>
<https://www.greekmythology.com/Myths/Heroes/Perseus/perseus.html>»
<https://www.theopedia.com/ipsissima-vox>
<https://www.youtube.com/watch?v=DQrqVq5nf34>
<https://www.youtube.com/watch?v=T9aMx6wXYcU>

OBRAS DE JACINTO CHOZA

- Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.
- La supresión del pudor y otros ensayos*. Pamplona: EUNSA, (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019
- Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona: EUNSA, (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019
- Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988. . Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.
- La Realización del Hombre en la Cultura*. Madrid: Rialp, 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Amor, matrimonio y escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.
- Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.
- Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona: Ariel, 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- San Agustín, maestro de humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.
- Antropología Filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019
- Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.
- Heidegger. 2º bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.
- Locura y realidad: Lectura psico-antropológica de el Quijote*. Madrid, España. You & US, S.A. 2005
- Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Themata. 2006, (2), 2015.
- La danza de los árboles*. Sevilla: Thémata, 2007.
- Presencia ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

- Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- Breve historia cultural de los mundos hispánicos*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.
- Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.
- Mutadismo. Catálogo exposición de Melero*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.
- Filosofía de la cultura*. Thémata, 2013, (2) 2015.
- Filosofía para Irene*. Sevilla: Thémata, 2014.
- Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Sevilla: Thémata, 2015.
- El culto originario: La religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.
- La privatización del sexo*. Sevilla: Thémata, 2016.
- Philosophie für Irene*. Sevilla: Thémata, 2017.
- La moral originaria: la religión neolítica*. Sevilla: Thémata, 2017.
- La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*. Sevilla: Thémata, 2018.
- La oración originaria: la religión de la Antigüedad*. Sevilla: Thémata, 2019.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

- Identidad humana y fin del milenio*. Sevilla: Thémata, 1999.
- Infieles y barbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.
- Orden religioso y orden político en las tres culturas*, Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.
- La Antropología en el cine*. (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
- Sentimientos y comportamiento*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla, Thémata, 2008.

Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés. 2009.

Narrativas fundacionales de américa Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012.

La intelección. Homenaje a Leonardo Polo. Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.

Fibromialgia. Un diálogo terapéutico. Sevilla: Thémata, 2016.

Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019.

COLECCIONES Y TÍTULOS
DE EDITORIAL THÉMATA
2019

1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos

13. *La ética de Edmund Husserl*. Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento*. Jesús Portillo Fernández
15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anrubia
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela
26. *Ensayo sobre la Ilíada*. Bartolomé Segura
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza
29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y Pilar Choza
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Jacinto Choza

37. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Jacinto Choza
38. *La realización del hombre en la cultura*. Jacinto Choza
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Jacinto Choza

2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES:

MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial
10. *Humanismo Latinoamericano*. Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.)
11. *Los ideales educativos de América Latina*, J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

3. COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO,
JUAN CARLOS POLO ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)
5. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza
9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante
11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante

4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES:

JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau*. Reinhard Lauth
2. *¿Qué significa hoy ser abrahamista?* Reinhard Lauth
3. *Metrópolis*. Thea von Harbou

4. *«He visto la verdad». La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth
 5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
 6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup
 7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
- En preparación
8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES:

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza
2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea
3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza
4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.* Jacinto Choza
6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.* Ana Salto Sánchez del Corral
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.* José María Garrido Luceño
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.* José María Garrido Luceño
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad.* Jacinto Choza

6. COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN JOSÉ PADIAL

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.* Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.)



ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 30 DE MAYO DE 2019
FESTIVIDAD DE
SAN FERNANDO REY

