

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CAMINAR CON Y HACIA SÓCRATES
UN ITINERARIO ENTRE BERNARD LONERGAN Y KITARÔ NISHIDA

DIRECTOR: PROFESOR DOCTOR D. MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

ALUMNO DOCTORANDO: JORGE MIGUEL CASTRO FERRER

MADRID, MARZO 2015

ÍNDICE

Dedicatoria, 4

Prólogo, 5

1 Prolegómenos: La corriente del universo, la vida y la civilización, 20

1 1 El fluir de todas las cosas, 20

1 2 Brote de la humanidad, las civilizaciones y tradiciones, 22

1 3 Emerger de Grecia, 25

1 4 Sócrates dialoga con sus conciudadanos en Atenas, 27

1 5 Patrón dramático del sentido cotidiano, 30

1 6 Filosofar sobre el saber: experiencia, 33

2 La corriente de la modernidad y la crisis religiosa, 43

2 1 Entender, 43

2 2 Entender desde la ciencia, 46

2 3 El surgimiento de la ciencia en la modernidad, 54

2 4 Anhelos de una lógica filosófica incontestable, 59

2 5 Otras perspectivas, otras lógicas: relatividad, 60

2 6 Otras perspectivas, otras lógicas: física cuántica, 66

3 La corriente de la crisis post moderna: algunas calas sintomáticas, 73

3 2 Un *continuum* del fluir, planteado desde la ciencia, 73

3 3 El enigma del *insight* inverso, 75

3 4 Viraje semiótico y segmentaciones culturales de un *continuum*, 76

3 5 Teoría y cotidianidad con límites ‘porosos’, 80

3 6 Flujo en la actividad económica, 82

3 7 Viraje hacia las paradojas gödelianas y la teoría del caos, 86

3 8 Paradojas en terrenos más elementales, 95

3 9 Paradojas de interacción entre caos y orden, 99

4 Algunas corrientes turbulentas y virajes, 101

4 1 Carlos Ulises Moulines: viraje del campo teórico al cotidiano, 101

4 2 Gadamer: viraje del neokantismo a la hermenéutica y a Sócrates, 111

4 3 Lonergan: viraje de la manualística a la ignorancia socrática, 119

4 4 Kadowaki: viraje del Japón ancestral al zen ignaciano, 135

4 5 Inciso sobre indicios de una confluencia, 139

4 6 Sócrates: viraje que se reedita, 159

5 La corriente de la globalización, 160

5 1 La dilatación de la globalidad, 160

5 2 Élités de poder global, 161

5 3 El lugar del cuerpo en la sociedad-red, 165

5 4 Una terapia para la sociedad-red, 169

5 5 Morir antes de morir: alternativa a la muerte negada, 175

6	Corrientes de hierofanías antiguas y nuevas, 177
6 1	Sacralizaciones globales, 177
6 2	Reeditar a Kierkegaard, o preguntarse ‘quién soy de veras’, 180
6 3	Hierofanías e ‘hiperia’, 188
6 4	Hierofanía socrática, 191
6 5	Hierofanía y escogencia del papel dramático en la existencia, 196
6 6	Hierofanías e ‘hiperia’ desde un examen socrático, 202
6 7	Comunidad y socratismo, 208
7	Corrientes hierofánicas y convivencia humanizadora, 211
7 1	Comunidad socrática empírica, 211
7 2	Fiesta en la comunidad socrática empírica, 218
7 3	Kórima como explicitación crucial del inter-ser, 222
7 4	Trabajo e inter-ser, 224
7 5	Autoridad, diálogo e inter-ser, 228
7 6	No discriminación, preservación cultural e inter-ser, 230
7 7	Transparencia, 231
7 8	Las acciones justas como sacramentos, 234
7 9	Acciones de los tarahumares: cristianismo y socratismo implícito, 235
7 10	Relanzar el examen socrático en la cosmópolis, 237
8	Morir antes de morir, 246
8 1	Resurgir de la infancia, 246
8 2	Corporalizar, 249
8 3	Meditación zen y descubrimiento de sí, 253
8 4	Mente zen, mente de niño, no mente, 257
8 5	Camino de vuelta: volver sin volver, 263
8 6	Rostro de niño, rostro original, 270
8 7	Punto de partida de un caminar: vacuidad (<i>mu</i>), 277
8 8	Vacuidad (<i>mu</i>): ofrendar vida y sentido, 280
9	Diálogos y hierofanías, 285
9 1	Diálogos y hierofanías en la tradición cristiana joánica, 285
9 2	Serenidad ante el conflicto inesquivable, 285
9 3	Amor autosacrificante, 287
9 4	Conversar en unidad y diferencia, 294
	Epílogo, 314
	Bibliografía, 319



Para ti, Lena, sacerdotisa socrática
Muy joven, te adentraste repentinamente en la Trascendencia
La Paz contigo



Para ti, Edith Stein,
Filósofa, mística, mártir del totalitarismo ideológico

שלום לך

Shalom Laj!

PRÓLOGO

El reconocido padre de la hermenéutica occidental contemporánea, Hans-Georg Gadamer, estudioso de Sócrates y Platón, invita a un diálogo socrático con la propia tradición cultural;¹ pero la tradición cultural contemporánea, en que me hallo inmerso, no es un depósito estático de antigüedades, sino un vasto río alimentado de múltiples afluentes e interconectado, en esta era global, con otras varias tradiciones, antaño lejanas, que se han tornado muy próximas, y hasta familiares, quizás porque tienen en común con la occidental el propósito de responder a preguntas originarias sobre la existencia humana. Pero este ejercicio de diálogo con la tradición propia (y las demás) pide dejar caer la mentalidad con la que crecimos. Advierte Heráclito de Éfeso que no hablemos ni actuemos como hijos de nuestros padres;² y puesto que –según indica el profesor García-Baró– nuestra tradición filosófica descansa más allá de toda tradición,³ hemos de seguir socráticamente a Kitarō Nishida en no adoptar el ‘sentido común’ de nuestra mentalidad, otra opinión o *doxa* a la que poner en cuarentena.⁴ Por tanto, vamos a dialogar con nuestra tradición y las otras desde la paradoja de pertenecer al menos a una de ellas, sin estar sometidos a ésta.

Quizás valga la pena contemplar el flujo de la corriente de la vida humana y las civilizaciones desde un ejercicio de experiencia pura. Se recuerda a Heráclito de Éfeso por la sentencia de que ‘todo fluye’ (*panta rei, πάντα ρεῖ*), aunque no parece que sea suya; pero combina con su aforismo de las aguas siempre cambiantes del río.⁵ En un primer acercamiento a la amplia corriente de flujo de la realidad, no es primordial limitar nuestra atención a la pléyade de nociones discutidas sobre el flujo de lo real en la

¹ La propia tradición cultural –como la literatura universal – está ‘en la consciencia de todos’ y ‘pertenece al mundo’, y estamos inmersos en ella, indica Gadamer; cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 167; 286-287.

² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 74*; en Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2004, 54.

³ Cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 54.

⁴ Cf. Kitarō NISHIDA, *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview* (translated by David Dilworth), Honolulu, University of Hawaii Press, 1993 (1987), 114.

⁵ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 52.

filosofía de Occidente, sino procurar adentrarnos y sumergirnos en una experiencia pura, fluyente, acaso semejante –como anteriormente fue dicho– a la descrita por el filósofo Kitarō Nishida: una experiencia de la realidad, no segmentada ni complicada con definiciones separadas del fluir de la realidad, sino multiformemente unitaria y unida con la consciencia fluyente y atenta a ella.⁶

Nishida habla de una experiencia pura cuando no está mezclada con pensamientos ni reflexiones; un experimentar el propio estado consciente que no es sujeto ni objeto, donde lo que se conoce y su objeto se encuentran totalmente unificados.⁷ La experiencia pura, como la contempla Nishida, acontece en una consciencia de eventos en el presente. Tal experiencia (en contraste con la costumbre antes mencionada de escindir y trocear la realidad y sus objetos) no es una atención ‘atómica’ en un instante ‘atómico’ de tiempo, sino un intervalo de inmediatez, que puede parecer múltiple a ojos de una mente analítica a posteriori; pero en la experiencia pura no se cuele el pensamiento por el mínimo resquicio. La unidad de consciencia trasciende los cambios de manera inalterable; el cambio surge de ésta, que mueve y no mueve.⁸

La experiencia pura brota de un verdadero sí-mismo, que no existe aparte de ésta; y porta una funcionalidad unificadora, denominada por Nishida como ‘intuición’. La aprehensión de esta profunda unidad que fundamenta lo inteligente y lo volitivo, es como una intuición intelectual u hondo asidero de comprensión de la vida, que mana de una auténtica iluminación religiosa; por lo que la religión ha de ser la raíz de todo aprendizaje y toda moral. La experiencia pura descrita por Nishida muestra puntos de aproximación al intento con denominación similar en William James. Empero, anota el profesor Carter que, mientras William James se interesa en la experiencia religiosa entre

⁶ Cf. Kitarō NISHIDA, *A Study of Good* (translated by V. H. Viglielmo), New York NY, Greenwood, 1960, 1-9.

⁷ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 1-2. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 1. La experiencia pura no se ha de confundir con concepciones filosóficas, ‘atomísticas’ y psicológicas de variada índole, como expone el profesor Wargo; cf. Robert J. J. WARGO, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu HI, University of Hawai’i Press, 2005, 34-46. La superación de una óptica dualista sujeto/objeto –aunque sea un medio útil para conseguir ciertas conclusiones teoréticas– no permite acceder a la experiencia pura sino intentando relacionarla con otras experiencias y tomarla como ‘cosa’ u objeto; al optar por este procedimiento, se rompe la unidad de la experiencia. Cf. WARGO, *The Logic of Nothingness*, 38-39.

⁸ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 175. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 3.

otras áreas de su interés como psicólogo y epistemólogo, toda la filosofía de Nishida se desarrolla diáfananamente de principio a fin como una filosofía religiosa;⁹ aunque el adjetivo ‘religiosa’ tenga en Nishida unos matices muy distintos a los esquemas de comprensión del tema manejados por la gente de mentalidad cotidiana o de mentalidad científica e, incluso, de mentalidad religiosa, sobre todo en Occidente.

El de la realidad y la experiencia pura es un *fluir* que podemos encontrar en los discursos de sentido en los distintos ámbitos de la ciencia, la trascendencia, la cotidianidad o la experiencia individual. Kitarō Nishida coincide tácitamente con la apreciación de Søren Kierkegaard, el gran socrático que llamó tanto la atención de los pensadores japoneses como de Lonergan: el profesor Robert Carter señala las reflexiones de Philip Wheelright sobre Heráclito y su aceptación de que la paradoja late en el núcleo de la realidad,¹⁰ por lo que Nishida encuentra un apoyo en Heráclito, pese a que algunos de sus escritos se han perdido y sus sentencias son crípticas.¹¹ Nishida señala la contradictoria existencia de lo uno y lo múltiple en el mundo, de lo distinto y lo común.¹²

La presente investigación pretende identificar (al menos en parte) dentro de una especie de bucle dinámico algunas tendencias convergentes entre las preocupaciones filosóficas de Sócrates, y las de otros filósofos, como Søren Kierkegaard, Kitarō Nishida o Bernard Lonergan. Quizás –partiendo de las semejanzas que Lonergan, matizando lo que Friedrich Heiler encuentra en los rasgos fundamentales de las grandes religiones–¹³ podamos, desde algunas indicaciones de Lonergan, arribar a ciertas experiencias espirituales y reflexiones filosóficas aportadas por los profesores de la

⁹ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 36. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 3.

¹⁰ Cf. Philip WHEELRIGHT, *Heraclitus*, New York NY, Atheneum, 1964, 91-92; en Carter, *The Nothingness Beyond God*, 24.

¹¹ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 25.

¹² Hay al respecto una traducción de la profesora Michiko Yusa (en su tesis doctoral *Persona Originalis: 'Jinkaku' and 'Personne', According to the Philosophies of Nishida Kitarō and Jacques Maritain*, University of California at Santa Barbara, 1983, 223) de un pasaje clave de Nishida; cf. Kitarō NISHIDA, *Nishida's Collected Works*, Vol. 12, 1938, 290 ; Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 58.

¹³ Cf. LONERGAN, *Method*, 109. Cf. Friedrich HEILER, “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions”, en Mircea ELIADE and Joseph KITAGAWA (Editors), *The History of Religions*, Chicago, Chicago University Press, 1959, 142-153.

Universidad Sophia de Tokio, William Johnston¹⁴ y Kakichi Kadowaki,¹⁵ que derivan hacia el importante filósofo japonés contemporáneo Kitarô Nishida,¹⁶ y autores como el doctor Jon Kabat-Zinn, que ha volcado la riqueza de antiguas tradiciones orientales en la tendencia secular existencial o terapéutica de la atención plena (*mindfulness*).¹⁷

Sócrates es una figura bastante conocida, aunque en el fondo no se sepa tanto de él. Nishida es mucho más conocido en el ámbito cultural y filosófico de Oriente. Lonergan es una figura no tan conocida. Bernard Joseph Francis Lonergan (1904-1984),

¹⁴Cf. William JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York NY, Fordham University Press, 2000 (1967); *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York NY, Fordham University Press, 1998 (1970); *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, New York NY, Fordham University Press, 1997 (1978); *Silent Music: The Science of Meditation*, New York NY, Fordham, 2006 (1974).

La primera de estas obras se enfoca en el tratado de un anónimo inglés del siglo XIV, una de cuyas últimas ediciones es *The Cloud of Unknowing, with the Book of Privy Counsel* (translated by Carmen Acevedo-Butcher), Boston MA, Shambala, 2009.

¹⁵ Cf. Kakichi J. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, New York NY, Orbis Books, 2002 (1981). Traducciones: al alemán, J. K. KADOWAKI SJ, *Zen und Die Bibel. Ein Erfahrungsberith aus Japan*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1991; al francés, J. K. KADOWAKI SJ, *Le Zen et la Bible*, Paris, Albin Michel, 1992 (1983). Kakichi Johannes KADOWAKI, *Por el Camino de Oriente. Posibilidades de una teología Cristiana japonesa* (traducción de Agustín Jacinto Zabala y Tamiyo Kambe Ohara), Zamora (Michoacán, México) / Tlaquepaque (Jalisco, México) El Colegio de Michoacán / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), 2000. Kakichi KADOWAKI, *Nishida's "Basho (Place)" is the only philosophy that is capable to explicate the activity of the Holy Spirit* (translated from the Japanese by Miwa Kimitada and revisited by William Currie, SJ. Unpublished in English, 2014). Publicado en japonés en la Revista filosófica "Shisou" (Iwanami Shoten, Tokio), en dos partes: la primera (capítulos 1-2), número de septiembre 2014, 110-134. La segunda parte, número de octubre 2014, 182-196.

¹⁶ De Nishida pueden encontrarse elementos sugerentes en obras como *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview* (translated by David Dilworth), Honolulu, University of Hawaii Press, 1993 (1987); *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarô* (translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo), Oxford/New York NY, Oxford University Press, 2012. *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (traducción y comentarios de Juan Masiá y Juan Haidar), Salamanca, Sígueme, 2006.

También son útiles obras de especialistas sobre Nishida: Robert E. CARTER, *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarô*, 2nd. Ed., St. Paul MN, Paragon House, 1997. Robert WILKINSON, *Nishida and Western Philosophy*, Surrey – England, Ashgate, 2009.

¹⁷ Cf. Jon KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad* (traducción de Alberto Satrústegui), Barcelona, Kairós, 2013 (2004). Cf. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena* (traducción de David González Rega), Barcelona, Kairós, 2012 (2007). Cf. Jon KABAT-ZINN, *Mindfulness en la vida cotidiana. Donde quiera que vayas, ahí estás* (traducción de Meritxell Prat), Barcelona, Paidós, 2013 (2009).

teólogo y filósofo canadiense, de la Orden católica de los jesuitas (Compañía de Jesús), ejerció la docencia universitaria en el Regis College de Toronto University, la Pontificia Università Gregoriana de Roma y Boston College, en Boston.¹⁸ Sus obras fundamentales, y más conocidas, son *Insight*,¹⁹ *Método en teología*²⁰ y *Verbum*.²¹

Fueron varias las áreas de su interés, que dieron lugar a otras publicaciones sobre teología,²² filosofía,²³ macroeconomía,²⁴ educación²⁵ y otras colecciones de conferencias y escritos sobre los temas anteriores y cuestiones interdisciplinarias.²⁶

¹⁸ Una introducción básica y sustanciosa al pensamiento y biografía de Bernard Lonergan es la de Frederick E. CROWE, *Lonergan*, Collegeville MN, A Michael Glazier Book / Liturgical Press, 1992. Una biografía intelectual más extensa es la ofrecida por William A. MATHEWS, *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of Insight*, Toronto, University of Toronto Press, 2005 (en adelante citada como *Lonergan's Quest*). Otra biografía intelectual más breve pero sustanciosa es la de Richard M. LIDDY, *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, Collegeville MN, Michael Glazier / Liturgical Press, 1993. Puede consultarse una recolección de comentarios del propio Lonergan a su trayectoria intelectual en *Caring about Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan* (Edited by Pierrot Lambert, Charlotte Tansey and Cathleen Going), Montreal, Thomas More Institute, 1982. Una introducción a algunos aspectos del pensamiento de Lonergan es la de Hugo MEYNELL, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 (1976).

¹⁹ Cf. Bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding* (Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 3), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1957) [*Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (traducción de Alonso Quijano), Salamanca / México, Sígueme / Universidad Iberoamericana, 1999]. En adelante, la edición española será citada como *Insight EE*, y la inglesa como *Insight CWL-3*. Un comentario interesante a *Insight* es el de Terry J. TEKIPPE, *Bernard Lonergan's Insight: A Comprehensive Commentary*, Lanham MD, University Press of America, 2003 (en adelante citado como *Lonergan's Insight*).

²⁰ Cf. B. LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Press, 1999 (1972) [Traducciones: *Pour une méthode en théologie* (traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, O.P.). Montreal, Fides, 1978; *Método en teología* (traducción de Gerardo Remolina), Salamanca, Sígueme, 1988]. En adelante, la edición inglesa será citada como *Method*.

²¹ B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 2), Toronto, University of Toronto Press, 1997 (en adelante, citado como *Verbum*).

²² Además de *Method*, tenemos: *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* (Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 1), Toronto, Toronto University Press, 2000; *The Ontological and Psychological Constitution of Christ* (Edited by Michael G. Shields, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 7), Toronto, Toronto University Press, 2002; *The Triune God: Systematics* (Edited by Robert M. Doran and Daniel Monsour;

En el presente trabajo se intenta explorar un periplo de acceso hacia Sócrates, que se inicia con el pensamiento de Lonergan, desemboca en el pensamiento de Nishida, y toma derroteros posiblemente inesperados o desconcertantes. A primera vista, en cuanto al punto de partida, tal propósito no parece demasiado prometedor.

En primer lugar, debe señalarse que, en los escritos de Bernard Lonergan, la alusión a Sócrates es relativamente escasa, en comparación con las referencias a otros filósofos. En segundo lugar, no es objetivo del presente trabajo armar la quimera de demostrar que Lonergan sea una especie de heredero único del legado socrático, largamente anhelado o esperado por siglos, y revelado en un momento culminante de la historia de la filosofía, del pensamiento y de la evolución de la humanidad. Queda muy lejos de estas reflexiones un objetivo así de delirante.

translated by Michael G. Shields; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 12), Toronto, University of Toronto Press, 2007.

²³ Además de *Insight y Verbum*, tenemos: *Understanding and Being* (Edited by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 5), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1980); *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism* (Edited by Philip J. McShane; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 18), Toronto, Toronto University Press, 2001.

²⁴ Cf. B. LONERGAN, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* (Edited by Frederick Lawrence, Patrick Byrne and Charles Hefling, Jr; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 15), Toronto, University of Toronto Press, 1999; *For a New Political Economy* (Edited by Philip J. McShane; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 21), Toronto, University of Toronto Press, 1998.

²⁵ Cf. B. LONERGAN, *Topics in Education* (Edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 10), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1993).

²⁶ Cf. B. LONERGAN, *Collection* (Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 4), Toronto, Toronto University Press, 1993 (1988), en adelante citada como *Collection CWL-4*; *A Second Collection* (Edited by William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrrell), Toronto, University of Toronto Press, 1996 (1974); *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan* (Edited by Frederick E. Crowe), London / New York-Mahwah, Geoffrey Chapman / Paulist Press, 1985; *Philosophical and Theological Papers 1958-1964* (Edited by Robert C. Croken, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 6), Toronto, University of Toronto Press, 1996; *Philosophical and Theological Papers 1965-1980* (Edited by Robert C. Croken and Robert M. Doran; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 17), Toronto, University of Toronto Press, 2004; *Shorter Papers* (Edited by Robert C. Croken, Robert M. Doran and H. Daniel Monsour; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 20), Toronto, University of Toronto Press, 2007.

En tercer lugar, si no se ha de esperar de Lonergan que sea el heredero de Sócrates, menos aún se lo ha de mostrar como una especie de antiguo –y por ello imperfecto– heraldo de lo que Lonergan ofrecería veinticuatro siglos después del ateniense más famoso. Alfred E. Taylor ya advirtió, en el prefacio de su celeberrimo tratado sobre Platón, que éste debía ser considerado desde la perspectiva histórica, y no desde la tentación de hacerlo calzar en un sistema filosófico de la modernidad, fuera neo-kantiano, neo-realista o neohegeliano.²⁷ De manera similar, no se trata de mostrar en esta investigación a Sócrates –en cualquiera de las tradiciones que hablan de él, pero sobre todo en la de Platón, la más utilizada por Lonergan, como una especie de precursor del pensamiento de éste. Simplemente, habría que ocuparse de mostrar posibles confluencias en cuanto a preocupaciones temáticas, sin caer en simplismos reductivos.

En cuarto lugar, pero no menos importante que los anteriores apuntes, hay otro obstáculo no menos complicado que el de la escasa referencia a Sócrates en Lonergan. Se trata de la tarea de indagar sobre las preocupaciones filosóficas del Sócrates histórico, y es de sobra sabido que ello ha dado lugar a un debate no resuelto hasta hoy. El profesor C. D. C. Reeves trae a colación el *divertimento* histórico-crítico sobre la famosa sentencia de la ignorancia socrática: que, del Sócrates histórico, sólo sabemos que no sabemos nada.²⁸

La fuente más extensa de información sobre Sócrates se halla en los *Diálogos* de Platón, y, en muchos aspectos, sus testimonios difieren de los de otras fuentes, como las de Aristóteles, Jenofonte o Aristófanes, y se ha discutido intensa y extensamente si (y cuánto) se ha de preferir una de las fuentes en detrimento de las restantes, o si se ha de optar por una combinación de varias o de todas las disponibles, y cómo se ha de resolver el problema de las discordancias entre las mismas.

²⁷ Cf. TAYLOR, *Plato*, vii.

²⁸ Cf. C.D.C. REEVES, “Socrates the Apollonian?”, en Nicholas D. SMITH and Paul B. WOODRUFF (Editors), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York NY / Oxford, Oxford University Press, 2000, 24.

Sobre Platón, Lonergan ha recomendado el complejo estudio de las Formas como lo presenta el conocido historiador de la filosofía Frederick Copleston.²⁹ No hay que descartar con ello un tácito acuerdo de Lonergan sobre la posición de Copleston ante el llamado problema socrático, el de fijar las posiciones filosóficas de Sócrates, habida cuenta de la disparidad de datos en las principales fuentes de información sobre Sócrates: los diálogos de Platón, las obras *Memorias de Sócrates* y *Banquete* de Jenofonte, las informaciones obtenidas de Aristóteles, o la comedia *Las Nubes* de Aristófanes.³⁰

Así, los profesores Joel y Döring discrepan, porque el primero se afincó en el testimonio aristotélico para vislumbrar a Sócrates como racionalista o intelectualista, mientras que Jenofonte habría deformado su figura y pensamiento; mientras el segundo opina que el Sócrates histórico queda mejor reflejado en las obras de Jenofonte. Por otro lado, los profesores Burnet y Taylor consideran que el Sócrates auténtico es el del corpus platónico; y, puesto que vivía gente que había conocido a Sócrates, Platón no se habría atrevido a poner en labios de su maestro afirmaciones que éste no había sostenido.³¹

Toda la obra platónica es socrática, no sólo para Taylor, sino para algunos connotados filósofos de generaciones posteriores. Así, W. K. C. Guthrie anota que, ante las disparidades, y puesto que Sócrates no ha dejado indiferente a nadie y cada uno tiene su ‘Sócrates personal’, también él debe mostrar el suyo, afincado en la valoración más equitativa de datos de que sea capaz;³² y –ponderando unas y otras fuentes– se halla muy próximo a las tesis de Taylor y Burnett.³³ Por su parte, Charles Kahn se muestra renuente a limitarse a los llamados diálogos ‘tempranos’ de Platón, y sus reparos ante las fuentes de Jenofonte³⁴ y Aristóteles,³⁵ lo llevan a una recepción unitaria del Sócrates

²⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 95 nota 42. Cf. Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía* (traducción de José Manuel García de la Mora), tomo I: *Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1979, 174-212.

³⁰ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 112.

³¹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 113-115.

³² Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega* (traducción de Joaquín Rodríguez Feo), tomo III: *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1988, 312.

³³ Cf. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, III, 335-340.

³⁴ Cf. Charles H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 1999 (1996), 75-79.

dibujado³⁶ y reinterpretado³⁷ por Platón como dramaturgo y literato en los llamados diálogos tempranos y medios,³⁸ que muestran –en el esquema unitario del corpus platónico– la intención indirecta y proléptica de los primeros diálogos de allanar el camino a los posteriores.³⁹ En suma, todos estos filósofos, desde Taylor hasta Guthrie o Kahn, pueden suscribirse fundamentalmente, más allá de sus diversos matices personales, a la posición del profesor Miguel García-Baró, cuando estima al Sócrates platónico como más ‘real’ que al presunto Sócrates histórico.⁴⁰

Pero Aristóteles, que por veinte años frecuentó la Academia platónica, afirma que Sócrates no confirió a los universales y definiciones la existencia separada que enseñó su discípulo Platón, denominándolas ‘Ideas’.⁴¹ A fin de cuentas, Copleston no estima muy posible acceder algún día a un retrato exacto del Sócrates histórico.⁴² Y, pese a su recomendación de leer el Plato de Taylor como un medio imprescindible de estudiar el platonismo,⁴³ Copleston recurre también en parte a datos de Jenofonte, para describir la actividad filosófica de Sócrates;⁴⁴ y estima violento desestimar a Aristóteles en sus observaciones acerca de Sócrates y Platón, aunque asumir tal postura parezca violentar a Platón, y –por tanto– al criterio de Taylor y Burnet.⁴⁵ Entre otros filósofos contemporáneos inclinados a secundar el testimonio aristotélico, como Copleston y Lonergan, se encuentra el profesor George Rudebusch.⁴⁶

³⁵ Cf. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, 79-87.

³⁶ Cf. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, 88-95.

³⁷ Cf. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, 95-100.

³⁸ Cf. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, xiii.

³⁹ Cf. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, i.

⁴⁰ Cf. GARCÍA-BARÓ, *Filosofía socrática*, 15.

⁴¹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 115-116.

⁴² Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 115.

⁴³ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 499.

⁴⁴ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 116.

⁴⁵ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 1, 115.

⁴⁶ Cf. RUDEBUSCH, *Socrates*, 203-206.

Ahora bien, la perspectiva dialéctica de Lonergan parece incidir en conducirlo a una doble recepción del corpus platónico.⁴⁷ Explícitamente, se refiere a la importancia de los llamados ‘primeros’ diálogos platónicos, supuestamente menos expuestos al hiato establecido por Platón entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Implícitamente, como se verá, Lonergan parece asumir algunos términos, nociones y significaciones curiosamente aproximados a diálogos platónicos del que se consideraría un período intermedio o medio del desarrollo del platonismo, como es el caso del *Banquete* platónico. Así, parecen confluír tácitamente aquellas dos tendencias interpretativas opuestas, ambas tanto con aspectos convincentes como con aspectos problemáticos;⁴⁸ la *Mouthpiece Interpretation*,⁴⁹ y la *Anti-Mouthpiece Interpretation* (a su vez con dos tendencias: la dramática⁵⁰ y la socrática⁵¹), que sostienen, respectivamente, que el Sócrates de los diálogos platónicos es un personaje por medio del cual habla Platón, o – por el contrario– que Sócrates no es la voz de Platón.

Los profesores David Tracy⁵² y José Eduardo Pérez Valera (*Sophia University*, Tokio),⁵³ han advertido un nexo entre la obra de Lonergan y las consideraciones del profesor Pierre Hadot sobre algunos procedimientos de la filosofía antigua occidental, a

⁴⁷ Los horizontes (líneas metafóricas de alcance de visión, inspiradas en la imagen de la línea de encuentro entre cielo y tierra), pueden diferir (1) de modo complementario, porque responden a intereses diversos pero recurrentes, mutuamente conectables y combinables; (2) de modo genético, porque son estadios que se suceden unos a otros dentro de un mismo proceso de desarrollo; (3) de modo opuesto, en tanto las posturas se excluyen mutuamente y se rechazan de manera frecuentemente apasionada. Cf. LONERGAN, *Method*, 236-237. Es interesante que algunas posturas juzgadas como incompatibles según el tercer modo, puedan ulteriormente reconocerse como complementarias sincrónicamente (en un mismo marco de tiempo histórico) o como complementarias en un marco diacrónico y genético.

⁴⁸ Cf. al respecto el interesante estudio de J. Angelo CORLETT, *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas NV, Parmenides, 2005, recomendado por los profesores Thomas Brickhouse y Nicholas Smith.

⁴⁹ Cf. CORLETT, *Interpreting Plato's Dialogues*, 19-37.

⁵⁰ Cf. CORLETT, *Interpreting Plato's Dialogues*, 39-43.

⁵¹ Cf. CORLETT, *Interpreting Plato's Dialogues*, 44-65.

⁵² Cf. David TRACY, “Bernard Lonergan and the Return of Ancient Practice”, en LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop 10*, Boston MA, Boston College, 1994, 319-331.

⁵³ Cf. José Eduardo PÉREZ VALERA, “La filosofía como ejercicios espirituales según Pierre Hadot y el *Insight* de Bernard Lonergan”, México, Universidad Iberoamericana, *Revista de Filosofía*, año XXXII, Núm. 95 (mayo-agosto 1999), 121-164.

los que se podría denominar ‘ejercicios espirituales’.⁵⁴ Hadot muestra su erudita recepción de Sócrates, sin obviar las dificultades de acceder a su figura histórica y la complejidad de su personalidad, sospechable por la variedad y disparidad de las escuelas que pretendían heredar su legado (la cínica, que incidirá hondamente en el estoicismo; la megárica, o la platónica, que triunfará para la historia, quizás salvando sus diálogos, o quizás desarrollándolos, ¿o quizás deformándolos?).⁵⁵

En suma, la presente investigación no pretende resolver el llamado problema socrático, ni ahondar especialmente en los debates de los especialistas. Se trata de una búsqueda existencial, y una búsqueda existencial en lugar de una compilación seriada de conceptos, pide un camino que recorrer. Acaso desea aterrizar en el interrogatorio socrático, no desde la teoría especializada, sino desde la implicación personal de lo que se hace con la propia existencia, las cosas más valoradas, las prioridades, decisiones y acciones que generan, y la red de relaciones tejidas con las otras personas, en la tarea de moldear el mundo recibido por personas, colectividades y tradiciones precedentes.

Posiblemente, la organización del presente esfuerzo de indagar deba más a la segunda gran obra de Lonergan, *Method*, que a *Insight*. Se puede cuestionar este débito, por cuanto *Method* es una obra con la que Lonergan desea responder a la vertebración de tareas de las disciplinas teológicas. Pero esta vertebración de tareas podría ser repensada para un esfuerzo filosófico. Al fin y al cabo, *Method* no es una obra de teología, sino de una especie de filosofía de la teología. Toda filosofía tiene algunos aspectos absolutos y no negociables. En este sentido, toda filosofía, tanto si es académica como si es individual, porta una teología o una anti-teología, que suele ser otro modo de teología o para-teología, con algún absoluto o para-absoluto no negociable.

No se trata de mostrar aquí una tesis infalible o irrefutable, sino una hipótesis de trabajo, nacida de una condición especial del Lonergan que escribe *Method* en comparación con el Lonergan que escribe *Insight*. El Lonergan que escribe *Insight* es un profesor de creciente renombre y futuro promisorio. En cambio, como recuerda el profesor Frederick Crowe, el Lonergan que escribe *Method* es un paciente diagnosticado

⁵⁴ Cf. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1993). También cabe consultar Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995 ; Pierre HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001; Pierre HADOT, *Eloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007 (1998).

⁵⁵ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 47.

de cáncer pulmonar, al que se le ha extirpado quirúrgicamente un pulmón; no cabe esperar un éxito de remoción quirúrgica del cáncer antes de cinco años, y es justo en esos cinco años, bajo la sombra amenazadora de esa incertidumbre, cuando Lonergan escribe *Method*, para entregarlo a la imprenta en 1971.⁵⁶ Nos invita el terapeuta David Brazier a pronunciar una palabra verdadera ahora mismo, como si fuese la última antes de morir;⁵⁷ y, en verdad, cuando uno está muriendo con lucidez, no se es tiempo de adoptar poses artificiales. Ha meditado el profesor Crowe sobre la nueva perspectiva del valor en el pensamiento del Lonergan de *Method*, con respecto a *Insight* y sus esfuerzos intelectuales precedentes.⁵⁸

En concreto, el hilo de la investigación parte de una cierta lectura de Lonergan, que va abriéndose metódicamente a un *insight* expansivo, inesperable, según sus lacónicas notas. Algunos señalamientos de Lonergan coinciden con perspectivas del jesuita irlandés William Johnston, profesor en la Universidad *Sophía* de Tokio; y hay una especial complicidad entre Johnston y otro jesuita, Kakichi Kadowaki, otro profesor de la *Sophía*. Kadowaki, Doctor en Filosofía, ha enseñado la filosofía de Nishida por muchos años. Pese a ello, confiesa con inocencia no haber comprendido la filosofía de Nishida. Alguna vez, Kadowaki preguntó a su colega el profesor Kansho Ueda si comprendía la filosofía de Nishida; y éste le respondió con candidez que comprendía *An Inquiry into the Good (Zen no Kenkyu)*, pero no las obras de su etapa media ni las del final de su vida.⁵⁹ Creo honestamente que yo tampoco comprendo cabalmente a Kitarō Nishida. Sin embargo, intuyo atrevidamente que una de sus obras sintetizadoras de su filosofía, *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview* (escrita meses antes de su fallecimiento), refleja puntos de luz sumamente sugerentes para mi propia indagación. Todo lo anterior, posiblemente pueda complementarse con las reflexiones del profesor Hadot sobre los ejercicios espirituales de la filosofía antigua y la singladura de Sócrates.

⁵⁶ Cf. Frederick CROWE, *Lonergan*, Colledgeville MN, A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 1992, 106-107.

⁵⁷ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 12-14.

⁵⁸ Cf. CROWE, "Lonergan's New Notion of Value", en CROWE, *Appropriating the Lonergan Idea*, 51-70.

⁵⁹ Cf. KADOWAKI, "Nishida's Basho", 10.

Muchos de los aspectos mencionados han sido desarrollados sistemáticamente por investigadores especializados en diversas áreas de la ciencia cognitiva.⁶⁰ No se intenta buscar aquí resultados de este estilo. Lonergan invita genéricamente a prestar atención, comprender, juzgar y decidir acerca de estas mismas operaciones que se identifican en nuestra propia manera de indagar sobre cualquier tema. La presente investigación sólo busca enfocarse con el primero de estos aspectos, tomar advertencia de lo que uno hace, más allá de todas las teorías sobre la percepción y la atención que se presta a los distintos objetos o tópicos sobre los que se enfoca la atención. No somos enlatados en serie; cada persona tiene su modo singular de allegarse a lo que reclama su atención. El objetivo no es adentrarse en las teorías, sino el de descubrirse a sí mismo prestando atención a su mundo.

Lonergan invita a cada uno de sus lectores a lo que denomina una auto-apropiación de lo que acontece al identificar las operaciones que cada lector realiza, o los sentimientos suscitados cuando investiga sobre lo que llama su atención. Los cuatro niveles básicos de indagación pueden indicarse como experimentar los datos, entender, juzgar o decidir/valorar lo referente a éstos. También —en un segundo nivel de ejercitación, que sería más específicamente el de la auto-apropiación— se puede experimentar esos niveles del experimentar, entender, juzgar y decidir/valorar; entender cada uno de estos niveles, juzgar acerca de ellos; y decidir o valorar sobre los mismos.⁶¹ Y, en tanto la persona se adentra en esa auto-apropiación, se auto-trasciende,⁶² y se va descubriendo y revelando a sí misma con creciente intensidad.⁶³ El brote iluminador o *insight* que sobrevenga, puede revelar a la vez un carácter unitario y múltiple, puntual o progresivo, sencillo y expansivo, esperado o insospechado.

Esta investigación sólo pretende filosofar partiendo de la invitación de Bernard Lonergan a un primer nivel de auto-apropiación; esto es, a estar atento ante lo que puede suscitarnos preguntas en busca de lo inteligente, lo razonables o lo valioso.

⁶⁰ Un buen elenco de discusiones y resultados clásicos en esta otra perspectiva, se puede hallar por lo menos en la obra en colaboración de William BECHTEL y George GRAHAM (Editors), *A Companion to Cognitive Science*, Oxford UK, Blackwell, 2002 (1998).

⁶¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 6-7; 14-15.

⁶² En el auto-trascenderse, pueden diferenciarse o enlazarse aspectos como los cognitivos y valorativos (cf. LONERGAN, *Method*, 38; 45; 121-122); los emocionales y los axiológicos (cf. LONERGAN, *Method*, 30-34) e interpersonales (cf. LONERGAN, *Method*, 253).

⁶³ Cf. LONERGAN, *Method*, 286.

Paradójicamente, el primer nivel conlleva los subsiguientes. El elenco de operaciones, sentimientos, campos de sentido, valores, puede percibirse en su variedad multiforme, y en sus interconexiones y unidad. Desde un especial desenvolvimiento de ese auto-trascenderse, se ha reconocido un cúmulo de aproximaciones con el pensamiento de Kitarō Nishida, y con la práctica de ‘ejercicios espirituales’ en la filosofía antigua – especialmente con Sócrates – como ha descrito Pierre Hadot.

Así, la investigación intenta filosofar sobre los caudales de la modernidad y globalidad, o el ‘alejamiento’ y ‘vuelta’ de religaciones trascendentes, o el fluir y transformarse de mentalidades (incluso mediante virajes como el de una ‘metanoia’); todo ello desde lo que Nishida denomina la ‘experiencia pura’,⁶⁴ como plataforma de esa búsqueda. No se trata de definir conceptos; quizás sólo de formularse preguntas, que es el modo en que Sócrates ha dialogado con el escenario vivido y los distintos actores o personajes con los que ha interactuado en busca de saber su sentido; un saber no sabiendo. ‘Sólo puedo hablar por mí mismo’, podría yo decir con John Henry Newman.⁶⁵ Sólo cabe ofrecerlas por si contribuyen a la búsqueda personal de alguien más.

Los capítulos pueden provisionalmente denominarse así: El primero, un ‘Prolegómeno: La corriente del universo, la vida y la civilización’. El segundo, ‘La corriente de la modernidad y la crisis religiosa’. El tercero, ‘La corriente de la crisis moderna’. El cuarto, ‘La corriente de la globalización’. El quinto, ‘La corriente de las hierofanías antiguas y nuevas’. El sexto, ‘Corrientes de hierofanías antiguas y nuevas’. El séptimo, ‘Corrientes hierofánicas y convivencia humanizadora’. El octavo, sobre un ‘Morir antes de morir’. Y el noveno, sobre interconexiones entre ‘Diálogos y hierofanías’. Sus títulos y evolución se desvelarán como medios ‘útiles’ a medida que la experiencia pura tome curso.

A muchas personas debo agradecer sus orientaciones, consejos o conversaciones iluminadoras. A mi director de investigación, el reconocido profesor Doctor Miguel

⁶⁴ Cf. Kitarō NISHIDA, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), New York NY / Westport CT / London UK, Greenwood Press, 1960, 1-2. Cf. Robert E. CARTER, *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, 2nd. Ed., St. Paul MN, Paragon House, 1997, 1.

⁶⁵ Cf. John Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Edited with introduction and notes by I. T. Ker), Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2001 (1985), 384-385.

García-Baró López, por su apoyo paciente y su capacidad de diálogo socrático. Al Profesor Doctor Rafael Tomás Caldera, de los fundadores del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Miembro de Número de la Academia Venezolana de la Lengua. Me ha inspirado su condición de filósofo y sabio, siempre empeñado en facilitar la búsqueda ética de su país; y su carácter eminentemente socrático: hijo del (por dos períodos) presidente Rafael Caldera Rodríguez, nunca aprovechó su condición para medrar a la sombra del poder. Igualmente, me siento muy agradecido al Doctor Juan Carlos Scannone, por su capacidad de escucha, consejo y erudición. También agradezco mucho los aprendizajes y ayuda debidos a mis tutores de los módulos cursados en el Bachelor of Science in Mathematics (Open University, UK), para la obtención del *Certificate in Mathematics*; especialmente a las profesoras Doctoras Eleanor Nelson y Jacqueline Wilkie. Asimismo, los consejos y orientaciones de Carlos Vasco Uribe, Doctor en Matemáticas y Master en Física (Saint Louis University, MO, USA); y los de Lorenzo Lara (Doctor en Matemáticas, MIT). Agradezco los diálogos con el Profesor Doctor Raúl González Fabre (Universidad Pontificia Comillas, Madrid), sobre ética, macroeconomía y microeconomía. Es perenne mi agradecimiento al Doctor Kakichi J. Kadowaki SJ, sensei zen, y al sensei zen Pedro Vidal López, discípulo predilecto del Doctor Kadowaki en España. Este agradecimiento se extiende a muchas otras personas, académicas o no, por su ayuda y amistad en distintas etapas de mi camino existencial y filosófico.

1 PROLEGÓMENO: LA CORRIENTE DEL UNIVERSO, LA VIDA Y LA CIVILIZACIÓN

1 1 El fluir de todas las cosas

En el último diálogo de Sócrates con sus amigos, el mismo día de su muerte, uno de los puntos de la conversación toca el fluir por el que los estados opuestos de las cosas se generan mutuamente de modo cíclico:⁶⁶ del vivir surge el morir, y del morir el vivir; de lo fuerte nace lo débil, y de lo débil nace lo fuerte; de lo mayor brota lo menor, y de lo menor lo mayor; y así por el estilo;⁶⁷ sin tal generación mutua de los contrarios, todo el dinamismo se detendría y todas las cosas quedarían consumidas por la muerte.⁶⁸

Evocamos de nuevo la sentencia por la que es más conocido Heráclito: que ‘todo fluye’ (*panta rei, πάντα ρεῖ*), aunque no parece que sea suya; pero combina con su aforismo de las aguas siempre cambiantes del río.⁶⁹ Se discute si el fluir de las cosas sensibles en el corpus platónico –que Aristóteles achaca al influjo de Heráclito–⁷⁰ es una noción más amplia que la del simple cambio en el tiempo, e incluye cualidades opuestas al mismo tiempo.⁷¹ En un primer acercamiento a la amplia corriente de flujo de la realidad, no es primordial limitar nuestra atención a la pléyade de nociones discutidas sobre el flujo de lo real en la filosofía de Occidente, sino procurar adentrarnos y sumergirnos en una experiencia pura, fluyente, acaso semejante –como anteriormente fue dicho– a la descrita por el filósofo Kitarō Nishida desde sus primeras obras: una experiencia de la realidad, no segmentada ni complicada con definiciones separadas del fluir de la realidad, sino multiformemente unitaria y unida con la consciencia fluyente y atenta a ella.⁷²

⁶⁶ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 70 e.

⁶⁷ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 71 a-d.

⁶⁸ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 72 b-d.

⁶⁹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 52.

⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987 a-b; XIII, 4, 1078 b; XIII, 9, 1086 a-b.

⁷¹ Cf. Richard Kraut, “Introduction to the Study of Plato”, en Richard KRAUT (Editor), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2007 (1992), 39.

⁷² Cf. Kitarō NISHIDA, *A Study of Good* (translated by V. H. Viglielmo), New York NY, Greenwood, 1960, 1-9.

Todo fluye, y la primera contemplación es la del río de la naturaleza: de la explosión primordial del *big bang* ha nacido el inmenso tsunami de constelaciones, estrellas y planetas, nuestro sol y nuestro planeta; el ser hijos del cielo, con los minerales de los astros integrando nuestros tejidos y cuerpos, nuestras breves vidas, destellos minúsculos de luz en medio de la enorme noche interestelar, y nuestras empresas civilizatorias, impactando millones de vidas, modestos minutos en el conteo de un año escalar de la existencia del universo.

1 2 Brote de la humanidad, las civilizaciones y tradiciones

El pasado de la biografía personal, y el pasado de la humanidad y el cosmos, junto con las expresiones de sentido con que se las evoca, todo ello puede ser sentido desde la pura experiencia como un entrenamiento en la vivencia atenta y la plena consciencia del presente.⁷³ Todo fluye, y así han corrido magníficas etapas del pasado, con las culturas milenarias y multiformes en China, en India, en el estallido del espíritu griego y en las expansiones helenísticas; en el crecimiento de la República y del Imperio de Roma; en las grandes culturas precolombinas anteriores a la conquista y colonización de las Américas; en los siglos de expansión y esplendor de los califatos islámicos; en el surgimiento de la identidad hebrea y de su aporte intelectual y espiritual a la humanidad; en el crecimiento de los grandes imperios europeos; en el enfrentamiento bélico o dialéctico de las ideologías dominantes del siglo XX; en la expansión científica y tecnológica de la modernidad y la contemporaneidad, y las proporciones globales que alcanzan hoy.

Todo fluye, y la milenaria cultura de la India lo plasma desde antiguo con la mostración mítica primordial de la *Trimūrti* divina (en sánscrito, त्रिमूर्ति) que danza su creación: la tríada originaria se funde en un proceso unitario de modelación del universo. Brahma crea y hace surgir la vida y los diversos seres, vivientes y no vivientes; Vishnú los conserva y cuida; Shiva los deshace o disuelve, para que vuelva a emerger el ciclo de la creación y conservación.⁷⁴ Diversas religiones han expresado en distintos modos la relación entre los humanos y el universo que nos cobija; entre los

⁷³ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 2.

⁷⁴ Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978, 219-220. Cf. Raymond HAMMER, "Conceptos del hinduismo", en AA.VV., *El mundo de las religiones* (traducción de Pedro Santidrián), Estella / Madrid, Verbo Divino / Paulinas, 1985, 189-190.

humanos y el planeta en que vivimos; entre unos y otros humanos. Las distintas ciencias y disciplinas modernas –nacidas del tronco común de la filosofía– han procurado explicar todo este dilatado sistema fluvial mediante sistemas menores, generales o sectoriales de ecuaciones y desarrollos matemáticos; o mediante la observación de hechos y sus frecuencias estadísticas.

Diversos han sido los lenguajes ensayados para esta empresa de comprensión del mundo y de la existencia. La clave del buscar humano como fluir paralelo al fluir del cosmos, es la palabra ‘sabiduría’. En el siglo VI a. C., Siddhartha Gautama, o Sakyamuni, meditaba bajo el árbol de la bodhi en Bodh-Gaya, hasta que alcanzó la iluminación y se volvió el Buda, el iluminado, y de su predicación brotaron varias corrientes religiosas agrupadas en el término de ‘budismo’ en una suerte de intento simplificador.⁷⁵

Mientras tanto, hacia el 550 a. C., un *nabí* o profeta hebreo cuyo nombre no se nos ha conservado, pero cuyas profecías fueron incluidas en el gran Libro iniciado por Isaías (siglo VIII a. C.), pasó a ser conocido simplemente como Isaías II o el Deutero-Isaías, y nos ha legado el magnífico elenco de oráculos del llamado *Libro de la Consolación de Israel*.⁷⁶ Es sabido que –en general– este *nabí* (נָבִי), como otros varios *nebi'im* (נְבִיאִים),⁷⁷ era portador de un oráculo divino.⁷⁸ Al finalizar ese asombroso siglo VI a. C., hacia el 500 a. C., Heráclito de Éfeso depositaba su colección de enigmáticos aforismos en el templo efesio de Ártemis.⁷⁹

El Dios de los patriarcas hebreos, originalmente llamado ‘El’ o ‘Elohim’;⁸⁰ será posteriormente identificado con el Nombre divino revelado a Moisés,⁸¹ y dará cauce a

⁷⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 253-254. Cf. Wulf METZ, “El iluminado: el budismo”, en AA.VV., *El mundo de las religiones* (traducción de Pedro Santidrián), Estella / Madrid, Verbo Divino / Paulinas, 1985, 227-228.

⁷⁶ Cf. *Isaías*, 40-55. Sobre el Deutero-Isaías, cf. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (Introduction by Walter Bruegermann; translation by D. M. G Stalker), Volume II, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1965, 238-262.

⁷⁷ Cf. Joachim JEREMIAS, “נָבִי nābī Profeta”, en Ernst JENNI y Claus WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (traducción de Rufino Godoy), vol. 2 (de 2 vols.), Madrid, Cristiandad, 1985, 22-46.

⁷⁸ Cf. D. VETTER, “נְבִיא nē'ūm, Oráculo”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 2, 15-18.

⁷⁹ Cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 50.

⁸⁰ Cf. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions* (Introduction by Walter Bruegermann; translation by D. M. G Stalker), Volume I, Louisville KY,

una ‘desmagización’ purificatoria ante todo automatismo ritual-mágico, junto con una elevación ética y una acogida afectiva, consciente y comprensora de la alianza divina.⁸² El erudito Frank Moore Cross indica que los hebreos adoptaron este Nombre, ‘*El*’ o ‘*Elohim*’, que era justamente el del Dios cananeo que presidía la corte henoteísta de divinidades de Canaán. El Dios *El* de los patriarcas hebreos, o Dios de los padres (del pueblo de Israel),⁸³ se identifica con el Dios del Nombre y la tradición yahvista, revelado a Moisés.⁸⁴ En cierto modo, la revelación hebraica, con la adopción del Nombre del Dios principal del panteón cananeo, conecta con la búsqueda histórico-religiosa de la humanidad no hebrea. Podría decirse algo similar del cristianismo, por cuanto el Dios *El* de los cananeos, adoptado por los hebreos en forma de adoración exclusiva (monolatría) distinta al politeísmo o –mejor dicho– al henoteísmo cananeo, es aquel Dios cuyo Nombre no se debe pronunciar entre los hebreos (con el uso del circunloquio *Ha Shem* o con el título de *El Shadday*, Señor Dios); pero al que Jesús llamaba insólitamente como *Abbá* (אָבָא), como los niños hebreos –cuando recién empiezan a articular palabras– llaman de manera familiar y afectuosa a su progenitor.⁸⁵

Pero, de este Dios hebreo, cabe ser alentado o vivificado a través de su *Ruah Ha Kodesh* (en español, expresado como Espíritu de Santidad, y en griego con el neutro

Westminster John Knox Press, 2001 (1962), 165-175. Cf. Werner H. SCHMIDT, “אֱלֹהִים ‘ēl Dios”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, 227-237. Werner H. SCHMIDT, “אֱלֹהִים “^{ae}lōhīm Dios”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, 242-262.

⁸¹ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 279-285. Cf. JUDAÍSMO, *Libro del Éxodo*, 3, 14.

⁸² Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 284-285.

⁸³ Cf. Ernst JENNI, “אָב ‘āb Padre”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, 47-49.

⁸⁴ Cf. *Éxodo*, 3, 14.

⁸⁵ Cf. Frank Moore CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard, Harvard University Press, 1997, 3-45. Cf. David KAPKIN, “El Dios de Israel. La presencia eficaz”, en David KAPKIN, *La fuerza de la Palabra*, Bogotá, Paulinas, 1983, 13-16 (de 9-22).

En los textos sagrados hebreos, podría encontrarse en distintos contextos la expresión ‘padre mío’, ‘*ābī* (אָבִי), como interjección o título honorífico a humanos; pero el Altísimo es siempre Padre, ‘*āb* (bien sea del pueblo, del rey, de pobres, viudas y huérfanos). Cf. Ernst JENNI, “אָב ‘āb Padre”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I, 41-44.

Pneuma; aunque en hebreo *Ruaj* tiene una connotación femenina),⁸⁶ e instruido por su *Dabar* o Palabra (דְּבָר),⁸⁷ o su *Hokmā* o Sabiduría (חֵכְמָה).⁸⁸ En la dilatada colección del libro de los Proverbios, donde se incluyen sentencias dirimentes de justicia tribal, se incluye una contemplación de la Sabiduría divina (תבבה אלהים) como en figura de Niño, jugando incesantemente en la presencia del Altísimo, encanto cotidiano suyo y su asistente o aprendiz,⁸⁹ cuando el Creador ponía los cimientos de la tierra.⁹⁰ Es una imagen frutiva como la que refleja al Creador regocijándose en sus criaturas.⁹¹ Hacia el siglo I, los primitivos cristianos identificarían esa Sabiduría con el *Logos* (de matices peculiares respecto a como lo visualiza Heráclito de Éfeso); y al *Logos*, con Jesús. Ahora bien (así como Sócrates no definía la justicia, aunque la transparentara en su modo de actuar),⁹² indica Von Rad que (incluso en etapas más avanzadas de la reflexión hebrea) resulta imposible llegar a una definición teológica de lo que es la Sabiduría.⁹³

1 3 Emerger de Grecia

Los griegos siguieron una ruta peculiar, bien descrita por el erudito Bruno Snell,⁹⁴ y recogida sintéticamente por Bernard Lonergan de acuerdo con sus inquietudes

⁸⁶ Cf. Rainer ALBERTZ y Claus WESTERMANN, “רוּחַ rŭj Espiritu”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario manual del Antiguo Testamento*, vol. 2 , 914-946.

⁸⁷ Cf. Gillis GERLEMAN, “דְּבָר dābār Palabra”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario manual del Antiguo Testamento*, vol. 2 , 620-626 (de 614-627).

⁸⁸ Cf. M. SÆBO, “חֵכְמָה ḥkm Ser sabio”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario manual del Antiguo Testamento*, vol. 2, 783-789 (de 776-789). Sobre las etapas de comprensión israelítica de la Sabiduría, cf. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 418-453.

⁸⁹ Sobre la traducción de אֲנִיִּי como ‘encanto’, ‘mascota’ o ‘maestro de obras’, cf. VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 447-448.

⁹⁰ Cf. *Proverbios*, 8, 27-31. Cf. las notas de VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 441; 447-450.

⁹¹ Cf. *Salmo* 54, 31. Cf. VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 417.

⁹² Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

⁹³ Cf. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 444.

⁹⁴ Cf. Bruno SNELL, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (traducción de T. G. Rosenmeyer), Oxford UK, Blackwell, 1953. El destacado filósofo norteamericano John Searle, en una nueva etapa de su indagación respecto de la filosofía e

personales.⁹⁵ La descripción de la ruta indagatoria de los griegos puede complementarse con la exposición de Werner Jaeger en su *Paideia*.⁹⁶ El desarrollo del lenguaje entre los griegos pasó del elemental grado de significados y sentidos brotados del encuentro intersubjetivo del gesto, la comunicación, la conversación y el diálogo,⁹⁷ o de niveles muy tempranos de la expresión y desarrollo cultural,⁹⁸ hacia estratos expresivos – simbólicos, artísticos, lingüísticos– que hoy identificamos como más densos y elaborados.⁹⁹

Ver de este o de aquel modo, es una etapa y forma de desenvolverse que precede al ‘ver’ genérico; señalarse a sí mismo –en un estadio primigenio de expresión– es señalarse apuntando a tal o cual parte del cuerpo: así, los pronombres posesivos emergen antes que los pronombres personales; y la búsqueda del sentido y la orientación grupal e individual en el mundo transita de la magia a la técnica, y del hechizo a la súplica religiosa. El ser humano supera la cosmovisión mítica con el descubrimiento de su mente;¹⁰⁰ con el descubrimiento de sí mismo, como pregonaba una de las dos inscripciones en el santuario de Delfos.

En Homero, el conocimiento humano –obtenido mediante lo visto o lo escuchado– es de por sí parcial e incompleto, pero las Musas –que son omnipresentes y todo lo perciben– son las que impulsan el canto del bardo para que exprese el relato como si lo hubiera presenciado o escuchado de labios de un testigo ocular.¹⁰¹ En la meditación posterior de Hesíodo, ya las Musas no inspiran sino que instruyen; y de ellas ha aprendido Hesíodo a no repetir los disparates o engaños de antes, sino a indagar y

la mente y la consciencia, titula y dedica una obra fundamental como homenaje a Snell; cf. John R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA / London UK, The MIT Press, 1994 (1992), xv.

⁹⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 90-92.

⁹⁶ Cf. Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (traducción de Joaquín Xirau [Libros I y II de la edición original española] y Wenceslao Roces [Libros III y IV de la edición original española]), México DF / Bogotá DC, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1957). Justamente, hablar de ‘*paideia*’ es referirse al periplo educativo con que suele aleccionarse al niño (*paidós*).

⁹⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 59-61.

⁹⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 86-90. En la exposición de este temario, Lonergan se nutre de las investigaciones de los profesores Malinowski, Russo, Simon y Cassirer, entre otros.

⁹⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 61-73.

¹⁰⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 88.

¹⁰¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 90.

expresar la verdad encerrada en la lucha de un humano por la vida.¹⁰² Jenófanes alcanza una cota aún más crítica, con el descarte de los dioses antropomórficos a favor de una unidad divina, de sabiduría perfecta, y operante no mediante herramientas, sino mediante su mente; en contraste, la imperfecta sabiduría humana puede alcanzarse mediante prolongada búsqueda.¹⁰³ Unos veintitrés siglos antes de las reflexiones de Ludwig Feuerbach sobre la proyección anhelante de la felicidad humana en una figura divina,¹⁰⁴ Jenófanes observaba que los humanos hicieron a sus dioses a imagen suya, imaginándolos nacidos, vestidos o viciosos, como reflejo de los humanos. Los etíopes conciben a sus dioses con nariz chata y piel oscura, mientras los tracios los imaginan de cabello rojizo y ojos claros; y otro tanto harían los caballos, leones y bueyes si fueran capaces de pintar o esculpir.¹⁰⁵

En todo este ascender de la corriente fluvial helena hacia las cotas que la mostraron memorable ante la humanidad, Sócrates representa un indiscutible punto de inflexión. Snell recalca cómo el preguntar incesante de Sócrates por temas como el de una felicidad verdadera, permanente, y no aparente ni precaria; preguntarse por el tema de una justicia que sea algo más que la ausencia de injusticia en las prescripciones de Solón; preguntarse por un reconocimiento de la justicia –esto es, una fama y un honor conferidos por quienes son justos– y preguntarse quiénes son los justos que pueden conferirla; o preguntarse por el conocimiento de sí mismo, más allá de los antiguos moldes estamentales de la antigua sociedad aristocrática, con que podía determinarse si uno era o no una persona cabal. En verdad –comenta Snell– que ya no queda sociedad

¹⁰² Cf. SNELL, *The Discovery of the Mind*, 138-139. Cf. LONERGAN, *Method*, 90-91.

¹⁰³ Cf. SNELL, *The Discovery of the Mind*, 139-143. Cf. LONERGAN, *Method*, 91.

¹⁰⁴ Cf. Manuel CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico antropológico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999, 147-149.

¹⁰⁵ Cf. Hermann DIELS und Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906 (usualmente citado como DIELS-KRANZ o DK), 21 B 11; 21 B 14; 21 B 16; 21 B 25. Cf. CABADA, *El Dios que da que pensar*, 15-16, texto y notas 25-26. Cf. SNELL, *The Discovery of the Mind*, 177. Cf. LONERGAN, *Method*, 307.

En griego e italiano, se pueden consultar contenidos en la Web Site

[http://ancientsource.daphnet.org/agora_show_collection/2?data-title=Presocratics+\(145\)&data-verticalTitle=Presocratics&data-type=&data-id=Presocratics&data-boxTitle=Presocratics&data-replaceContent=&data-url=%2Fagora_show_collection%2F2&data-maxWidth=300#](http://ancientsource.daphnet.org/agora_show_collection/2?data-title=Presocratics+(145)&data-verticalTitle=Presocratics&data-type=&data-id=Presocratics&data-boxTitle=Presocratics&data-replaceContent=&data-url=%2Fagora_show_collection%2F2&data-maxWidth=300#)

También puede accederse a la recolección de Diels-Kranz en

<https://archive.org/details/diefragmenteder00krangoog>

ni colectividad religiosa que pueda mostrarse a sí misma como parámetro de valor universal, y el yo individual se siente perdido en el vasto escenario de una universalidad incomprensible.¹⁰⁶

Empero, la grandeza de Sócrates estriba en que –pese a ello– no se rindió a un nihilismo. Tres aspectos ya identificables en las antiguas exhortaciones a la virtud, pero relanzadas en Sócrates con una nueva fuerza. En primer lugar, la convicción de que el ser humano participa de lo universal mediante el saber: una búsqueda de la sabiduría con total determinación, aun a sabiendas del horizonte enigmático, paradójico, de que jamás se accederá al saber perfecto. En segundo lugar, mantener la confianza incondicional de que se ha de obrar el bien en todo momento, según las convicciones propias. Se trata de cumplir una ‘misión’: la que cada persona tiene en este mundo. Sócrates selló tal convicción con la entrega de su propia vida. En tercer lugar –y no menos importante– la escucha de la ‘voz interna’, que Snell entiende como ‘escrúpulo’, pero que en Sócrates muestra una fuerza más directamente perceptible, independiente y sobrehumana.¹⁰⁷

1 4 Sócrates dialoga con sus conciudadanos en Atenas

El mundo cotidiano es común a todos los seres humanos; pero su *continuum* puede ser segmentado de maneras diversas, acentuando estas o aquellas fracciones o integrantes del mismo, según lo convienen los integrantes de un grupo, colectividad o cultura. Obviamente, esta agrupación humana tenderá a considerar su cosmovisión como la más acertada; la comparativamente mejor que otras, si se topa con esas otras y se advierte –quizás con extrañeza– que tales otras agrupaciones o culturas ajenas acentúan otros aspectos distintos al de ésta que es tenida por la más excelente, según lo estiman sus miembros.

Los antiguos griegos ponderaban de manera similar sus cosmovisiones del mundo. Su cultura era valorada como la medida de humanidad, de modo que ellos se tenían a sí mismos por representantes de lo que viene a ser plenamente humano; en contraste, los otros pueblos eran bárbaros, *barbaroi*, y para adquirir pleno estatuto de humano, un bárbaro debía entrar por el tamiz de asimilar las características de la cultura helénica.

¹⁰⁶ Cf. SNELL, *The Discovery of the Mind*, 189.

¹⁰⁷ Cf. SNELL, *The Discovery of the Mind*, 189-190.

Lonergan denomina a esta concepción como la propia de una cultura clásica. Ésta se tiene a sí misma por normativa, universal y permanente; los incultos, esto es, los niños y jóvenes de esa cultura, o los humanos procedentes de otras culturas extrañas, han de asimilarla, tendiendo a apropiarse de sus normas e ideales. Pero también hay la posibilidad de otra perspectiva, la de considerar una noción empírica de cultura, tenida como un conjunto de significados, sentidos y valores que permean un estilo de vida. En contraste con la noción clásica, permanente e inmutable de cultura, la noción empírica se fija en el dinamismo, movimiento o flujo de una cultura, capaz de mantenerse sin apenas cambios por un prolongado lapso de tiempo, o de caer en procesos de desarrollo lento o de rápida disolución.¹⁰⁸

Además de las interacciones que pueden ocurrir entre una cultura y otra, hay interacciones entre unos grupos y otros, y entre unos individuos y otros. No vamos a centrarnos estáticamente en los diversos grupos o estamentos de la sociedad griega, como lo haría una perspectiva clásica o un estudio sociológico. Los individuos, según su mentalidad o la de su clan o grupo de procedencia, manejan las posibilidades de informaciones y datos sobre su cultura o el mundo segmentando la densa urdimbre de lo que comúnmente se entiende por 'realidad', de acuerdo con criterios individuales o grupales que extraen los datos que están acostumbrados a seleccionar y acentuar, o a acoger de otros, para moverse así con una determinada orientación en los asuntos de la vida cotidiana.

Quizás algunos modos de fragmentar el *continuum* de la realidad que desfila o discurre ante nosotros, o los de seleccionar unas determinadas opiniones y creencias, o unos determinados datos, con preferencia a otros, resulten acertados. O quizás porten elementos de desacierto. En términos generales, la distinción entre el acierto de unos modos y el desacierto de otros, fue conocida en la reflexión filosófica griega con el nombre de dialéctica.

Entre los atenienses, uno de los desaciertos más clamorosos de su historia tiene que ver con la falta de advertencia respecto a la figura de Sócrates. En el teatro, espacio preferido del entretenimiento público, se preparó y gestó paulatinamente el escenario de convicciones de los ciudadanos de Atenas, a través de obras de Aristófanes, como aquella de *Las Nubes*. Como indica Copleston, Aristófanes pinta a Sócrates

¹⁰⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, xi.

pavoneándose como una gallineta y girando los ojos en todas direcciones.¹⁰⁹ Lo presenta ante los espectadores, junto con sus compañeros de la ‘fábrica de ideas’ (*Frontistērion, φροντιστήριον*), como un grupo de entusiasmados por las ciencias naturales, y seguidores de la doctrina del aire de Diógenes de Apolonia.¹¹⁰ Copleston no cree necesario ocuparse de la caricatura de Sócrates dibujada por Aristófanes en *Las Nubes*;¹¹¹ se adhiere a la opinión de John Burnet de que, como todas las caricaturas bien hechas, tiene alguna base en la realidad.¹¹² Platón aprovechará algunos de esos aspectos caricaturescos para sus propios objetivos. Así, en el *Banquete*, Alcibíades compara el aspecto de Sócrates con el de un sátiro o Sileno.¹¹³

Cuando se le juzga ante el Tribunal de los Quinientos, Sócrates aludirá a esta situación, fermentada desde muy atrás a causa de una de las comedias de Aristófanes, donde se le representa comportándose con una necedad no compaginable con los hechos.¹¹⁴ Por otro lado, en el oráculo de Delfos se declara que nadie es más sabio que Sócrates;¹¹⁵ y puesto que Sócrates cree no ser sabio en absoluto, se dedica a investigar qué puede significar lo proclamado por el oráculo. De ahí la incesante labor filosófica de examinarse a sí mismo y examinar a los demás.¹¹⁶ El oráculo delfico lo conduce a una situación de rechazo por parte de muchos de los interlocutores con los que practica el diálogo filosófico del examen. No se irritan con su propia ignorancia, sino con Sócrates.¹¹⁷

Uno de los personajes con que Sócrates intenta fallidamente el diálogo filosófico, es el influyente Ánito, uno de los restauradores de la democracia ateniense (tras la caída del período llamado de los Treinta Tiranos). Ánito le escucha al filósofo los casos en que personajes ilustres como Temístocles, Arístides, Pericles o

¹⁰⁹ Cf. ARISTÓFANES, *Nubes*, 362; cf. PLATÓN, *Banquete*, 221; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 110.

¹¹⁰ Cf. ARISTÓFANES, *Nubes*, 14; en COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 111.

¹¹¹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 124-125.

¹¹² Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 125, nota 45.

¹¹³ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 215 b 3 ss; COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 110.

¹¹⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 19 c – d.

¹¹⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 a.

¹¹⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 b – 24 b.

¹¹⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 c.

Tucídides,¹¹⁸ no lograron enseñar a sus hijos la virtud. Entonces, Ánito le advierte a Sócrates que tenga mucho cuidado de lo que dice, por su presunta tendencia a hablar mal sobre otras personas; lo cual –estima Ánito– es más dañino en Atenas que en otras ciudades.¹¹⁹

Curiosamente, en la *Apología* platónica, el especial daño de la maledicencia en Atenas se mostrará como un argumento de la mayor ironía frente al poder de los influyentes, encarnado por Ánito. Más que los otros acusadores, Meleto y Licón, Ánito va a convertirse en el principal acusador de Sócrates ante los Quinientos. Sócrates señala ante el tribunal los argumentos de Ánito: o hay que evitar conducir a Sócrates al tribunal o, de lo contrario, hay que hacerlo morir.¹²⁰

Sócrates es confundido con los sofistas, porque Ánito, sin conversar con uno solo de ellos, supone saber suficientemente quiénes son. Además, es tenido por corruptor de los jóvenes de familias distinguidas, que libremente lo acompañan mientras interroga a sus interlocutores, dejando en evidencia que no saben lo que suponían saber. Ánito, que no ha comprendido la tesis socrática de que la virtud no es enseñable, ha endilgado a Sócrates las características de un personaje que Sócrates no es. Así, el filósofo es conducido a la muerte por un delito que no ha cometido. La democracia restaurada ha incurrido en un procedimiento despótico similar al de la etapa previa, la de los Treinta Tiranos.

1 5 Patrón dramático del sentido cotidiano

Desde una perspectiva algo diferente a la de Lonergan, el profesor Paul Woodruff se siente preocupado por la interrelación de los papeles en la búsqueda del ‘quién’ que no confunde su propio papel, pero se inserta en el escenario común para hallarse a sí mismo. Pareciera que la distancia metafórica del ‘quién’ respecto del propio papel, lo convierte de algún modo en espectador de su propia interpretación, a la vez que intenta comprometerse lo mejor posible en ésta. Pero ya fue comentado en el corpus platónico que la interpretación es *mímesis*, juego de niños.¹²¹ No es posible ascender hacia una representación dramática del propio papel cada vez más llena de autenticidad,

¹¹⁸ Cf. PLATÓN, *Menón*, 93 c – 94 d.

¹¹⁹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 94 e – 95 a.

¹²⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 c.

¹²¹ Cf. PLATÓN, *República*, II, 379 a-c.

sin haber comenzado por observar a los otros mientras desarrollan su propio papel dramático; así como los niños en las primeras etapas de la infancia escuchan y escuchan a los demás utilizando el lenguaje, pasan a imitarlos miméticamente y –al final– utilizan su propio lenguaje con una habilidad y autonomía cada vez mayor. Quizás aquí se pueda considerar –algo transformada– la indicación del profesor Woodruff cuando, aconseja que cada uno de nosotros se vaya transformando en el mejor público, el mejor espectador posible, observando con atención a los demás en sus respectivas representaciones dramáticas. La sabiduría humana consiste –como indica la inscripción délfica– en conocerse a sí mismo (añadamos que es el primer estadio de lo que semánticamente resulta el saber de sí mismo). Pero conocerse a sí mismo pasa a través del observar a los demás hacia ese saber de sí.¹²²

No conviene olvidar al respecto aquella otra inscripción délfica, ‘*de nada demasiado*’. Posiblemente, el saber socrático se afínca sobre ambas inscripciones para desvelar el sentido profundo del oráculo délfico como regalo inesperado y como tarea por realizar. Pero esa tarea consiste en observarse acuciosamente, cuyo resultado para Sócrates es la confirmación de saber que nada sabe. El oráculo lo ha proclamado –según una u otra variante de las fuentes socráticas– como el más sabio, libre o justo de los humanos.¹²³

Así pues, pareciéramos hallarnos ante un maestro sumamente eminente, según el oráculo; pero el presunto maestro confiesa en público que jamás ha sido maestro de nadie.¹²⁴ Su sabiduría comparece como un no saber. No es capaz de admitir la apariencia de ser sabio sin serlo, pero tampoco puede dejar de hacer caso al oráculo délfico,¹²⁵ que lo ha declarado el más sabio. Ahora bien, el más sabio de los humanos, ante el enigma de ser tal sin serlo, examina incesantemente –y en vano– si hay alguien de quien él pueda aprender.¹²⁶ El don del oráculo deviene en un encargo y tarea, que pide observarse y examinarse incesantemente, a la vez que observar y examinar a sus

¹²² Cf. Paul WOODRUFF, *The Necessity of Theater*, Oxford / New York NY, Oxford University Press, 2008, 223.

¹²³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 a; *Fedón*, 118.

¹²⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 33 a.

¹²⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 a-b.

¹²⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 c-e; 22 b; 22 d.

conciudadanos.¹²⁷ La proclamación délfica no aparta a Sócrates de su gente como si se tratara de un dios.

La interpretación dramática de Sócrates es un papel ínsito en medio de los diversos papeles interpretados por sus conciudadanos: vivir como filósofo, examinándose y examinándolos por encargo del Dios de Delfos,¹²⁸ sin intención pedante de humillarlos, pese al ridículo en que quedaban sumidos e irritados al develarse su verdadera condición,¹²⁹ lo que suscita el disfrute y tendencia examinadora mimética de los jóvenes acompañantes del filósofo.¹³⁰

La interpretación dramática es co-interpretación; el ‘quién’ tiene –al menos en un primer enfoque del escenario– un ‘soy’, desplegado progresivamente como un ‘voy-siendo’; y así comparece en las diversas escenas, porque ‘somos’ y ‘vamos-siendo’; ‘soy’ y ‘somos’ porque ‘inter-somos’.¹³¹ El papel de Sócrates es irrealizable sin los otros papeles. El personaje de Sócrates pide integrarse en el escenario con personajes como los de Laques. Nicias, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Menón, Querefonte..., los de Protágoras, Hipias, Gorgias, Polo, Calicles..., o los de Aristófanes, Ánito, Meleto, Licón y los Quinientos.¹³²

¹²⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 a-b.

¹²⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 28 d.

¹²⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 d; Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 119.

¹³⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 c.

¹³¹ Muchos son los modos de correlaciones entre los datos de un escenario que se desea comprender inteligentemente, y con frecuencia tras el relámpago comprensor súbito del llamado *insight*. Puede tratarse de datos de un problema matemático, o de las interrelaciones entre los caracteres y personajes de un drama, o de otras interrelaciones cualesquiera. Se puede aludir a estas correlaciones como muestras de un sustrato ontológico a la vez que dinámico: el inter-ser de los existentes y su inter-dependencia.

El término deriva de la cosmovisión budista; pero en realidad puede advertirse la realidad aludida más allá de las fronteras de diversas creencias religiosas o no religiosas. El monje, maestro zen y activista de la paz Thich Nhat Hanh utiliza con frecuencia el término de inter-ser o sus formas verbales en un sentido ético y religioso, cf. THICH NHAT HANH, *Hacia la paz interior* (traducción de Núria Pujol y Valls), Barcelona, Debolsillo, 2012 (1992), 105-106. Cabe una pequeña explicación introductoria en el link de Internet

<https://www.youtube.com/watch?v=azOZ8d0UvVs>

En la presente investigación, que explora fundamentalmente una filosofía de la experiencia, el *inter-ser* se liga con la vivencia de descubrir correlaciones según el *insight* en distintos ámbitos de la existencia.

¹³² Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 118-119; 125-126.

Quizás la representación pueda ser advertida como un espejo de quien observa. Quizás el otro, interpretando su personaje, sea un sorprendente espejo de mí mismo; un espejo en el que a primera vista yo no me reconocía. Quizás la otra persona y yo resultamos ser distintos y –a la vez– uno. El profesor Woodruff invita a un ejercicio ético de despliegue de la bondad, que parte de la observación ‘distanciada’ de la representación ajena, para acabar calando en lo más hondo del espectador, que a su vez es intérprete observado ‘distanciadamente’ por sí mismo. Un intérprete capaz de crecer en su libertad como espectador de sí, hasta para reírse de sus propias necesidades interpretativas; pero reírse con un auténtico respeto hacia sí,¹³³ como ha de reírse de las necesidades similares ajenas, con el respeto de saber más y más que actuar implica interactuar, y ser conlleva inter-ser en la búsqueda del ‘quién’ y del ‘quiénes’.

Luce sabia y sugerente una pista ofrecida por Woodruff sobre el carácter incesante de la observación de sí: no necesariamente supone –digamos– una suerte de vigilancia obsesiva, que desemboque en una psicopatía (añádase que en un modo de egocentrismo). Lo sabio en ocasiones será que el examen de sí se manifieste como olvido de sí.¹³⁴ Sea cual fuere el matiz semántico al que más se incline Woodruff, al reflexionar sobre ello, cabe adelantar que un olvido de sí podría resultar un paradójico camino acertado para hallar el ‘quién’ que uno busca.

1 6 Filsofar sobre el saber: Experiencia

La experiencia –dicho de manera general y vaga– se refiere a la atención que ponemos ante cualesquiera datos que captamos o percibimos. Esos datos pueden atraer nuestra atención con preferencia a otros muchos datos posibles. De Sócrates se dice una y otra vez que se confesaba ignorante sobre cuantas materias abordaba en sus conversaciones; pero eran incesantes sus preguntas,¹³⁵ y cabe ver en éstas –más allá de

¹³³ Cf. WOODRUFF, *The Necessity of Theater*, 223-224.

¹³⁴ Cf. WOODRUFF, *The Necessity of Theater*, 224.

¹³⁵ Los profesores Brickhouse y Smith (cf. BRICKHOUSE y SMITH, *Plato's Socrates*, 3, texto y nota 1) indican varios textos de los diálogos platónicos que reiteran esta confesión socrática de ignorancia y la disposición permanente de preguntar.

Así, al tener noticia de que, según el oráculo de Delfos, nadie hay más sabio que Sócrates, éste, con la conciencia de no ser sabio en absoluto, queda desconcertado y deseoso de investigar qué significaría el oráculo délfico; cf. PLATÓN, *Apología*, 20 c. La diferencia entre cualquier interlocutor al que examina Sócrates y éste, es que el primero supone saber, aunque no sabe, mientras Sócrates ya sabe de sí que no sabe; cf. PLATÓN, *Apología*, 21 d.

las distintas opiniones de estudiosos— un primer signo de curiosidad frente a los datos que comparecían ante él. Las preguntas incesantes de Sócrates, o las preguntas del niño que recién estrena su habilidad de expresión verbal, y las de otros indagadores en muy diversos campos del lenguaje humano, son impulsadas por un singular deseo, según anota Lonergan. Se trata del deseo de saber, con las características de que es un deseo puro, desasido, desinteresado e irrestricto. El niño muestra una curiosidad de saber porque todo lo admira y le llama la atención. No parece haber finalidad alguna de buscar un beneficio propio de carácter individualista. La concentración hace al niño olvidarse de sí; parece no pretender ser el centro de la atención. Al niño le llama la atención todo; cualquier cosa que luzca ordinaria a ojos de los adultos, puede resultar especialmente llamativa, valiosa, admirable, a los ojos del niño.

Este deseo —apunta Lonergan— surge en cualquiera de nosotros, al calmarse otros apetitos e intereses, y tiende a buscar el porqué de algo, a saber y entender. Hay muchos nombres con que se lo puede designar; y muchos debates para dilucidar en qué consiste. Pero el preguntarse por algo, es un hecho indudable, capaz de sustraer a alguien de otros deseos, logros, placeres; y el buscador de una respuesta a sus preguntas puede ir más allá de los escenarios ordinarios hacia exploraciones riesgosas y sacrificios notables, empeñado en satisfacer ese peculiar deseo, que invade sus más preciados sueños, aun sin promesa alguna de colmarlo.¹³⁶ Estamos ante un ‘por qué’ primordial, al que se puede llamar como se quiera: curiosidad intelectual, mente alerta, espíritu investigativo, inteligencia activa, o deseo de saber. Lonergan confía en que —cualquiera sea la manera de abordarlo— este deseo de saber le resulta familiar al lector,¹³⁷ esto es, a cualquiera de nosotros.

Sócrates, en fin, reconoce que el sabio es el Dios y no él, y será tan sabio como Sócrates quien reconozca de sí mismo la falta de valor de su sabiduría; cf. PLATÓN, *Apología*, 23 b.

En el *Cármides*, Sócrates le aclara a Critias que lo supone ya sabedor de aquello que pregunta, cuando Sócrates en verdad no lo sabe y ha de examinarlo para verlo mejor; Cf. PLATÓN, *Cármides*, 165 b-c; que su intención es la de investigarse a sí mismo, porque no sabe; cf. PLATÓN, *Cármides*, 166 c-d. También desearía Sócrates saber qué es la piedad, para librarse de la acusación de impiedad presentada por Meleto; *Eutifrón*, 15 c; 15 e-16 a. En cuanto a la educación de los hijos, Sócrates nada sabe, ni ha tenido maestro, ni puede pagar a un sofista que lo instruya sobre ello; *Laques*, 186 b-c; 186 d-e; 200 e. *Lisis*, 212 a; 223 b; *Hipias Mayor*, 286 c-e; 304 d-e; *Gorgias*, 509 a; *Menón*, 71 a; 80 d; *República I*, 337 e.

¹³⁶ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 28-29.

¹³⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 34.

Ahora, el deseo de saber no irrumpe en una admiración a secas, sin causa alguna; nace de un admirarse acerca de algo;¹³⁸ de algo concreto que comparece ante la atención consciente de alguien. Quizás luzca vaga la terminología descriptiva acerca de términos como ‘algo’, ‘concreto’, ‘atención consciente’ y ‘alguien’. Más que exponer teorías de la percepción, el propósito es que cada persona dirija su atención hacia su propio atender a algo que le suscita la actitud de admirarse. De manera muy genérica, ese ‘algo’ puede ser denominado como ‘dato’. Lonergan habla de datos de los sentidos y datos de la consciencia;¹³⁹ puede considerar datos en tanto percibidos por los sentidos,¹⁴⁰ y datos de información que –mostrando más claramente una mayor complejidad respecto de las percepciones primigenias del plano sensitivo– comparecen ante la consciencia intencional,¹⁴¹ o que se refieren al modo en que la consciencia intencional procesa los datos que llaman su atención; y distingue –a partir de esto último– entre datos y hechos.¹⁴²

No se ha de esperar en Lonergan una especie de teoría expositiva sobre teorías contemporáneas de la percepción en el primer nivel de operaciones, el del nivel del experimentar, o de la experiencia o de la atención o de la percepción o captación de datos que pueden provenir de los sentidos o de la consciencia. Sólo resulta llamativo que se acentúe la índole activa del nivel en contraste con el clásico carácter ‘pasivo’ de una facultad de la sensibilidad, común en muchas exposiciones filosóficas más tradicionales. Sería ello un indicio del rasgo intencional que caracterizaría a este nivel del esquema de operaciones al igual que a los otros.

La percepción puede por ello mostrarse finamente selectiva en medio del caos desbordante de datos sensibles producidos en un escenario dado. Así, dos amigos pueden en lo posible mantener una conversación, atendiendo cada uno a lo que dice el otro en la acera de una calle ruidosa, haciendo caso omiso o mínimo de los demás estímulos auditivos circundantes.¹⁴³

¹³⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 34.

¹³⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 201.

¹⁴⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 6.

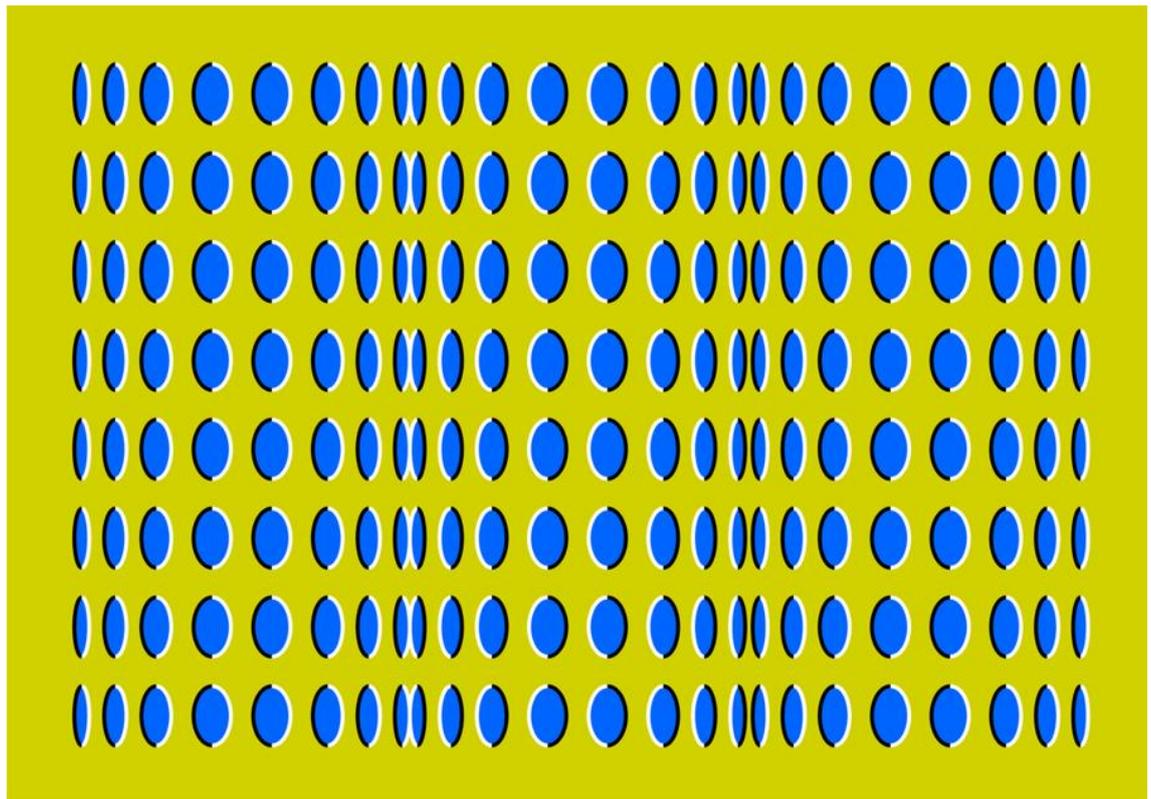
¹⁴¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 202.

¹⁴² Cf. LONERGAN, *Method*, 202-203.

¹⁴³ Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

El primer nivel es muy importante por varias razones, a pesar de que no se muestra interés en abordar los debates contemporáneos sobre teoría de la percepción. En primer lugar, es clave porque la suficiente o insuficiente recolección de los datos pertinentes influirá en el segundo nivel de operaciones, esto es, en la comprensión inteligente o la incomprensión no inteligente de los mismos.

El Sócrates presentado por Platón previene contra la aceptación no examinada de las apariencias. Varias son las indagaciones sobre el tema a lo largo de siglos. Aquí –repetámoslo– no se trata de desembocar en una teoría de la percepción, que a su vez podría encubrir otras apariencias, contenidas esta vez en los constructos teóricos. Se trata de incitar la búsqueda personal más allá de los primeros aspectos con que algo comparece ante uno, como ocurre con ilustraciones del profesor Kitaoka Akiyoshi, del Departamento de Psicología de la Ritsumeikan University de Tokio, Japón. Los ‘rollers’ de Akiyoshi parecen estar en movimiento.¹⁴⁴



¹⁴⁴ Cf. AKIYOSHI, <http://www.ritsumei.ac.jp/~akitaoka/rollers.jpg>
<http://www.ritsumei.ac.jp/~akitaoka/index-e.html>

Lonergan previene contra el mito cognoscitivo que prescribe que conocer es como mirar.¹⁴⁵ La mesa en que trabajaba Sir Arthur Eddington lucía compacta, sólida y de un determinado color y dimensiones, desde la perspectiva ordinaria; pero era, desde la perspectiva cuántica, un haz de objetos subatómicos, diminutos e incoloros (con una desconcertante combinación de comportamientos típicos de ondas en unos casos, y de partículas en otros), de modo que la mayor parte del espacio ocupado por la mesa era espacio vacío. ¿Cuál de ambos grupos de datos ha de ser escogido? Ambos grupos, señala Lonergan, superando toda tendencia de homogeneización,¹⁴⁶ toda tendencia dualista, reductora, incapaz de acoger multiformes grupos perceptuales.

Los datos provenientes de los sentidos o de la consciencia,¹⁴⁷ serían percibidos de manera diferente a lo que Lonergan llama el mito de la introspección: correlativamente con el mito de que conocer es como mirar, la introspección sería un ‘mirar hacia adentro’.¹⁴⁸ Así pues, la experiencia no consiste en percibir los datos de los sentidos como una especie de ‘mirar’ equivalente de un ‘conocer’ lo que está ‘ya-ahí-afuera-ahora’. Tampoco hay un ‘conocer’ acerca de los datos de la consciencia como si fuese un metafórico ‘mirar adentro’. ¿Quién y dónde está la persona que supone estar percibiendo e indagando desde ‘adentro’ lo que ocurre en ella misma; o lo que está ‘fuera’ de ella, y percibe como conglomerado de datos que provenientes desde ‘afuera’ hacia ella?

Saber no es un producto obtenido de un ‘afuera’, ni tampoco lo es desde un ‘adentro’. El ‘afuera’ lo es respecto de un ‘adentro’; el ‘adentro’ lo es respecto de un afuera. Podría darse una interdependencia entre el ‘afuera’ y el ‘adentro’.¹⁴⁹ Podría

¹⁴⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 238.

¹⁴⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 84. Cf. LONERGAN, *Method*, 84. Cf. LONERGAN, “Doctrinal Pluralism”, en *Philosophical and Theological Papers* CWL-17, 79. Cf. Sir Arthur EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, xi-xv. Sobre las paradojas de la dualidad onda/partícula, cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1051-1052.

¹⁴⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 201.

¹⁴⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 8.

¹⁴⁹ Lonergan indica que con el término de ‘interdependencia’ se alude a la dependencia recíproca de las especializaciones funcionales en un método; cf. LONERGAN, *Method*, 141; esto es, al modo en que las especializaciones colaboran entre sí en la confección global de indagación del método. En esta investigación, podremos hablar de interdependencia en referencia a muchos otros ámbitos de las interconexiones entre existentes, o las de los humanos entre sí o con distintos planos del universo. En otra perspectiva, la experiencia pura

darse una interdependencia entre un sujeto y un objeto; entre una subjetividad de la atención a los datos y una objetividad de la atención a los datos. Podría darse una multiplicidad del modo de mirar los datos: no ser lo mismo para alguien de la especie humana y para otro ejemplar del reino animal. Podrían los datos no ser mirados del mismo modo por dos personas de la especie humana, aunque ambas calificquen de entrada para percibir algo visualmente dentro del espectro de luz visible para un ojo humano.

Parece cosa servida la interdependencia entre el percibir y los modos de filtrar los datos percibidos y de conferirles reconocimiento a su acontecer. ¿Significaría esto avalar aquella tesis de Protágoras de que ‘el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son; y de las que no son en tanto no son’¹⁵⁰? ¿Podría significar más bien la tesis contraria, de que la percepción individual de los datos no es *ipso facto* fiable? ¿Podría significar una incompatibilidad de ambas tesis, o –quizás– la confluencia de las dos, precisamente por otra manera de interdependencia? En todo caso, la interdependencia entre un parecer y un ser, no ha de ser automáticamente tomada como la indistinción entre ambos propuesta por Protágoras.¹⁵¹

Acaso emerge en la percepción de los datos todo un campo para la dialéctica socrática; no tanto en la senda de mantenerse pendiente de los últimos hallazgos de las ciencias relacionadas con la percepción, o de la psicología de las diferencias de percepciones (un estar atento a los hallazgos por mantener un diálogo honesto con las diversas ciencias y disciplinas), cuanto por abrirse cada persona a la pregunta individual sobre lo que percibe y cómo lo percibe singularmente; y sobre la posibilidad de preguntarse si cabe una ‘apertura’ a percibir eso mismo desde otra perspectiva que no ha sido usual en la persona. Es preguntarse sobre el modo de atender perceptivamente a los demás entes que comparecen como existentes concretos en el escenario de la persona que percibe. Es preguntarse por el acontecer permanente de la interdependencia entre esta persona y los demás entes que existen, desde el ámbito mismo del percibirlos. ¿Cabría la posibilidad percibir estos entes de un modo que esta persona no había

trasciende y subsume la dualidad entre un sujeto y un objeto, como ha hecho con la dualidad de pasado y presente; cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 2-3.

¹⁵⁰ Cf. PROTÁGORAS, *Fragmento B 1*; en GARCÍA-BARÓ, *Filosofía socrática*, 127.

¹⁵¹ Cf. GARCÍA-BARÓ, *Filosofía socrática*, 127.

supuesto que pudiera darse? ¿Cabría por ende la alternativa de considerar el flujo continuo del percibir como un proceso de crecimiento en la intensidad del percibir?

Acaso estemos ante un surgimiento creciente de demasiadas preguntas. Ciencias y disciplinas variadas pueden aportar algunas respuestas a algunas de las preguntas, pero no podrán ofrecer respuestas a todas las preguntas; y –menos aún– a preguntas relacionadas con ciertas singularidades de los individuos, que se ubican más allá de los grupos de clasificaciones con que esos conocimientos disciplinares intentan ubicar a individuos con determinadas similitudes en sus procesos de percepción. Podríamos, por otra parte, plantear la interdependencia entre lo percibido y la persona perceptora como una especie de conversación o diálogo, como hacen los niños al preguntar a los adultos sobre algo o alguien que no conocen; o –como podrían intentarlo en otros casos– preguntándose directamente a la persona u objeto que no conocen; indagar, sorprendidos, con un ¿qué es?, ¿quién es?, ¿qué eres?, ¿quién eres?, ¿por qué es así?, ¿por qué eres así?, y quizás –ante una respuesta– llegar a preguntarse o preguntar un ¿es realmente así?, ¿eres de veras así? Y cabría que llegara a ser el perceptor la persona misma que no conocen o que les sorprende con una faceta percibida inesperadamente.

Percibir apariencias supone un reto que pide examen socrático. Pero no sólo con los sentidos o con lo que uno supone percibir de la atención a su flujo de consciencia. Parece que se ha de expandir la capacidad de atención, hasta percibir datos que parecían marginales o de los que uno no se había percatado. Sobre esta ampliación del permanecer atento, se modifica el flujo e intencional de lo que sea posible saber. Cabe esperar sorpresas y modificaciones pasmosas de lo que uno tenía por imagen del mundo, la imagen de otras personas conocidas o desconocidas, y la imagen que uno tenía de sí mismo. Cabe asimismo preguntarnos si las percepciones y datos que tengo de mí mismo, de las otras personas y del mundo que me rodea, son suficientes para que me baste una ‘imagen’ del mundo, de las personas o de mí.

Los dos amigos que conversan en una calle ruidosa,¹⁵² son un ejemplo dicente de lo que significa mantener una atención concentrada en aquello que consideramos importante pese a todas las distracciones de estímulos sensoriales en torno a ellos. Parece emerger un deseo de mantener comunicación amigable por encima de toda otra consideración. Ese deseo puede relacionarse con las preferencias afectivas de la

¹⁵² Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

amistad. No se trataría de mantener una conversación con un interlocutor que pase de ser un mero conocido, o alguien cuyo diálogo no pasa de cháchara aburrida. Puede asomarse el concurso de factores emocionales, sentimientos, que vuelvan realmente agradable el ejercicio de mantener casi milagrosamente la atención al diálogo de amistad en medio del caos sónico circundante. La atención a los datos perceptibles no ocurriría en un estado desconectado de otros factores que contribuyan al éxito comunicativo. La calidad de inserción de los dos amigos en el momento del presente dialogal hace fluir la conversación sin dejar perturbarla por el entorno desfavorable.

A la vista del ejemplo, valdría la pena preguntarnos por la calidad de nuestra inserción en el momento presente; podemos atender a algo o a alguien sin percatarnos totalmente de los datos con que nos encontramos. Nuestra atención puede ser sólo parcial, y bloqueada de forma importante por otras preocupaciones relativas a un futuro real o improbable, o a unas añoranzas o resentimientos que se ligan a un pasado ya irrecuperable.

Lonergan habla de un método empírico generalizado.¹⁵³ ¿Qué datos incluye? Fue dicho que los de los sentidos y los de la consciencia.¹⁵⁴ Pero los datos cosechados por los tradicionales cinco sentidos, de que habla Lonergan en modo general,¹⁵⁵ se conectan con otras varias experiencias posibles, como la cinestesia y la sinestesia.

Anota Lonergan que la comparecencia de esos datos de la sensibilidad no acontece en algún *vacuum* cognoscitivo, sino en un contexto singular de intereses y preocupaciones. El flujo perceptivo se alimenta de enfatizar ciertos aspectos de las presentaciones sensibles, y enriquecerlos con los recuerdos y las asociaciones que provee cada persona. De este modo, el flujo de percepciones se prestaría a diferir entre hombres y mujeres, entre miembros pertenecientes a un grupo de ocupaciones o a otro; o los de una u otra época.¹⁵⁶

Pero a los datos se pueden agregar además los de las conexiones halladas entre los datos, en un esfuerzo de comprensión inteligente. Y también los de los esfuerzos por comprobar y confirmar que tales conexiones son más que meras hipótesis ingeniosas;

¹⁵³ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 96.

¹⁵⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 201.

¹⁵⁵ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 96.

¹⁵⁶ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 96-97.

que portan también una conexión con la veracidad, consistencia o ligamen con la realidad. Además, se suman los muchos datos de valoración de las comprensiones, y los datos de sus conexiones con el ámbito de los sentimientos personales y colectivos. El nivel del experimentar puede conllevar impulsos de atención y concentración cada vez más acuciosas y dilatadas. Es un primer nivel, pero sus interconexiones con los demás parecen indicar una interdependencia en la que no sabemos si hay niveles ulteriores, o un solo método, un entramado de operaciones de las que ninguna es auto-consistente, considerada aparte, en sí misma, si bien un nivel de operaciones se distingue de cada uno de los otros niveles.

En esta unidad de las operaciones del método y la distinción de sus niveles, parece esconderse una paradoja de afirmación de lo uno y lo múltiple a la vez. El método es un flujo de operaciones que cada lector de la obra de Lonergan ha de identificar en sí mismo: la auto-apropiación. Pero cabe la posibilidad de que esa auto-apropiación jamás termine de lograrse. Si uno espera por esa auto-apropiación para saber quién es, la pregunta queda abierta, como queda abierta la estructura de *Insight* – obra monumental pero jamás terminada, al estilo de los diálogos platónicos y otros textos clásicos del pensamiento– y asimismo queda abierta la invitación a la auto-apropiación para todo lector, e incluso para el mismo Lonergan, según anota el profesor Crowe.¹⁵⁷ Como también queda abierta la indagación de varios de los temas tocados en los así llamados primeros diálogos platónicos. Los datos, en fin, no son presentados en una suerte de ‘espléndido aislamiento’. Presentan un flujo perceptual y –al tiempo– parecen abrir un flujo ulterior, que va más allá de los intereses particulares: un deseo de saber que puede adquirir los rasgos de desasido, desinteresado, irrestricto. Lonergan lo llama un ‘eros’ de la mente.¹⁵⁸

Pero regresemos al presunto primer nivel de operaciones. Posiblemente, como invita a hacer el doctor Kabat-Zinn, si prestamos atención a dónde está ubicándose nuestra mente durante el día, podamos constatar la importante cantidad de tiempo malgastado en recuerdos, lamentaciones, miedos, asuntos futuros, o a escenarios ajenos al aquí y ahora de nuestro presente.¹⁵⁹ En el *Banquete* de Platón se refiere la capacidad de ensimismamiento y concentración de Sócrates, tanto antes del encuentro en casa de

¹⁵⁷ Cf. CROWE, *Lonergan*, 73.

¹⁵⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 97.

¹⁵⁹ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 56.

Agatón,¹⁶⁰ como en el contexto pasado de una campaña militar.¹⁶¹ Una concentración de tales características –aunque no se relacione directamente con los datos primarios de lo que se percibe, bien puede empezar por la inserción progresivamente más plena en el momento presente, para la concentración en aquellos datos con los que pueda avanzarse en un examen socrático de la realidad que vivimos.

La respuesta que alivia la tensión de la pregunta –sea cual fuere el caso por el que se pregunta– es el *insight*, que emerge de manera fulgurante, inesperada, súbita, no a partir de circunstancias externas sino de condiciones internas, basculando entre lo concreto y lo abstracto, y atravesando la textura de la propia mente.¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 174 d – 175 c.

¹⁶¹ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 220 c-d.

¹⁶² Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 28.

2 LA CORRIENTE DE LA MODERNIDAD Y LA CRISIS RELIGIOSA

2 1 Entender

El ejercicio de entender o comprender puede describirse como el intento exploratorio –quizás puntual, quizás continuado– de correlacionar como un todo los datos del objeto, o captar el conjunto de sus relaciones y funciones.¹⁶³ Las correlaciones no se detienen en la comprensión del objeto por entender, como si se estableciera una dicotomía entre sujeto y objeto. Cuando, por ejemplo, Lonergan reflexiona acerca del interpretar como un entender, no sólo se busca entender las palabras de una oración, correlacionándolas con las demás palabras integrantes de ésta, para descubrir el sentido de un término mediante las correlaciones que pueden tenderse con los otros. Se buscan las correlaciones de la oración con las otras oraciones del párrafo; y las correlaciones del párrafo con los otros párrafos de una sección del capítulo.¹⁶⁴

Las correlaciones del capítulo con los otros capítulos del texto; y –ampliando más la indagación– se pueden investigar las correlaciones entre ese texto y otros textos del mismo autor, para alcanzar una interpretación de su pensamiento. Aún puede extenderse más la indagación: así como la oración es el contexto más inmediato que sirve como base para investigar el sentido de una palabra, el pensamiento del autor, y su sentido, puede ser mejor interpretado contrastándolo con las interacciones comunicativas entre éste y aquellas personas o grupos a los que expresaba su pensamiento; y con la base contextual de su época y de los factores y mentalidades que la moldearon.¹⁶⁵

Los horizontes interpretativos de la comprensión se amplían –quizás linealmente, quizás dialécticamente– para el intérprete.¹⁶⁶ Pero la tradicional dicotomía entre sujeto y objeto se muestra como una frontera ‘porosa’ cuando entre las tareas de interpretación emerge la interpelación del intérprete por el texto. De ahí que el intérprete no sólo se esfuerce en comprender el texto, el pensamiento del autor y las interacciones de éste con

¹⁶³ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3 101; 113; 223; 460.

¹⁶⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 156-159.

¹⁶⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 160-161.

¹⁶⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 235-237.

su época, sino que el intérprete interpelado también procure comprenderse a sí mismo.¹⁶⁷ Los contenidos que se intenta comprender pueden pertenecer a ámbitos humanísticos o científicos, con sus diferentes modos de expresión y desarrollo. Lo común es el fluir de los esfuerzos de comprensión respecto a la correlaciones. Los resultados son acumulativos y progresivos;¹⁶⁸ siempre imbuidos del dinamismo de la intencionalidad consciente, que procura captar los datos con atención, descubrir sus conexiones para entenderlos, confirmar la corrección de lo entendido, y valorarlos¹⁶⁹; unos esfuerzos indetenibles e inacabables, cuyas diversas y diferentes perspectivas, mutuamente recurrentes y caleidoscópicas, se integran sin embargo en un único flujo o corriente, la de la consciencia intencional, que a su vez se integra en el único flujo del universo y de la vida cuyos componentes indaga.

Heráclito parece asomarse con sus aforismos para volver a decirnos que cada nueva vez nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río,¹⁷⁰ alimentado de los afluentes de nuestros intentos de comprender y de los escenarios del mundo y de la existencia sobre los que intentamos comprender; porque los resultados siempre son perfectibles y las preguntas antiguas y nuevas no cesan de brotar.

Puesto que no son idénticos los dinamismos de nuestras sucesivas comprensiones, ni los de los personajes que representamos en los escenarios asimismo cambiantes de la vida; ni los de las diferentes mentalidades y etapas históricas y

¹⁶⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 161-162.

¹⁶⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 4.

¹⁶⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 12-13.

¹⁷⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 91; cf. *Fragmento* 12; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 52. Nos bañamos en el mismo cauce de la corriente fluvial, pero no en las mismas aguas. Mientras Anaximandro el contraste y enfrentamiento de los opuestos es un desorden, para Heráclito confluyen en la unidad, y todas las cosas son una; cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 50; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 53 El universo es uno, en sus múltiples diferencias y contradicciones, de modo que el agua del mar es buena para los peces y no potable para los humanos; cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 61; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 55.

Así, los esfuerzos y tanteos del entender son distintos en sus modos de tender ligamentos de correlación, o de confirmar su plausibilidad, o de valorar los logros alcanzados, o de otear las conexiones entre éstos y otros ámbitos de la existencia o del mundo; y sin embargo, todos estos esfuerzos distintos y a veces opuestos son uno. Y todos los de los individuos se pueden confrontar dialécticamente, y terminar por ser uno. Y tanto unos como otros esfuerzos y aquello que indagan son distintos y a la vez uno. Y lo indagado –como distinto del conjunto del universo – y el universo mismo pueden ser diferenciables y a la vez uno.

culturales, como no son siempre en todo momento las mismas esas aguas del río, cabe decir con nuevos matices existenciales y semánticos que ‘para quienes se adentran en los ríos, siempre son distintas las aguas que fluyen’¹⁷¹ y entonces ‘entramos y no entramos en los mismos ríos’, en tanto que éstos son y no son y nosotros ‘somos y a la vez no somos’.¹⁷²

En relación con el descubrimiento de cómo uno busca correlaciones de datos, una singular preocupación platónica es recordada por los profesores White y Fowler; la expresada en la máxima de que nadie que no sepa geometría entre a la Academia.¹⁷³ Lonergan está asimismo convencido del valor de las matemáticas como herramienta para clarificarnos en lo que estamos haciendo en nuestras indagaciones.¹⁷⁴ Al principio, se propone al lector de *Insight* que identifique sus procedimientos para entender con ilustraciones de la geometría y las matemáticas, quizá más claras y precisas para el fin que se pretende en la andadura de la comprensión inteligente (que no de un mero elenco conceptual),¹⁷⁵ antes de pasar a otros ejemplos de las ciencias o del sentido común manejado en la cotidianidad.

El interés por examinar los procesos de razonamiento en esta forma también ha sido clave en las obras de algunos matemáticos contemporáneos. Por ejemplo, George Polya las ha estudiado en ciertas ramas de las matemáticas,¹⁷⁶ y Roger B. Nelsen (de modo parecido al de Lonergan, en el caso que nos ocupa ahora) se ha detenido más específicamente en las referentes a la obtención de un *insight* para comprender una determinada ecuación, mediante la ostensión de un gráfico apropiado para el caso.¹⁷⁷

¹⁷¹ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 12*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

¹⁷² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 49 a*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

¹⁷³ Cf. D. FOWLER, *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press, 1999; en WHITE, “Plato and Mathematics”, BENSON (Ed.), *A Companion to Plato*, 228; 242.

¹⁷⁴ Cf. LONERGAN, *Caring about Meaning*, 50-51.

¹⁷⁵ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 14; 16

¹⁷⁶ Cf. George POLYA, *How to Solve It: A New Aspect of Mathematical Method*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988 (1945); *Mathematics and Plausible Reasoning* (Vol. I: *Induction and Analogy in Mathematics*; Vol. II: *Patterns of Plausible Inference*), Princeton NJ, Princeton University Press, 1990 (1954).

¹⁷⁷ Cf. Roger B. NELSEN, *Proofs Without Words I*, Washington DC, The Mathematical Association of America, 1993; *Proofs Without Words II*, Washington DC, The Mathematical

2 2 Entender desde la ciencia

El campo de la teoría, como el del sentido común y la cotidianidad, puede ser contemplado desde la experiencia pura. Nishida, evocando las anotaciones de William James (quizás al modo del ‘parecido de familia’ indicado por Ludwig Wittgenstein),¹⁷⁸ señala que incluso los matemáticos, al concebir un triángulo, representan todos los triángulos; y así, los elementos representativos de las definiciones no son sino una especie de experiencia de sentirlos o vivirlos.¹⁷⁹ Las ‘percepciones’ intelectuales e intuiciones intelectuales unificadoras, ingresan en el estadio de la experiencia pura, rebasando los rígidos hiatos establecidos por algunas corrientes filosóficas entre lo sentido y lo pensado. Pero –calibra Nishida– el sujeto y el objeto (tradicionalmente separados en la reflexión occidental) no son sino dos aspectos del mismo fluir originario, y la distinción es en verdad muy real, vista desde objetivos o propósitos funcionales, pero no lo es desde la óptica de la ultimidad; y así, los juicios y la actividad de pensar son una especie de experiencia pura.¹⁸⁰ El tema con la selección que hacemos de aquello a lo que queremos atender, entresacándolo de la corriente total de la experiencia, es que –como señala William James y a ello asiente Nishida– deseamos e ignoramos el resto

Association of America, 2000; Claudi ALSINA and Roger B. NELSEN, *Math Made Visual: Creating Images for Understanding Mathematics*, Washington DC, The Mathematical Association of America, 2006.

¹⁷⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

¹⁷⁹ Cf. William JAMES, *The Principles of Psychology*, Vol. I, Chapter VII; en Kitarō NISHIDA, *A Study of Good*, 2.

Apunta el profesor Keiichi Noe que la experiencia pura de Nishida muestra aspectos de aproximación con el ‘mundo de vida’ en la perspectiva de Edmund Husserl como experiencia del único mundo que comparece ante nuestra consciencia. Tanto Nishida como Husserl critican los planteamientos físico-matemáticos empíricos, guiados por hipótesis, que desdeñan el mundo de vida. Nishida plantea tal problema veinticinco años antes de la exposición del mismo ofrecida por Husserl en su *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Cf. Keiichi NOE, “Nishida Kitarō as Philosopher of Science”, *Essays in Japanese Philosophy* [Nanzan Institute for Religion and Culture], Vol. 4 (2009), 123 (de 119-126).

¹⁸⁰ Cf. NISHIDA, *Study of Good*, 10-11; 34; cf. CARTER, *The Nothingness beyond God*, 10-12; 181, notas 67 y 70. Posiblemente, el planteamiento confluye, en algunos aspectos, con el de la ‘hiperformalización biológica’, esbozado por el filósofo español Xabier Zubiri en su primer tomo de la *Inteligencia sentiente* (Madrid, Alianza, 1980); y acogido por el profesor Javier MONSERRAT, *La percepción visual. Arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 560; 562-566.

de las cosas, segmentando (añadámosle también a Nishida que ‘mutilando’ o ‘diseccionando’) el flujo infinitamente rico de esa experiencia pura. James calibra tal situación desde un punto de vista heurístico con sus conceptualizaciones limitantes; Nishida parece ir más allá en la recepción de lo pensado, sentido, deseado, expresado, meditado, dentro de la inabordable riqueza de la experiencia pura.¹⁸¹ En apartados posteriores podremos apreciar tangencial o asintóticamente por qué, a modo de pistas metafóricas para que el lector acceda progresivamente a tal experiencia, o la reconozca.

Por lo pronto, continuamos esta andadura por los afluentes de las ciencias; al principio, más de la mano de Lonergan. El entrenamiento de ir desvelando inteligentemente correlaciones puede principiar por las interconexiones con que se agavillan los distintos factores de las ecuaciones matemáticas o los elementos de un dibujo geométrico. Es otro ejercicio de indagar, dialogando con los existentes de la naturaleza, o con los integrantes algebraicos o geométricos con que se retratan momentos del fluir de los elementos naturales, imaginados, o hipotéticos.

El antecedente más ilustre de esta estrategia pedagógica se halla en el diálogo platónico del *Menón*.¹⁸² El profesor Michael J. White ha presentado una interesante síntesis de la concepción platónica sobre la importancia fundamental de las matemáticas para el logro del conocimiento y la filosofía, aunque está fuera de lugar reproducirla aquí en todos sus matices.¹⁸³ Habida cuenta del relativo progreso de la geometría y aritmética griegas en cuanto a abstracción, se nos presenta al Sócrates platónico valorando, en las matemáticas, su capacidad propedéutica para conducirnos del campo variable de las apariencias al reino invariable del pensamiento y el ser.¹⁸⁴

Lonergan propone, al comienzo de las ilustraciones de *Insight*, la comprensión de lo que es el círculo. Los datos relevantes son las series de puntos, la equidistancia de cualquiera de éstos con respecto a un punto central (radios iguales), y la pertenencia de todos los puntos a un mismo plano. El olvido de cualquiera de los datos que juegan en la captura de las correlaciones básicas de la que se desprende la definición del círculo,

¹⁸¹ Cf. JAMES, *Psychology* I, 284; Cf. NISHIDA, *Study of Good*, 34-35; cf. CARTER, *The Nothingness beyond God*, 11-14.

¹⁸² Cf. PLATÓN, *Menón*, 80 d – 86 c.

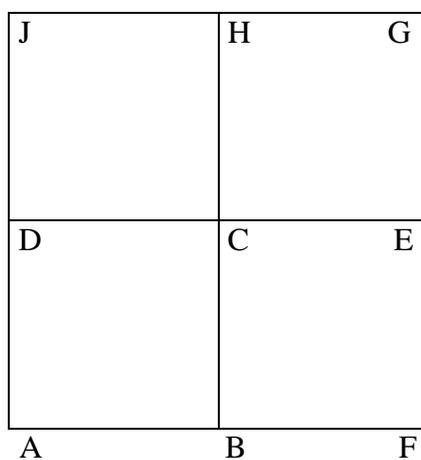
¹⁸³ Cf. Michael J. WHITE, “Plato and Mathematics”, en Hugh H. BENSON (Ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 2008 (2006), 228-243.

¹⁸⁴ Cf. WHITE, “Plato and Mathematics”, en BENSON (Ed.), *A Companion to Plato*, 231-232.

puede llevar a errores absurdos. Por ejemplo, el olvido de la pertenencia de todos los puntos al mismo plano supondría la posibilidad de que la definición de círculo se aplique absurdamente al mapa de África; en efecto, todos los puntos son aproximadamente equidistantes con respecto a un punto central del planeta tierra.

Si en *Insight* la exploración de cómo se correlacionan los datos se ejemplifica con el círculo,¹⁸⁵ en las conferencias de Halifax (1958) sobre *Insight*, Lonergan aborda la comprensión inteligente desde la conversación entre Sócrates y el joven sirviente de Menón.¹⁸⁶ Sócrates dibuja en la arena un cuadrado ABCD (véase ABCD en la parte inferior izquierda de la figura que sigue). A continuación, pregunta al joven si podría dibujarse otro cuadrado cuya área sea el doble de la del primero.¹⁸⁷

Al volver a dibujar de nuevo una longitud igual a la del lado AB (BF), el lado AF resulta de longitud doble que el lado AB. Sócrates dibuja con este procedimiento el cuadrado: el otro lado, llamémosle DJ, igual a AD, del que surge el lado AJ, doble del AD. Sócrates hace notar que el cuadrado (en la imagen que sigue, es el AFGJ, resultaría de un área cuatro veces mayor que la doble área buscada respecto de ABCD.¹⁸⁸



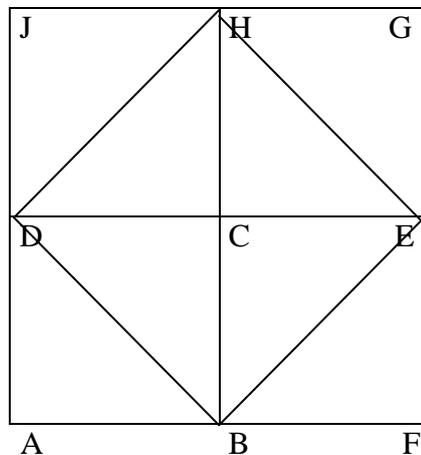
¹⁸⁵ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 31-34.

¹⁸⁶ Cf. PLATÓN, *Menón*, 80 d – 86 c. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 21-23.

¹⁸⁷ Cf. PLATÓN, *Menón*, 80 d. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 21.

¹⁸⁸ Cf. PLATÓN, *Menón*, 83 b-c; 84 e. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 22.

Al añadir las líneas llamadas diagonales,¹⁸⁹ CH y CE (véase la figura que sigue), el cuadrado resulta ser entonces –como el joven mismo reconoce– del área buscada, dos mayor que la de ABCD.¹⁹⁰



Quizás se pueda resaltar un punto más crucial que el de la anamnesis sugerida en el corpus platónico, ante la cual Aristóteles prefiere considerar el diagrama dibujado.¹⁹¹ Se trata del hecho de que no se suministran respuestas al joven sirviente, sino que él llega a esas respuestas solamente guiado por las preguntas de Sócrates.¹⁹² Como indica Lonergan,¹⁹³ no se recurre en el texto del *Menón* al teorema de Pitágoras –ya conocido entre los griegos– que establece una relación entre los lados de un triángulo rectángulo (aquél en el que dos de sus lados forman un ángulo recto, o de 90° o $\pi/2$ radianes).

Por inspección, son triángulos rectángulos todos los triángulos de la figura: ΔABD , ΔBCD , ΔBFE , ΔBCD , ΔCEH , ΔEGH , ΔCDH , ΔDHJ . Las diagonales BD, BE, DH y EH fungen como hipotenusas; esto es, como lados de los que junto con otros lados perpendiculares a los primeros, no forman ángulos rectos. Al conocer que todos los lados, excepto las diagonales, miden 2 pies; y que la relación entre la hipotenusa (llámesela **c**) y los otros dos lados (llámeselos **a** y **b**) de un triángulo rectángulo, viene dada por la ecuación $c^2 = a^2 + b^2$, de donde cabe deducir que la longitud de cada una de las hipotenusas viene a ser

¹⁸⁹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 85 b.

¹⁹⁰ Cf. PLATÓN, *Menón*, 84 e-85 b. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 22.

¹⁹¹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 85 c – 86 b. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 23. Cf. LONERGAN, *Verbum* CWL-2, 27. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 432 a 3-10.

¹⁹² Cf. PLATÓN, *Menón*, 82 e; 85 c-d; 86 a.

¹⁹³ Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 23.

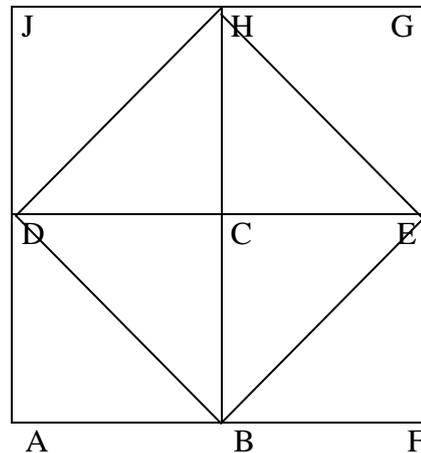
$$c = (a^2 + b^2)^{1/2},$$

$$c = (2^2 + 2^2)^{1/2}$$

$$c = (8)^{1/2}$$

$$c = 2\sqrt{2}$$

...y entonces el área del cuadrado BDHE es $c = (2\sqrt{2})^2 = 8$



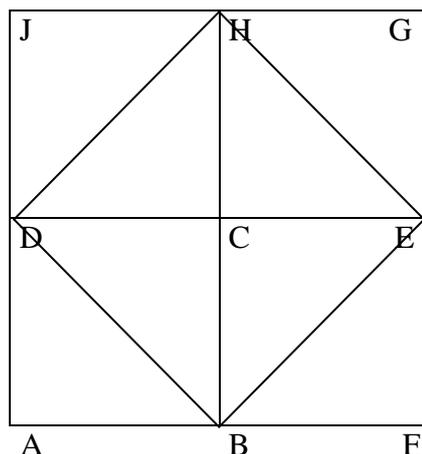
Puesto que en el cuadrado ABCD cada lado es de 2 pies, y el área es de 4 pie²; y, en el cuadrado BDHE, cada lado es de $2\sqrt{2}$ pie y el área es de 8 pie²,¹⁹⁴ el segundo tiene doble área que el primero; lo pedido por la pregunta de Sócrates.¹⁹⁵

De otro modo totalmente intuitivo, sin aparato algebraico alguno, supongamos que cada uno de los triángulos externos del cuadrado mayor AFGJ (ΔABD , ΔBEF , ΔEGH , ΔDHJ), pudiera doblarse por su correspondiente hipotenusa para ‘cubrir’ al triángulo interno con el que la comparte (ΔBCD , ΔBCE , ΔCEH , ΔCDH). Así podría mostrarse, con las dos figuras que siguen a continuación, la coincidencia de los triángulos externos con sus respectivos internos.

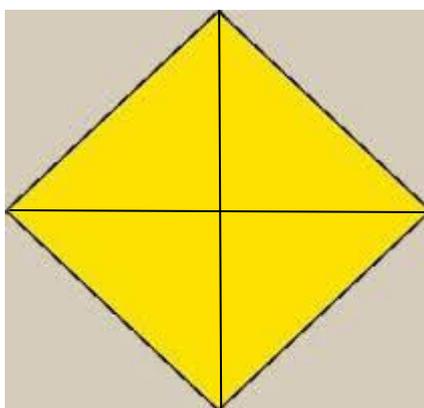
Con el trazo de cada diagonal, se obtendría la mitad del área de cada cuadrado (ABCD, BCEF, CEGH, CDHJ), para concluir que el cuadrado BDHE contiene la mitad de área que AFGJ y el doble que ABCD.

¹⁹⁴ Anota el profesor F. J. Olivieri que los griegos no disponían de un término para referirse a pies cuadrados en magnitudes de áreas; cf. OLIVIERI, en PLATÓN, *Diálogos* II, 304, nota 32.

¹⁹⁵ Cf. PLATÓN, *Menón*, 82 d; 84 e.



La región sombreada representa el área de cada triángulo externo antes de doblarse sobre la hipotenusa y cubrir el triángulo interno con que la comparte.¹⁹⁶



El ejercicio anterior puede mostrar similitudes con un juego; un juego consistente en descubrir nexos o correlaciones (a primera vista escondidos) entre los datos; en este caso, las figuras triangulares son productos de un *insight* por el que a través de la disposición de sus lados y de los ángulos que forman, las identificamos como triángulos; y al tiempo son datos para descubrir nuevas correlaciones entre las proporciones de sus áreas y la ubicación de cada triángulo respecto a los que le rodean.

Caben otros modos posibles de manejar la pregunta planteada por Sócrates. Lo importante en todas estas operaciones es advertir que los datos parecen dejarse interconectar desde varios procedimientos posibles. La indagación inteligente puede llegar a captar una especie de interdependencia entre los datos, como si pasaran de permanecer ‘mudos’ a ‘expresar’ sus correlaciones y permitir que sean ‘captadas’ a otro nivel que el meramente sensitivo, o ‘leídas’ y ‘comprendidas’ de una forma nueva y hasta entonces inadvertida, tras acontecer el flogonazo súbito del insight.

¹⁹⁶ Crédito de la figura (salvos los ejes vertical y horizontal), www.definicionabc.com/ciencia/rombo.php

De algún modo, parece emerger entre los lados una especie de interconexión (es sugerente la denominación de ‘inter-ser’, que Thich Naht Hanh ha utilizado en otro contexto, como ya fue dicho). Hay ángulos porque hay lados que se intersecan; y hay lados que se intersecan porque hay ángulos. Un par de lados pueden formar un ángulo interno de 90° porque forman un ángulo externo de 270° , y forman un ángulo externo de 270° porque forman un ángulo interno de 90° . Un lado no es el otro, pero en la conformación de la figura geométrica los lados y ángulos parecen insertos en una especie de unidad mayor, donde cada lado o ángulo se ubica en su papel propio dentro del conjunto de papeles jugados por los diversos lados y ángulos.

Pero los lados ‘surgen’ a causa de preguntas y respuestas. Las preguntas no son respuestas (al menos en sentido estricto), ni las respuestas son preguntas, y se excluyen mutuamente en sus respectivas maneras de expresarse; pero ambos tipos de expresiones confluyen en el discurrir del diálogo con que –en el caso de Sócrates y el joven sirviente de Menón– se procura avanzar en el conocimiento de las proporciones de lados y cuadrados. Las preguntas y respuestas de un diálogo entre las personas pueden metafóricamente derivarse en un diálogo entre una persona y la entidad a la que busca comprender. En el caso del joven sirviente de Menón, podría suceder que progresara de tal modo en la indagación de propiedades de entidades geométricas, que ya no precisara imprescindiblemente de preguntas formuladas por Sócrates, y descubriera cómo hileras o cascadas de preguntas –que se alternan con respuestas, pertinentes o no, ciertas o hipotéticas– surgen en su intento de indagación. En tal circunstancia, el joven sirviente de Menón descubriría su capacidad metafórica de ‘dialogar’ por sí mismo con la figura geométrica a la que se acercara, y de desarrollar términos y procedimientos (o acogerlos de otra fuente y aplicarlos) para obtener respuestas, con tal ‘conversación’, que satisficieran su admiración o deseo de conocer nuevos aspectos.

Este ejercicio intuitivo de descubrir las proporciones entre los triángulos –ya se dijo– luce semejante a un juego; pero también podría asemejarse a otro juego más elaborado el ejercicio previo de más arriba, modelando las transformaciones algebraicas con que se demuestran las proporciones de triángulos con que, todavía más arriba, se evidenció el caso de las proporciones entre los cuadrados, por las que el cuadrado BDHE contiene la mitad de área que AFGJ y el doble que ABCD.

La ilustración del *insight* por medio del diálogo entre Sócrates y el joven sirviente de Menón, es abordada en *Insight* mediante la consideración sobre el círculo.

Anota Frederick Crowe que (pese a los matices frente la metafísica platónica), es por medio de Platón como Lonergan alcanza su descubrimiento sobre la comprensión inteligente. De hecho, en sus años de formación, Lonergan encontró en el comentario *Plato's Doctrines of Ideas* de John Alexander Stewart que, en Platón, una idea equivalente a lo que la obtención de la ecuación del círculo significaba para Descartes: un fruto del ejercicio de comprensión inteligente.¹⁹⁷

En la exploración sobre el círculo en *Insight*, hay un dato llamativo. Lonergan comienza por la rueda de una carreta, y llega al punto en que los radios y la circunferencia tienen longitud pero no anchura, y el centro queda reducido a un punto del que no se considera ni longitud ni anchura. Los datos correlacionados se presentan inimaginablemente desprovistos de dimensiones de las que dispondrían en representaciones empíricas.¹⁹⁸ Salta a la luz una paradoja de cierta 'inexistencia' de rasgos de datos para la comprensión de objetos del mundo concreto, el que ordinariamente se considera 'real'.

La otra paradoja es la relacionada con la pregunta. En la indagación sobre el círculo, se parte de la observación admirativa acerca de una rueda concreta, y se comienza interrogando por qué la rueda es redonda. Ya se cuenta con insights previos sobre términos como 'rueda' o 'redonda'.¹⁹⁹

Además de preguntarnos por qué la rueda es redonda (como antes se preguntaba Sócrates y le preguntaba al joven sirviente de Menón por el porqué y el cómo de la doble área de un cuadrado respecto al original dibujado), cabe que nos preguntemos por un porqué del porqué; cabe que me pregunte de dónde surge el 'por qué'. Ya hubo ocasión de esbozar algo de lo referente al deseo de saber, que puede comparecer bajo diversos nombres, como 'curiosidad', 'inteligencia activa', 'alerta mental', 'espíritu de indagación', u otros. Se trata de la pregunta primordial, anterior a todo concepto o definición, a todas las respuestas, y a todas las palabras en que se expresan respuestas. Y tal pregunta primordial emerge de las experiencias e imágenes, y conlleva la admiración por lo experimentado o imaginado; es la admiración de la que ya señalara Aristóteles

¹⁹⁷ Cf. Frederick CROWE, "Editor's Preface", en LONERGAN, *Verbum*, xii-xiii. Referencias a la entrevista con Paul Manning (30 agosto 1978), transcrita en los Archivos Lonergan, y a LONERGAN, *Caring about Meaning*, 44.

¹⁹⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 32. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 40-43.

¹⁹⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 32-33.

como raíz de toda ciencia y filosofía. Ahora, no se trata de un admirarse sin más, sino de un admirarse de algo,²⁰⁰ como ya se adelantó anteriormente en el considerar los datos.

Uno de los modos de admirarnos de los datos y de las interrelaciones que vamos descubriendo entre éstos, puede ser el que nos sorprende con paradojas que se asoman a desafiar cierto ideal científico de claridad secuencial, anhelado como paradigma de avance indetenible, muy distinto a los mundos presuntamente caóticos (¿quizás irracionales?) de la mentalidad práctica cotidiana y de los ámbitos religiosos. Esas paradojas aparecen en las áreas teóricas y científicas con mayor frecuencia de la esperada o deseada por ciertas mentalidades sistemáticas.

Se puede admitir una representación más satisfactoria y exacta de punto que la expresada por Euclides en sus *Elementos*: la de David Hilbert, el padre del formalismo matemático (y amigo de Lonergan),²⁰¹ al esbozar a un punto como la intersección de dos ejes; y definir implícitamente la línea recta mediante una ecuación de primer grado que la satisface.²⁰² Quizás llama la atención la vacuidad del punto como una magnitud identificable como una no magnitud entendida aisladamente, pero comprensible desde la intersección de rectas, o –expresado de otro modo– como un objeto matemático surgido de la interdependencia de los otros objetos matemáticos concurrentes y confluyentes, las rectas del caso.

2 3 El surgimiento de la ciencia en la modernidad

La geometría es un área idónea para la búsqueda de una verdad incontrovertible, sustraída al caos de opiniones diversas e incluso dispares. Ya fue dicho cómo el profesor White mira hacia el Sócrates platónico valorando la capacidad propedéutica de las matemáticas para conducirnos del ámbito variable de las apariencias a un reino invariable del pensamiento y el ser.²⁰³ Los *Elementos* de Euclides no sólo fueron

²⁰⁰ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 33. Aristóteles señala que toda persona desea saber; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I [o A] 980 a 21-26. Lonergan cita esta sentencia al hablar del deseo de saber; cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 5. Este deseo se explyea con un ‘por qué’, un ‘para qué’, un ‘qué’, o una causa (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII [o Z] 1041 a 10 – 1041 b 30; cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 781, nota editorial f).

²⁰¹ Bernard LONERGAN, *Caring about Meaning: Patterns in the life of Bernard Lonergan* [Edited by Pierrot Lambert, Charlotte Tansey and Cathleen Going], Montreal, Thomas More Institute, 1982, 66.

²⁰² Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 37.

²⁰³ Cf. WHITE, “Plato and Mathematics”, en BENSON (Ed.), *A Companion to Plato*, 231-232.

traducidos al árabe durante el apogeo de la expansión islámica;²⁰⁴ sino también admirados por la Europa moderna, heredera del desiderátum griego de razonamiento riguroso para estudiar la naturaleza, comenzando por la comprensión geométrica del espacio.²⁰⁵

Tras los experimentos de Galileo, las observaciones de Kepler y otros intentos de indagación de la naturaleza, la geometría volvió con fuerza de la mano de Newton,²⁰⁶ acompañada de otro novedoso instrumento matemático, el cálculo diferencial e integral (esbozado tanto por Newton como por Leibniz),²⁰⁷ para hallar la configuración elíptica de las órbitas de los planetas,²⁰⁸ y predecir los comportamientos de éstas. Como es sabido, Newton expuso lo más resaltante de su investigación gravitacional en sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687); traduciendo sus posibles recursos a herramientas de coordenadas cartesianas o de cálculo de variaciones, reduciéndolas a fórmulas geométricas euclidianas.²⁰⁹

²⁰⁴ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (traducción de Cecilio Sánchez Gil), Madrid, Tecnos, 1992 (1972), 103.

²⁰⁵ Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 33; 26.

²⁰⁶ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 188.

²⁰⁷ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 186-187. Llama la atención la importancia de una notación y simbología idónea. Más ágil y operativa resulta la notación básica de cálculo diferencial utilizada por Leibniz, por ejemplo con el símbolo de la primera derivada como $dy/dx = f'(x)$; y el de la segunda derivada como $d^2y/dx^2 = f''(x)$. En comparación, la notación de Newton expresa simbólicamente la primera derivada de la magnitud espacial x respecto de la magnitud temporal t , como $\dot{x} = dx/dt$; la segunda derivada como $\ddot{x} = d^2x/dt^2$; y así sucesivamente. De hecho, la notación de Leibniz es la más utilizada; cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 187; cf. Eric Temple BELL, *Historia de las matemáticas* (traducción de R. Ortiz), México DF, Fondo de Cultura Económica, 2000 (1949), 160-162. Sobre esto y, en general, Lonergan hace apuntes sobre la eficacia del simbolismo adecuado; cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 42-43. Pero lo que es funcional respecto al simbolismo adecuado buscando la comprensión inteligente, lo es también respecto de la imagen, como se mostraba en los esquemas dibujados por Sócrates al conversar con el joven sirviente de Menón; Cf. PLATÓN, *Menón*, 85 c– 86 b; cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 33; cf. LONERGAN, *Understanding and Being CWL-5*, 23.

²⁰⁸ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 181-182.

²⁰⁹ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 182-188.

Como es sabido, según la ley de gravitación de Newton, la fuerza de atracción F entre dos objetos del universo, es directamente proporcional al producto de sus masas respectivas, m_1

Newton había desarrollado poco a poco un lenguaje (en este caso, matemático) y un modo de conversar con aquellos aspectos del universo que llamaban su atención. Es sabido que Newton era una personalidad solitaria, y que su temprana infancia, marcada por el fallecimiento de su padre antes de que Newton naciera, el matrimonio de su madre con un predicador poco afable que no deseaba tener al niño de tres años en su rectoría, y el ser dejado en la granja familiar con unos abuelos con los que no era fácil comunicarse,²¹⁰ fueron factores que impulsaron al Newton niño y joven a intentar ‘dialogar’ con la naturaleza, por ejemplo, con experimentos juveniles, cuadrantes o diseños de relojes solares;²¹¹ un diálogo que –mediante las herramientas matemáticas que lo ameritaban– duraría toda su vida. Lo que podría haber sido una posibilidad en el joven sirviente de Menón, se convirtió en una realidad de diálogo entre Newton y la naturaleza.

Indica el profesor Morris Kline que sería una verdad a medias afirmar que el cálculo es un producto de dos mentes privilegiadas, como las de Newton y Leibniz; en realidad, no entendieron en todos sus aspectos y facetas esta nueva rama de las matemáticas. Es más acertado comprender el cálculo como obra de muchos que aportaron su contribución, además de los anteriores; entre ellos, René Descartes, Blaise Pascal, Christian Huygens, Isaac Barrow (antecesor de Newton en la Cátedra Lucasiana de Matemáticas de la Universidad inglesa de Cambridge) y otros más. En este sentido, alguien como Newton bien puede decir que se elevó sobre hombros de gigantes. A posteriori, el cálculo fue completado, ampliado o perfeccionado por Leonhard Euler, Joseph-Louis Lagrange, Bernhard Bolzano, Karl Weierstrass, Augustin-Louis Cauchy y otras figuras relevantes de los siglos XVII, XVIII y XIX.²¹²

y m_2 (multiplicado además por la constante gravitatoria $G = 6.67 \times 10^{-11} \text{ N} \cdot \text{m}^2/\text{kg}^2$), e inversamente proporcional a la distancia r entre ambos, elevada a la segunda potencia, como indica la ecuación del módulo de fuerza gravitatoria

$$F = G m_1 m_2 / r^2$$

Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, 5a. ed., Vol. 1, 316-317.

²¹⁰ Cf. Richard S. WESTFALL, *Isaac Newton: una vida* (traducción de Menchu Gutiérrez), Barcelona, Folio, 2004, 31-35; 42-43. Cf. I. Bernard COHEN y George E. SMITH, “Introduction: A Brief Biographical Sketch”, en COHEN y SMITH (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2002, 9.

²¹¹ Cf. WESTFALL, *Isaac Newton: una vida*, 40.

²¹² Cf. KLINE, *Calculus: An Intuitive and Physical Approach*, 4-5.

Hay, en la intercomunicación de los científicos contemporáneos, y en el trasvase y perfeccionamiento de resultados de una generación a otra de científicos, a lo largo de siglos, una conformación (tanto sincrónica como diacrónica) de lo que ha sido llamado una masa crítica de interlocutores que intercambian, corrigen, perfeccionan o amplían resultados e hipótesis de investigación. La ciencia no es producto de individualidades aisladas, sino de una colectividad; de una especie de interdependencia investigativa, donde nadie comienza de cero ni repite experimentos ya probados, sino que aporta algún elemento nuevo que se añade a lo ya acumulado para incrementarlo. Se dialoga con los colegas de la época; o se dialoga con la tradición que se ha heredado, para comprenderla, corregirla o ampliar sus alcances. Obviamente, puede darse una revolución en la tradición científica; pero no significa partir de cero. La revolución se vuelve posible gracias a la tradición misma que demanda un cambio partiendo de nuevos descubrimientos.

El diálogo de Sócrates con el joven sirviente de Menón, ayudándolo a progresar en lo que puede conocer y saber, se expande indefinidamente con una cascada creciente de preguntas y respuestas. La masa crítica de interlocutores eleva el número de correlaciones inteligentes con que se busca comprender algo. Los datos no son sólo la información intercambiada y compartida por los interlocutores; quizás ellos mismos sean códigos de datos que comprender, que comprenderse unos a otros, y que comprenderse cada interlocutor a sí mismo en el contexto dinámico de las interrelaciones, interacciones e interconexiones. Habrá que comprender cómo se logra tejer progresivamente un fondo común de descubrimientos; y cómo este fondo se modifica y amplía en interconexiones con otros ámbitos, como lo de las demandas emergentes en cada nuevo escenario de intercomunicaciones, cada colectividad, cada cultura y cada nueva época.

Pero volvamos al contexto concreto sobre el que reflexionábamos. Una de las figuras descollantes en la configuración del sistema físico clásico fue Pierre Simon de Laplace, que perfeccionó los aspectos matemáticos del sistema gravitatorio newtoniano, y quedó definitivamente expuesta la comprensión del ordenamiento estelar mediante lo que se tenía por leyes inalterables de la naturaleza.²¹³ Allí donde Newton temió por la

²¹³ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 208.

Si se desea apreciar un aspecto de los mejoramientos introducidos por Laplace respecto a las investigaciones newtonianas, véase en el texto de los físicos Robert B. LINDSAY y Henry MARGENEAU, *Foundations of Physics*, Woodbridge CT, Ox Bow Press, 1981 (1936); el texto

posibilidad de que el complejo sistema gravitatorio corriera riesgo de sumergirse en el caos por acumulación de irregularidades y anomalías (como el comportamiento de cometas), a menos que lo evitase una intervención divina,²¹⁴ Laplace demostró matemáticamente la estabilidad de las leyes del sistema solar y el universo, en su *Mécanique Céleste* (más extensa que el previo *Système du Monde*, 1796) donde expuso los *Principia* de Newton en lenguaje infinitesimal y los completó en varios aspectos.²¹⁵ Se cuenta que Napoleón preguntó a Laplace por la ausencia de mención alguna al Creador en su voluminoso texto, y éste le respondió que no había tenido necesidad de recurrir a tal hipótesis.²¹⁶

Eran tiempos en que se tomaba al sistema de Newton y la matemática surgida con él, como cumbres de la investigación humana sobre el universo. Quizás uno de los episodios emblemáticos de confirmación del sistema newtoniano aconteció con ocasión de investigar las perturbaciones en la órbita de Urano. Mediante cálculo matemático, John Couch Adams y Armand Leverrier predicen (independientemente uno de otro) la existencia de un nuevo planeta, causante de las perturbaciones orbitales de Urano. Los cálculos de Leverrier le permiten pedir al astrónomo Johann Gottfried Galle, del

de física utilizado por Lonergan en *Insight*. La velocidad potencial, designada como función φ , es definida por la ecuación de Laplace, una ecuación de las más importantes de la física teórica, con un rol significativo en la dinámica de partículas, hidrodinámica, elasticidad, óptica, electricidad y magnetismo.

$$\partial^2\varphi/\partial x^2 + \partial^2\varphi/\partial y^2 + \partial^2\varphi/\partial z^2 = 0$$

Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 36.

En coordenadas cartesianas, la potencial gravitatoria respecto del volumen V , conocida como potencial laplaciano de V , es

$$\nabla^2 V = \partial^2 V/\partial x^2 + \partial^2 V/\partial y^2 + \partial^2 V/\partial z^2$$

Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 285.

Para un recuento conciso y completo del cálculo operacional o de las transformaciones laplacianas para diversas funciones matemáticas, de utilidad para científicos, matemáticos e ingenieros, cf. Murray SPIEGEL, *Laplace Transforms*, New York NY, McGraw Hill, 1965.

²¹⁴ Cf. NEWTON, *Opticks, or a Treatise of the Reflections Refractions, Inflections and Colours of Light*, 3rd. ed., London, 1721 (1704), 378; cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 202; 188 nota 21.

²¹⁵ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 202; 207. Cf. George F. SIMMONS, *Calculus with Analytic Geometry*, New York NY, McGraw-Hill, 1996 (1985), 706.

²¹⁶ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 207-208. Cf. SIMMONS, *Calculus with Analytic Geometry*, 706-707.

Observatorio de Berlín, enfocar su telescopio en la dirección correcta para descubrir el desconocido planeta, bautizado con el nombre de Neptuno.²¹⁷

2 4 Anhelos de una lógica filosófica incontestable

La era moderna había ensalzado con intensidad el sistema de gravitación universal de Newton porque representaba un desiderátum cimero de certeza. Anota el profesor Roberto Torretti que la sed de certeza omnímoda sobre las verdades básicas del cristianismo dominó los ambientes europeos como no se había conocido en tiempos anteriores. En el siglo XVI, con la Reforma protestante, se había supuesto que bastaba una inteligencia promedio y buena fe para acceder al libre examen individual de las Escrituras sagradas; pero tras un siglo de libre examen de los textos sagrados, había múltiples interpretaciones; y, como efecto, Europa fue aquejada por sangrientos conflictos.²¹⁸ El campo de la trascendencia había sido cuestionado en el flujo del inter-ser: los creyentes de distintas confesiones bloquearon la corriente al quedarse atrapados en sus definiciones como portadoras de posesión de una verdad que no incluía a los otros que no las profesaban como ellos. La trascendencia, como el agua que rebasa los límites de una represa, siguió fluyendo por senderos insospechados. Al cabo de siglos, nadie volvería a bañarse dos veces en el mismo río heraclítico.

Podemos seguir el curso de este fluir por parajes conflictivos y angustiosos en busca de una certeza aliviadora. La filosofía sufrió el contagio del éxito newtoniano y la urgencia de bases racionales que despejaran el drama europeo. Christian Wolf concibió la filosofía como una ciencia demostrativa determinada a ofrecer una certeza omnímoda,²¹⁹ obtenida por términos definidos con exactitud y con la admisión exclusiva de proposiciones deducidas de principios establecidos con suficiencia,²²⁰ y

²¹⁷ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 208.

²¹⁸ Cf. Roberto TORRETTI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980 (1967), 32.

²¹⁹ Cf. Christian WOLF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, 33; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 32.

²²⁰ Cf. WOLF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §§ 116-120; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 32.

apoyados en experiencias evidentes;²²¹ sólo de tal clase de proposiciones ya deducidas se procederá a obtener las deducciones posteriores. En conexión con la tradición impulsada por Descartes y Kant, Wolf indica que la filosofía sólo se afina en el método universal de la ciencia, adoptado por los matemáticos antes que los filósofos,²²² y basado en el principio lógico de contradicción: si A es B, resulta falso que A no sea B; un método originariamente proveniente, en el aspecto lógico, de los *Analíticos posteriores* de Aristóteles; y, en el geométrico, de los *Elementos* de Euclides.²²³

Pero va a ser el principal contradictor de Wolf, Immanuel Kant, quien trabaje a fondo sobre certezas críticas como las deseadas por Wolf y el ambiente europeo de aquella época. Ya en su temprano y modesto ensayo *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), Kant expresaba el anhelo de superar el inestable escenario de opiniones y sectas mediante una regla metódica inmutable con la que llevar a concordar a todas las mentes pensantes, de modo similar a como el método de Newton convirtió el escenario libertino de hipótesis físicas en un proceder seguro afincado en la experiencia.²²⁴

2 5 Otras perspectivas, otras lógicas: relatividad

Obviamente, no es propósito de esta investigación profundizar en la filosofía de Wolf, ni en las etapas precrítica y crítica de la filosofía kantiana. Pero aun en la etapa crítica, Kant se aproxima a Wolf en su dependencia de la lógica aristotélica, acabada y perfecta, sin dar un paso hacia adelante ni hacia atrás.²²⁵ Por elemental ubicación de ambos en el tiempo, es comprensible que ni Wolf ni Kant podían considerar posteriores desarrollos como los de la física hacia los ámbitos de la relatividad y de la mecánica

²²¹ Cf. WOLF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 12; §117; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 34.

²²² Cf. WOLF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 139; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 33.

²²³ Cf. WOLF, *Ontologia*, § 28; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 36; 33.

²²⁴ Cf. KANT, *Ak*, II, 275; en TORRETTI, *Manuel Kant*, 48.

²²⁵ Cf. KANT, *KrV*, B VII-VIII.

cuántica; ni los de la lógica hacia el álgebra de George Boole,²²⁶ la lógica simbólica de Gottlob Frege,²²⁷ los surgimientos y desarrollos de las lógicas no clásicas, no deductivistas, las borrosas, las de n valores superiores a las binarias;²²⁸ las posibilidades de cuestionar tesis kantianas desde los desarrollos de las ciencias o de lógicas como la modal;²²⁹ los intentos de formalización y axiomatización de David Hilbert,²³⁰ y los similares esfuerzos conjuntos de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead con la monumental obra *Principia Mathematica*, cuya consistencia fue pulverizada por los axiomas de incompletitud presentados por Kurt Gödel; a lo que aludiremos más adelante.

Lonergan comenta que, mientras el curso de la naturaleza es uniforme, los consensos sociales y las interpretaciones culturales varían. Laplace había anhelado el ideal de deducir toda la secuencia global de eventos en el universo partiendo de un estadio del proceso, y su aspiración había sido acogida con beneplácito general, y hasta el siglo XIX se la asociaba a una concepción de leyes naturales basadas en el concepto de necesidad. Posteriormente, las leyes naturales, ya despojadas del carácter férreo de inmutabilidad, sin consideradas como probabilidades verificadas; y (dentro del conjunto de eventos similares) sus esquemas de recurrencia pueden ser objeto de frecuencias estadísticas.²³¹

También el profesor Kline advierte que, en los últimos cien años, se ha abierto una concepción estadística y probabilística de la naturaleza. Curiosamente, la tendencia comenzó a abrirse paso a partir de Laplace (con su *Théorie Analytique des Probabilités*,

²²⁶ Cf. Des MacHALE, "George Boole", en Timothy GROWERS (Ed.), *The Princeton Companion to Mathematics*, 769-770.

²²⁷ Cf. William DEMOPOULOS y Peter CLARK, "The Logicism of Frege, Dedekind Russell", en Stewart SHAPIRO (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, en Stewart SHAPIRO (Editor), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford UK, Oxford University Press, 2005, 131-134, de 129-165.

²²⁸ Cf. Graham PRIEST, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2001. Cf. Susan HAACK, *Filosofía de las lógicas* (traducción de Amador Antón, con la colaboración de Teresa Orduña), Madrid, Cátedra, 1991, 229-245.

²²⁹ Cf. Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2001 (1972) 116-119. Cf. HAACK, *Filosofía de las lógicas*, 194-228.

²³⁰ Cf. Michael DETLEFSEN, "Formalism", en Stewart SHAPIRO (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 287-299, de 236-317.

²³¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 226.

1812), que profesaba el comportamiento rígido de la naturaleza; pero admitía la existencia de causas no conocidas del mismo y el carácter más aproximado que exacto de las observaciones de aquél.²³² A propósito de ello, cabe recordar con el profesor Kline aquel apunte de Einstein en 1921: que las proposiciones matemáticas, en tanto describen la realidad, no son ciertas; y, en tanto son ciertas, no describen la realidad. Pero ello no obsta para que la existencia de las matemáticas y la geometría se deban a nuestra necesidad de conocer propiedades de los objetos reales.²³³

Además, de nuevo un sistema del universo cedía el paso a otro. El sistema tolemaico había supuesto un único tiempo estándar para todo el universo, al postular la existencia de las esferas celestiales, y a la más excelsa de todas, el llamado *primum mobile*, como contenedora del universo material y como primera fuente de todo el universo. En el sistema copernicano se volatilizó el *primum mobile*, pero permaneció la noción de un tiempo estándar; y Newton distinguió entre dos clases de movimiento, el aparente y el verdadero, concibiendo éste último como relacionado con un tiempo absoluto y un espacio absoluto. Pero, en el flujo del desarrollo de las ciencias físicas, se asoma de nuevo el aforismo de Heráclito: cada nueva vez nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río,²³⁴ el de la mecánica newtoniana, que lucía ante los contemporáneos de Newton como triunfo insuperable de la razón humana, y el de la mecánica relativista, que absorbería a la primera como un caso especial de una teoría más amplia. Al surgir el sistema relativista de Albert Einstein, se desvaneció el postulado newtoniano de un tiempo absoluto; y surgieron las perspectivas de tantos tiempos estándar, cuantos marcos inerciales haya en movimientos relativos.²³⁵ Por otra

²³² Cf. Morris KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre* (traducción de Andrés Ruiz Merino), México DF, Siglo XXI, 1985, 420. Cf. SIMMONS, *Calculus with Analytic Geometry*, 707.

Para las investigaciones primigenias sobre probabilidades (póngase por caso la probabilidad de emisión de rayos α), la fórmula de Laplace es más fácil de aplicar que la de Newton (cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 176), al implicar ésta última factoriales de números muy grandes y cálculos tediosos (Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 173; 171).

²³³ Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 115.

²³⁴ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

²³⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 176. Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 176-181. La mecánica relativista de Einstein, además de llamar la atención de Lonergan, como de otros pensadores,

parte, paulatinamente, las ciencias clásicas han dejado espacio al avance de las estadísticas.²³⁶

La teoría de la relatividad especial y la teoría de la relatividad general se ocupan de aspectos muy distintos; la especial sólo pide herramientas promedio de cálculo, y se pueden aplicar sus postulados a varias situaciones de la ciencia o la tecnología. La general pide, en cambio, herramientas de matemáticas más avanzadas, y se aplica primordialmente en la cosmología, y mucho menos en otras ramas científicas y tecnológicas, con excepción de la ingeniería del llamado sistema de posicionamiento global.²³⁷ No es el caso tratar aquí ambas teorías en detalle. Einstein consideraba que el resultado más relevante de la relatividad especial es el de la relación establecida entre velocidad de la luz, c , masa, m , y energía, E , expresado por la conocida ecuación

$$E = mc^2$$

La ecuación no es propiamente una deducción de la teoría, sino una expresión consistente con ésta.²³⁸ Otros aspectos sorprendentes, para las personas circunscritas a su mentalidad cotidiana, tienen que ver con la posibilidad de dilatación del tiempo y contracción de longitudes en distintos marcos de referencia.²³⁹ Así como no se puede

por las implicaciones filosóficas de su teoría, atrajo asimismo el interés de Kitarō Nishida, que se encontró en Japón con Einstein (1922); y halló en la relatividad un estribo para desarrollar su comprensión del *basho* (*topos*). Cf. Michiko YUSA, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu HI, University of Hawai'i Press, 2002, 186. Cf. Kitarō NISHIDA, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō* (translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo), Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2012, 189 nota 5. Cf. Tsutomu KANEKO, "Einstein's Impact on Japanese Intellectuals. The Socio-cultural Aspects of the 'Homological Phenomena'", en Thomas F. GLICK (Editor), *The Comparative Reception of Relativity* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 103), Dordrecht (Holland), Reidel, 1987, 373-374 (de 351-374). Otros aspectos técnicos son abordados en el artículo de Hisaki HASHI, "The Significance of Einstein's Theory of Relativity in Nishida's Logic of Field", *Philosophy East and West*, 57 (4), 457-481 (2007). La atención prestada por Nishida a la ciencia viene desde su adolescencia, con su atracción por las matemáticas, que no abandonaría incluso después de decidir dedicarse a la filosofía en lugar de dedicarse a disciplinas científicas (cf. YUSA, *Zen and Philosophy*, xxi; 11-13; 155).

²³⁶ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 135.

²³⁷ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1179.

²³⁸ Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 352.

²³⁹ En lo tocante a un caso de dilatación del tiempo, dado un cierto sistema de referencia, se mide en el mismo punto del espacio un intervalo de tiempo Δt_p (denominado tiempo propio) entre dos sucesos. Pero, en otro sistema de referencia, los sucesos acontecen en puntos

detectarse movimiento absoluto en un sistema de referencia inercial, típico en la llamada ‘relatividad newtoniana’, en la de Einstein tampoco se puede detectar un movimiento absoluto uniforme. Sin embargo, en la relatividad especial, hay un patrón invariable, la velocidad de la luz, c , pese a la multiplicidad de marcos referenciales y de observadores que la miden en cada posible marco de referencia.²⁴⁰

La teoría de la relatividad general, desarrollada por Einstein en 1916, estudia la generalización de la relatividad en sistemas no inerciales de referencia; como ya fue dicho, demanda unas matemáticas mucho más complejas que la teoría especial, y son escasas las ocasiones de comprobarla.²⁴¹ La escenificación de la relatividad general ha pedido la inclusión de la geometría no euclídea de Georg Bernhard Riemann;²⁴² y el desarrollo de un espacio-tiempo unificado de coordenadas x , y , z y t (la coordenada temporal), con que se superaban las concepciones de un espacio tridimensional separado de un tiempo unidimensional, gracias al genio del profesor Hermann Minkowski,²⁴³ del que se benefició un Einstein que al principio mostró reticencias ante el planteamiento tensorial con que su antiguo profesor de Zurich reconstruyó la teoría y demostró los

diferentes: el tiempo medido entre ambos sucesos resulta más largo en el llamado factor γ , y todo ello responde a la ecuación

$$\Delta t = \gamma \Delta t_p$$

Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1184-1185; 1208.

En cuanto a la contracción de longitudes, dado un sistema de referencia, se mide la longitud L_p (longitud propia) de un objeto en reposo. En otro sistema de referencia, implicado el factor γ , la longitud del objeto se obtiene mediante la ecuación

$$L = L_p / \gamma$$

Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1186-1187; 1208.

²⁴⁰ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1180-1181.

²⁴¹ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1205.

²⁴² Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 65-68.

²⁴³ Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 342-347. Kitarō Nishida apunta el hecho de gente que condena la teoría del espacio-tiempo de Minkowski por lo abstracta y difícil de imaginar; pero que él [Nishida] no es de esa opinión; cf. Hisaki HASHI, “The Significance of Einstein’s Theory of Relativity in Nishida’s ‘Logic of Field’”, *Philosophy East and West*, Vol. 57 (4), Oct. 2007, 469; cf. Herbert PIETSCHMANN, “Consequences of Minkowski Unification of Space and Time for a Philosophy of Nature” en Vesselin PETKOV (Editor), *Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later*, Dordrecht (Holand) / Heidelberg FDR / London UK / New York NY, Springer, 2010, 323 texto y nota 17 (de 319-326).

aspectos inadecuados de la teoría gravitacional newtoniana. Einstein reconoció que, sin el aporte decisivo de Minkowski, la relatividad se hubiera quedado ‘en pañales’.²⁴⁴

Desde los inicios del estudio de física, en la educación secundaria, hemos asimilado no sólo principios elementales de la mecánica clásica de Newton, sino también la opinión común de personas mentalizadas por el sentido práctico cotidiano, sobre la diferencia entre tiempo y espacio y el manejo de magnitudes distintas en ambos ámbitos (de una dimensión lineal el primero y de tres dimensiones el segundo), tenidos por totalmente diferentes y diferenciados. Pero, habida cuenta de que la física newtoniana resulta ser un caso de la más englobante física relativista, los dos ámbitos de tiempo y espacio resultan ser – como expresan los trabajos ofrecidos por Minkowski a su antiguo alumno Einstein– un solo ámbito espacio-temporal. La lógica del tercio excluido, tal como era afirmada por Aristóteles en la antigüedad, o por Newton, Laplace, Wolf o Kant en la modernidad, queda cuestionada en el carácter universal de sus aplicaciones. No hace falta extenderse en comentarios sobre la disolución de la absoluta primacía detentada por la geometría de Euclides, con la aparición de las geometrías no euclidianas, como la hiperbólica y la elíptica,²⁴⁵ a partir de las elaboraciones de Johann Bolyai,²⁴⁶ Nikolai Lobachevski,²⁴⁷ y las dos grandes figuras ya mencionadas, Georg Bernhard Riemann,²⁴⁸ y Hermann Minkowski.²⁴⁹

Una de las predicciones más llamativas de la relatividad general es que un reloj ubicado en un campo de bajo potencial gravitatorio, por ejemplo, cerca del Sol, avanzará más despacio que otro situado en una región de alto potencial, como en la Tierra. Un átomo puede equipararse a un reloj, y su frecuencia de vibración será baja

²⁴⁴ Cf. I. Bernard COHEN, *Revolución en la ciencia*, 356.

²⁴⁵ Cf. Peter B. GELTNER y Darrel J. PETERSON, *Geometría* (traducción de Hugo Villagómez), México, Thompson, 1998, 257-260.

²⁴⁶ Cf. A. D. ALEKSANDROV, “Geometrías no euclidianas”, en A. D. ALEKSANDROV, A. N. KOLMOGOROV, M. A. LAURENTIEV, y otros, *La matemática: su contenido, método y significado* (traducción de Andrés Ruiz Merino), vol.2 (de 3 vols.), Madrid, Alianza, 1994 (1973), 131 (de 123-227).

²⁴⁷ Cf. ALEKSANDROV, “Geometrías no euclidianas”, en *La matemática: su contenido, método y significado*, vol.2, 128-151.

²⁴⁸ Cf. ALEKSANDROV, “Geometrías no euclidianas”, en *La matemática: su contenido, método y significado*, vol.2, 199-215.

²⁴⁹ Cf. ALEKSANDROV, “Geometrías no euclidianas”, en *La matemática: su contenido, método y significado*, vol.2, 222-227.

cerca del Sol y alta en la Tierra. Cerca del Sol su baja vibración se traduce en longitudes largas de onda: el llamado desplazamiento gravitatorio hacia el rojo. Con ello se resolvieron problemas del perihelio de Mercurio (el tramo de su órbita más cercano al Sol), que la mecánica newtoniana no había logrado dilucidar. Por otro lado, predecía la relatividad general que un rayo de luz debía acelerarse en un campo gravitatorio. Einstein sugirió que el fenómeno, siguiendo el haz de luz proveniente de una estrella lejana, sería verificable si se aprovechaba la posibilidad de detectarlo durante un eclipse de Sol.²⁵⁰ En efecto, la ocasión llegó tras el final de la I Guerra mundial. Sir Arthur Eddington observó desde el Golfo de Guinea la trayectoria de luz proveniente de la estrella más cercana al sol durante el eclipse de 1919. Quedó así corroborado el principio de Einstein, de que la trayectoria de un cuerpo estelar, o de su luz, se abre paso a través de una zona curva espacio-temporal.²⁵¹

2 6 Otras perspectivas, otras lógicas: física cuántica

Como resurge una vez y otra la paradoja heraclitiana,²⁵² nos bañamos y no nos bañamos dos veces en el mismo río de la mecánica newtoniana y la relativista. Sócrates parece callar, pero el torrente de preguntas no cesa. En las primeras décadas del siglo XX, no sólo adquiría la física relativista de Albert Einstein, el estatuto de nuevo paradigma que rebasaba los límites de la mecánica clásica de Newton; también emergía en etapas sucesivas la mecánica cuántica,²⁵³ de la mano de investigadores como Werner Heisenberg, Max Born, Erwin Schrödinger y Niels Bohr, pese a las vacilaciones y desconciertos de Einstein y del mismo Bohr.²⁵⁴

De los diversos aspectos de la mecánica cuántica, uno de los más llamativos se refiere al principio de indeterminación formulado por Heisenberg. Es sabido que en la física clásica se excluyen mutuamente los conceptos de onda y partícula. Una partícula clásica –valga la metáfora– se comporta como una especie de perdigón; mientras que

²⁵⁰ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1206-1207.

²⁵¹ Cf. DAMPIER, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, 433.

²⁵² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

²⁵³ Cf. I. Bernard COHEN, *Revolución en la ciencia*, 363.

²⁵⁴ Cf. I. Bernard COHEN, *Revolución en la ciencia*, 369-374.

una onda clásica se comporta como una onda en la superficie del agua. Pero ha sido observado experimentalmente (en el efecto fotoeléctrico,²⁵⁵ o en la dispersión de Compton²⁵⁶), que la luz, normalmente conceptualizada por comportamiento de onda, muestra propiedades corpusculares (típicas del comportamiento de una partícula; una partícula de luz, llamada fotón, ‘quantizada’ según la terminología de Max Planck) al interactuar con la materia. Se ha generalizado esta dualidad, afirmando que los fenómenos físicos se propagan al modo de las ondas e interactúan al modo de las partículas.²⁵⁷

El principio de indeterminación o de incertidumbre, enunciado por Werner Heisenberg en 1927, queda planteado como consecuencia de la dualidad onda-partícula en la naturaleza, afirma la imposibilidad de medir a la vez la posición y el momento lineal (o cantidad de movimiento) de una partícula. Implica dejar de lado la mentalidad clásica acerca de una investigación científica objetivista, donde el operador del experimento queda del lado de fuera, observando desapasionadamente los eventos sin intervenir en los mismos.²⁵⁸ De ello surge la recusación del mito cognoscitivo señalado

²⁵⁵ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1041-1043.

²⁵⁶ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1043-1045.

²⁵⁷ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1039-1041; 1051.

²⁵⁸ Supóngase que se desea medir la posición de una partícula en una posición x , mediante luz de longitud de onda λ . Sólo se mide la posición x hasta una incertidumbre Δx del orden de λ por efecto de la difracción:

$$\Delta x \sim \lambda$$

Puede reducirse el margen de incertidumbre dispersando luz de onda muy corta o también rayos X. Si se conoce la masa de una partícula, es posible obtener su momento lineal p_x al medir su posición en dos instantes muy próximos y calcular entonces su velocidad. En caso de utilizar luz de una longitud de onda λ , se ha de contar con que el momento lineal de los fotones es h/p_x (y aquí, h , signo de la constante de Planck, responde a la ecuación $h = 6.62606876 \times 10^{-34} \text{ J.s}$). Al dispersar los fotones por el escenario de la partícula (el resultado no variaría si se dispersaran electrones), el momento lineal de ésta se modifica apreciablemente. La incertidumbre queda expresada como

$$\Delta p_x \sim h/\lambda$$

El producto de las incertidumbres de posición y momento lineal viene a ser

$$\Delta x \Delta p_x \sim \lambda (h/\lambda) = h$$

Si intentamos definir con el principio de incertidumbre con mayor exactitud, tomemos a Δx y Δp como las respectivas desviaciones estándar de las medidas de posición y momento lineal. Entonces su producto debe ser mayor o igual respecto a $\hbar/2$ (donde la ‘h’ barrada, $\hbar = h/2\pi$). Entonces, la ecuación canónica del principio de incertidumbre queda expresada como

por Lonergan, consistente en un mirar objetivamente ya-ahí-afuera-ahora, sin implicarse el sujeto.²⁵⁹ Late la interdependencia entre sujeto y objeto, opuesta a la antigua obsesión de los primeros tiempos de la modernidad, por una verdad lógicamente incontestable e invariable, sustraída a pasiones como las que desencadenaron las guerras de religión (¿o quizás irreligión?) en Europa.

La irrupción de la mecánica cuántica supuso la disolución de la muy antigua idea de los presocráticos atomistas de Abdera, como Demócrito y Leucipo, que postulaba la reducción de la realidad a la agrupación de ciertas unidades mínimas de la materia, no susceptibles de fusiones, indivisibles, los átomos (átomo, *a-tomos*, no divisible). En el escenario de un vacío, los átomos permanecen en movimiento perpetuo de colisión mutua, como única necesidad férrea, ininteligible, sin sentido, sujeta –o reducida– a cantidades, magnitudes. Los atomistas antiguos no ofrecieron observaciones empíricas ni descripción detallada alguna de las características de estos movimientos atómicos. En los albores de la modernidad, el Renacimiento tardío, fue recuperada esta concepción de la realidad.²⁶⁰

La física contemporánea la desplazó, con el estudio –no poco desconcertante– de la diversidad de las partículas elementales, teniendo en cuenta las interacciones físicas básicas: la nuclear fuerte o hadrónica, la electromagnética, la nuclear débil y la interacción gravitatoria.²⁶¹ Sus respectivos elencos de ecuaciones muestran una admirable red de interdependencias y correlaciones entre los factores que las componen; y entre los símbolos de esos factores y los fenómenos a los que aluden.

La gravitatoria es la interacción más universal, pese a su parecido con la electromagnética, porque en la gravitatoria interactúan todas las partículas y nunca puede ser neutralizada, a diferencia de la interacción electromagnética.²⁶² Por otra parte,

$$\Delta x \Delta p_x \geq \frac{1}{2} \hbar$$

Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1052-1053; 1198.

Para una información más detallada sobre la última ecuación, cf. Joaquín SÁNCHEZ GUILLÉN y Mijail A. BRAUN, *Física cuántica*, Madrid, Alianza, 1993, 55.

²⁵⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 213-214.

²⁶⁰ Cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 117-122.

²⁶¹ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 368-369.

²⁶² Ahora bien, si se toma el cociente de los potenciales gravitatorio η_g y electromagnético η_e , que no depende de la distancia, y suponiendo dos partículas idénticas de masa m y carga e , tenemos la constante

al menos con la interacción gravitatoria –ya planteada desde la mecánica clásica newtoniana– podemos experimentar una interacción entre nosotros y los demás entes del universo y de nuestro mundo. Quizás puedo admirarme por vez primera de la fuerza de la gravedad y sus continuos condicionamientos en mi interacción con los distintos entes, dentro del transcurrir de mi jornada diaria. En cambio, la interacción electromagnética juega el papel más importante en la mecánica cuántica de índole no relativista. Causa la formación de átomos, moléculas, materia sólida, materia orgánica y materia viviente.²⁶³

En la interacción nuclear fuerte, de donde surge la formación de los núcleos atómicos,²⁶⁴ participan los hadrones, que en realidad no son considerados como partículas elementales estrictas, sino como estados compuestos de otras partículas elementales, los quarks,²⁶⁵ de las que mencionaremos algunas características en breve. Se distingue entre dos tipos de hadrones, los bariones, de diversas cantidades fraccionarias de espín; y los mesones, de espín cero o entero. Los bariones incluyen los nucleones de la clase del protón (p) y del neutrón (n), además del barión Lambda (Λ^0) de los tipos de barión Sigma (Σ^+ , Σ^0 , Σ^-), los dos tipos del barión Xi (Ξ^0 y Ξ^-), y el barión Omega (Ω^-). Los mesones incluyen los tres tipos de mesón Pión (Π^+ , Π^0 , Π^-), los dos tipos de Kaón (K^+ , K^0), y el mesón Eta (η). Cada una de estas partículas tiene su antipartícula respectiva (así, el protón con el antiprotón; o el electrón con el positrón). Las partículas incluidas en la interacción débil, genéricamente denominadas leptones, muestran seis tipos: electrón, neutrino electrónico, muón, neutrino muónico, tau y neutrino tauónico. Los leptones responden más a la noción de partícula elemental, en tanto son partículas puntuales sin estructura, no compuestas por otras partículas, y menos masivas que el hadrón más ligero; exceptuando el tau (descubierto en 1975),

$$\eta_g / \eta_e = U_g(r) / U_e(r) = G_N m^2 / e^2$$

...Donde $G_N = 6.67 \times 10^{-11} \text{ N} \cdot \text{m}^2 / \text{kg}^2$ la constante gravitatoria newtoniana, ya referida en otro lugar. Si se toman dos protones, tenemos que el valor resultante es ínfimo:

$$\eta_g / \eta_e = 10^{-42}$$

En suma, la interacción gravitatoria, tan resaltante respecto de objetos masivos, presenta magnitudes despreciables en la mecánica cuántica. Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 371-372.

²⁶³ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 369.

²⁶⁴ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 372; 207-208.

²⁶⁵ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 372.

calificado de leptón ‘pesado’, por su masa ($1784 \text{ MeV}/c^2$), que casi dobla a la del protón ($938 \text{ MeV}/c^2$).²⁶⁶

Las partículas que se desintegran por interacción fuerte, muestran vidas muy cortas, de un promedio (si lo expresamos en notación científica) de unos 10^{-23} segundos. En cambio, las partículas que se desintegran por interacción débil, muestran promedios de vida algo más ‘duraderos’, de unos 10^{-10} segundos (¡cantidades intuitivamente inimaginables para la persona de mentalidad cotidiana y práctica!). Por otra parte, puesto que los hadrones responden menos que los leptones a la noción de partícula elemental, por su estructura más compleja,²⁶⁷ es útil el modelo de Murray Gell-Mann y George Zweig sobre los quarks, transportadores de cargas electrónicas fraccionarias, que permiten combinaciones de tres quarks, o de pares quark-antiquark, en las que entran todos los hadrones conocidos. Los quarks se agrupan en cargas algo más complejas que las eléctricas (por su carácter vectorial), los curiosos ‘colores’: ²⁶⁸ **u** (‘up’ o ‘arriba’), **d** (‘down’ o ‘abajo’), **s** (‘strange’ o ‘extraño’), **c** (‘charme’ o ‘encantado’), **t** (‘top’ o ‘cima’), **b** (‘bottom’ o ‘fondo’); cada uno, con su correspondiente antiquark de carga y número bariónico de signo opuesto al quark respectivo.²⁶⁹

Se tiene, hoy por hoy, que toda la materia está constituida por seis quarks de los tipos o ‘sabores’ antes referidos, los seis leptones ya mencionados: el electrón (e^-), el neutrino electrónico (ν_e), el muón (μ^-), el neutrino muónico (ν_μ), el tau (τ^-) y el neutrino tauónico (ν_τ); y sus correspondientes antipartículas. Puesto que un quark aislado nunca se ha podido observar ni aislar, sino que permanece confinado en un barión o un mesón, no se puede conocer la masa exacta del quark, sino sólo calcularse aproximativamente con estimaciones razonables.²⁷⁰

Junto con las partículas anteriores, queda por referir la existencia de los *cuantos* o partículas de campo. El gravitón (aun no observado) es el *cuanto* asociado a la

²⁶⁶ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1242-1245. Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 368-382.

²⁶⁷ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1242. Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 372-373.

²⁶⁸ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 372-373.

²⁶⁹ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1250-1251.

²⁷⁰ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1251.

interacción gravitatoria.²⁷¹ Con la interacción fuerte se asocian los cuantos de campo denominados gluones,²⁷² todavía no observados en experimentos. A la interacción débil, en la que se puede cambiar la carga de una partícula,²⁷³ se asocian los tres *cuantos* de campo denominados bosones vectoriales, W^+ , W^- (antipartícula de la anterior) y Z^0 ; fueron predichos teóricamente por los profesores Sheldon Glasgow, Abdus Salam y Steven Weinberg, antes de que las partículas W y Z fueran observadas mediante el acelerador de alta energía del CERN de Ginebra, por más de cien científicos coordinados por el profesor Carlo Rubbia. Junto con éstas se relacionan, en la llamada teoría electrodébil, el bosón B^0 (de masa distinta a las partículas W y Z), y el bosón de Higgs. Por otro lado, tenemos los fotones virtuales emitidos y reabsorbidos de continuo por una partícula aislada y cargada en experimentos de electrodinámica cuántica.²⁷⁴

La clásica mentalidad determinista ha sido desafiada, desplazada, por la indeterminación del Principio de Heisenberg. La mecánica cuántica –señala el profesor Richard Healey– ya no trabaja con valores precisos, ni sistemas aislados (esto es, no interactuantes con otros sistemas), ni vectores ni especificaciones teóricas que arrojen sus valores precisos en un momento puntual de su evolución, a partir de un valor inicial. En contraste con el planteamiento laplaciano, nos encontramos frente a un sistema indeterminado, no determinista.²⁷⁵ Se abre paso un planteamiento probabilístico.

Además, emergen temas desconcertantes, como el de la identidad y la individuación. Así, en mecánica clásica, el intercambio de los roles de partículas del mismo tipo, produce un estado cuantitativamente distinto, pero cualitativamente idéntico. El panorama es todavía más interesante en mecánica cuántica, donde frecuentemente los físicos denominan ‘idénticas’ a las partículas del mismo tipo. Los electrones son un tipo de partículas, correspondientes a fermiones; las partículas de luz son de otro tipo, los fotones, que corresponden a bosones. Ahora, tanto el intercambio de bosones como el de fermiones, producen en ambos casos estados idénticos a los

²⁷¹ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1252.

²⁷² Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 373.

²⁷³ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 373-374.

²⁷⁴ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1252-1253.

²⁷⁵ Cf. Richard HEALEY, “Quantum Mechanics”, en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2001 (2000), 377 (de 376-384).

estados originales, no sólo cualitativamente, sino también numérica o cuantitativamente. Por ello, Hilary Putnam –entre otros– se ha planteado la conveniencia de superar la lógica clásica en pos de una lógica ‘cuántica’.²⁷⁶ La mecánica cuántica ha suscitado un enorme interés y ha vigorizado debates, pese a no haber zanjado ninguno de los temas filosóficamente cruciales.²⁷⁷

La inquietud del profesor Putnam podría enlazarse con el desarrollo de lógicas no clásicas; entre éstas, las ‘borrosas’ (*fuzzy logics*), descartadas durante un dilatado período histórico, desde los tiempos de Eubúlides y los megáricos; y más investigadas en tiempos recientes.²⁷⁸ Valga la paradoja de que la lógica clásica es la que deviene y luce ‘borrosa’ al navegar en las corrientes de la mecánica cuántica. Retorna la paradoja de Heráclito, al bañarse y a la vez no bañarse los físicos en el mismo río de la ciencia; y ser y a la vez no ser los portaestandartes de una lógica que estimaban ‘sólida’.²⁷⁹

Ahora bien, al recordar este enigma de Heráclito, y el ser éste el primero que habló del *logos* y la afirmación de que ‘todas las cosas fluyen’, Kitarō Nishida confiesa que este hecho le suscita admiración; y evoca que, en la filosofía de los griegos (al contrastarla con la moderna lógica ‘formal’), la realidad era contemplada como realidad portadora del *logos*. No es cuestión de negar la objetividad de la ciencia, ni su fuerza para el desarrollo del mundo histórico; sino de reexaminar una ‘lógica de objetivación’. El yo no puede entrar en ese mundo de objetos postulados por una ‘lógica de objetivación’, ni puede ser pensado desde ésta. Cabe mirar de nuevo la lógica desde la perspectiva de la realidad.²⁸⁰

²⁷⁶ Cf. Hilary PUTNAM, “Is Logic Empirical?”, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 5 (1969), 216-241; HEALEY, “Quantum Mechanics”, en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, 383.

²⁷⁷ Cf. HEALEY, “Quantum Mechanics”, en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, 384.

²⁷⁸ Cf. Graham PRIEST, *Non Classical Logic*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2001, 225-226.

²⁷⁹ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

²⁸⁰ Cf. Kitarō NISHIDA, *Logic and Life*, en Kitarō NISHIDA, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō* (translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo), New York NY / Oxford UK, Oxford University Press, 2012, 103-105. Recuerda Nishida que una proposición verdadera es expresión de lo real (cf. 104; cf. PLATÓN, *Sofista*, 262 e – 263 b. Además, evoca e interpreta la *dianoia* es una conversación silenciosa; cf. PLATÓN, *Sofista*, 263 e, 264 a-f (cf. 103).

3 LA CORRIENTE DE LA CRISIS MODERNA: ALGUNAS CALAS SINTOMÁTICAS

3 2 Un *continuum* del fluir, planteado desde la ciencia

El atomismo ha dejado paso a una consideración científica de lo que contemplamos como inter-ser. En física –indican los profesores Lindsay y Margeneau– se habla formalmente de un *continuum*. Aunque se introduzca el estudio muy elemental del movimiento considerando una partícula aislada, en realidad sólo se puede captar los parámetros de masa y fuerza desde la interacción entre varias partículas. Pese a que desde antiguo se identificó la distinción entre las concepciones de las magnitudes continuas o discretas, pareciera que todos los casos de movimiento de los cuerpos han sido completamente explicados mediante el concepto de partícula y la mecánica de partículas. Es comprensible, por el dominio de la concepción atomística o de partículas desde la antigüedad. Pero en la física contemporánea gana importancia la noción del *continuum* o del continuo, que puede identificarse a partir de casos como la elasticidad de medios de movimiento o la dinámica de fluidos, para desembocar en la noción de campos de fuerza.²⁸¹ Einstein anota que –tras los trabajos de Maxwell– la realidad física ha dejado la tradicional representación newtoniana de acciones recíprocas de puntos materiales; y pasa a ser representada por campos continuos no explicables mecánicamente, sino regidas por ecuaciones de derivadas parciales; todo ello dentro de una concepción ficcional de la física teórica que ha resultado muy fructífera.²⁸²

Supuesta entonces una partícula (de valor uno de masa, y valor uno de carga eléctrica) movida por una determinada fuerza, la ganancia de la ciencia física (olvidando el origen de donde provenga la fuerza) estriba en considerar la partícula que se estudia como ínsita en un campo de fuerza, moviéndose en éste. Puede tratarse de un campo gravitatorio, electrostático, magnético o electromagnético. Puede que el más simple ejemplo sea el de un campo gravitatorio, considerado como un *continuum* ilimitado, donde sobre la partícula se ejerce una fuerza cuya magnitud varía en

²⁸¹ Cf. LINDSAY Y MARGENEAU, *Foundation of Physics*, 280-283.

²⁸² Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 406-407.

proporción inversa al cuadrado de la distancia habida desde un punto fijo, y dirigida a todo lo largo de la línea que une la partícula con éste.²⁸³

De manera similar –prosiguen exponiendo los profesores Lindsay y Margeneau– cabe ilustrar un campo magnético como un *continuum* sin límites, donde sobre un polo magnético (al que suponemos de valor unidad), –como la partícula del ejemplo gravitacional– se ejerce una fuerza cuya magnitud varía en proporción inversa al cuadrado de la distancia habida desde un punto fijo, y dirigida a todo lo largo de la línea que une el polo con éste. Por descontado, se trata de un caso ideal; no es tan simple la descripción de campos magnéticos hallados en la práctica, como tampoco es tan simple la descripción de campos electrostáticos o electromagnéticos concretos. En todo caso, la noción de línea de fuerza es un medio útil de visualización de campos de fuerza.²⁸⁴ Los profesores Lindsay y Margeneau también consideran casos referentes al campo tensorial en medios deformables,²⁸⁵ o al campo electromagnético.²⁸⁶ Quizás no

²⁸³ Cf. LINDSAY Y MARGENEAU, *Foundation of Physics*, 283.

²⁸⁴ La línea de fuerza es una curva cuya dirección en un determinado punto coincide con la de la fuerza actuante en tal punto.

Así, si los componentes de la fuerza a lo largo de los ejes x , y , z , vienen dados por las fuerzas F_x , F_y , F_z , las ecuaciones diferenciales de las líneas de fuerza son

$$dx/F_x = dy/F_y = dz/F_z$$

Hacer un *mapping* de un campo de fuerza mediante líneas de fuerza, no sólo suministra un cuadro de la dirección de la fuerza, sino que permite describir la magnitud de ésta en cualquier punto por el que pasan las líneas de fuerza atravesando el área donde se ubica ese punto.

La magnitud de la fuerza no es la única característica del campo de fuerza; también tenemos la del potencial; el potencial gravitatorio, V , en el presente ejemplo. El potencial en el campo gravitatorio se traduce como la energía potencial de una partícula; una magnitud escalar, en comparación con la magnitud vectorial de la fuerza F . En el caso del llamado potencial de campo, V , tenemos el gradiente que se expresa como la magnitud negativa de la fuerza F por la unidad de masa (el signo negativo se relaciona con la energía potencial). La diferencia de potencial entre dos puntos cualesquiera del campo implica que la función V del trabajo, independiente del camino tomado entre los dos puntos y sólo ligado a las coordenadas, se expresa en la igualdad

$$F = -[i \partial V / \partial x + j \partial V / \partial y + k \partial V / \partial z] = - \nabla V$$

Los potenciales electrostático y magnético se plantean en ecuaciones de manera similar al potencial gravitatorio, sustituyendo la unidad de masa por la unidad de carga o la unidad de polo, en cada caso.

Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 283-284.

²⁸⁵ Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 292-302.

²⁸⁶ Cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 302-318.

necesitemos ahondar más en todos los ejemplos de continuidad suministrables por la investigación física, sino pasar adelante reparando en otras variaciones semánticas de lo que puede ser el flujo dinámico de un *continuum* y la interdependencia de sus componentes.

3 3 El enigma del *insight* inverso

En algunos lugares del estudio físico-matemático del *continuum*, se revela una confluencia dialéctica de los distintos modos de comprender, como si dos mentalidades divergentes aplicaran instrumentos matemáticos con perspectivas metódicas excluyentes, aunque los resultados –en ciertos casos– puedan complementarse. La matemática clásica, aplicada a la física clásica, se ha centrado en modos deductivos de obtener predicciones. La mecánica cuántica se ha apoyado en matemáticas probabilísticas y estadísticas. Pero –como ya se dijo– los intentos de obtener una teoría del campo unificado de la física son una materia pendiente, desde los últimos esfuerzos investigativos de Einstein hasta hoy.²⁸⁷

De algún modo, unas y otras mentalidades científicas, al igual que la ignorancia y el conocimiento, comparecen como integrantes interdependientes y correlativos, dentro de la indagación impulsada por el deseo de saber. Al estilo de tantas conversaciones socráticas y diálogos platónicos, un modo de comprender puede revelarse mediante un no comprender; o como un comprender que, al menos en una circunstancia de presente, nada más se puede comprender acerca de algo. Por poner un ejemplo, Lonergan compara los esfuerzos clásicos y estadísticos de elaborar conocimiento científico. Las investigaciones clásicas pretenden anticiparse a lo que sucedería si todas las condiciones se mantuviesen idénticas. Por el contrario, las investigaciones estadísticas se concentran en la ocurrencia de frecuencias ideales, probabilísticas, y frecuencias actuales, las propiamente estadísticas; tanto si son frecuencias actuales absolutas –las tasas– como las relativas, dentro de posibilidades alternativas, enunciadas mediante expresiones fraccionarias.

Ahora bien, hay una gran diferencia entre las mentalidades de los investigadores clásicos y los estadísticos. Si los primeros se hubieran limitado a observar los

²⁸⁷ Cf. COHEN, *Revolución en la ciencia*, 380.

fenómenos estelares como hechos azarosos, no se hubieran descubierto los sistemas planetarios. De no conceder importancia a cantidades ínfimas, Joule no hubiera descubierto el equivalente mecánico del calor. Pero, aunque los estadísticos pretendan hallar números de la mayor exactitud posible, no se preocupan a posteriori de explicaciones exactas, sino de explicar promedios, sin dar importancia a diferencias cuantitativas de frecuencias, con tal que no alteren esos promedios. Sólo en caso contrario, se embarcan en investigaciones ulteriores.²⁸⁸ Las diferencias de mentalidad son explicadas por un evento al que Lonergan califica como ‘una especie de *insight* inverso’. El *insight* inverso supone un objeto positivo de indagación, supone asimismo negar inteligibilidad al objeto, y ocurre que este negarla es al tiempo oponerse a las anticipaciones espontáneas de la inteligencia que explora posibilidades de inteligibilidad de tal objeto.²⁸⁹

El modo procedimental de estudiar el *continuum* se revela deficitario para integrar los distintos sectores en estudio; y puede que no sólo en materias de ciencias clásicas y estadísticas, mecánicas newtonianas, relativistas, cuánticas o caóticas, sino en la relación entre lenguajes y silencio, entre trascendencia y ciencias, entre cuestiones fácticas y éticas, entre los campos de la teoría y del sentido común. Y acaso se puedan entrever, con todo, ‘poros’ que evidencien las fronteras epistémicas sectoriales como fronteras no rígidas ni comunicables.

3 4 Viraje semiótico y segmentaciones culturales de un *continuum*

Algunos términos técnicos de las ciencias físicas o naturales en general han sido trasvasados a otras disciplinas con notable utilidad. Entre los casos más recordados está el de la entropía, procedente de la segunda ley de la termodinámica, y trasplantado con fortuna a las ciencias sociales, para describir el dinamismo por el que los intentos de estabilizar sistemas sociales en etapas de agitación, puede traer grados aún mayores de inestabilidad y desorden.

Ahora bien, entre los trasplantes interdisciplinarios de términos, puede ser muy interesante el del *continuum*, cuando pasa del contexto original científico, antes señalado, al contexto de la semiótica o disciplina del estudio generalizado de signos, como lo expone el profesor Umberto Eco. El *continuum* de la ‘realidad’ semántica es un

²⁸⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 77.

²⁸⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 78.

Espacio Semántico Global²⁹⁰ (y quizás tenga –por esta denominación– un rasgo de ilimitado, en forma parecida al *continuum* de los campos de fuerza nombrados párrafos atrás).

En la ciencia clásica, no es difícil suponer que la seducción ejercida por los fenómenos de la luz y el color en el Newton maduro, descomponiendo la luz blanca en los colores del arco iris, mediante la utilización del prisma;²⁹¹ y provisto de herramientas aptas para publicar su estudio *Opticks* (1716),²⁹² empezó por la atracción que le supusieron los colores y otros fenómenos naturales al Newton niño y joven.²⁹³ La mecánica newtoniana los formalizó. Pareciera que –con un aura objetiva– estos temas de la óptica quedaban definitivamente sustraídos a la cotidianidad. Empero, el profesor Eco presenta el modo en que la civilización europea presenta el espectro de luz visible para el ojo humano en términos de colores correspondientes a determinados segmentos de longitud de onda lumínica, medidos en milimicras (mμ). Así tenemos los colores rojo (de 800 mμ a 650 mμ), naranja (de 640 mμ a 590 mμ), amarillo (de 580 mμ a 550 mμ), verde (de 540 mμ a 490 mμ), azul (de 480 mμ a 460 mμ), añil (de 450 mμ a 440 mμ) y violeta (de 430 mμ a 390 mμ).²⁹⁴

En la segmentación presentada por el profesor Eco, es fácil advertir que hay una distancia de 10 mμ (una especie de ‘tierra de nadie’) entre cada unidad de color y la siguiente; es decir, los segmentos descartan ‘culturalmente’ ciertos intervalos de lo que es un *continuum* cromático sin interrupción (que obviamente se prolonga de modo

²⁹⁰ Cf. Umberto ECO, *Tratado de semiótica general* (traducción de Carlos Manzano), Barcelona, Lumen, 1985 (1977), 146.

²⁹¹ Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, Vol. 2, 928.

²⁹² Cf. Richard S. WESTFALL, “Newton”, en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2001 (2000), 322; 323 (de 320-324).

²⁹³ Cf. WESTFALL, *Isaac Newton: una vida*, 40.

²⁹⁴ Cf. ECO, *Tratado de semiótica general*, 147.

En realidad, es más usual en física medir las longitudes de onda de las radiaciones electromagnéticas en nanómetros (*nm*, esto es, 10^{-9} m).

Entre las longitudes de onda de los rayos gamma, rayos X y ondas ultravioleta más allá de los 400 nm hasta cerca de los 10^{-14} m), y las longitudes de onda de los infrarrojos, microondas, ondas de radio de FM, AM y largas (más allá de los 700 nm hasta unos 10^7 m), es acusadamente estrecho (desde unos 400×10^{-9} m, hasta unos 700×10^{-9} m) el espectro de ondas electromagnéticas visibles para el ojo humano.

Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, Vol. 2, 906-907.

asimismo ininterrumpido, más allá de las longitudes de onda ultravioletas e infrarrojas, por un extremo y otro del espectro de luz ordinariamente visible para la especie humana). Por otra parte, se pueden apreciar desigualdades entre los máximos y mínimos asignados a cada una de las diversas unidades de color. Así, el amarillo, entre las 800 mμ y las 650 mμ, dispone de una banda de 150 mμ; en cambio, el azul, entre 480 mμ y 460 mμ, dispone de una banda mucho más estrecha, de sólo 20 mμ.

El referente de la unidad cultural denominada con el término de un color, parece ser la longitud de onda; pero en verdad se trata de una segmentación cultural del *continuum*, un modo arbitrario de recortarlo, con anterioridad a los científicos que asignaron las medidas de longitud de onda a cada término de un color. Donde nosotros distinguimos el segmento de ‘azul’, los rusos distinguen en éste dos términos, los de ‘goluboj’ y ‘sinij’; en cambio, la cultura grecolatina no pareció distinguir entre nuestro ‘azul’ y nuestro ‘verde’, sino que asignó indistintamente a todo el segmento ‘azul’-‘verde’ los términos de ‘glaucus’ o ‘caerulus’. Distintas culturas y pueblos pueden segmentar el *continuum* perceptivo de maneras distintas; y un pintor de sensibilidad cromática especial podría segmentar los colores en intervalos mucho más estrechos que un observador común.²⁹⁵

Las segmentaciones del *continuum* pueden entonces suponer omisiones de ciertos intervalos no considerados por esta o aquella cultura; y quizá, dentro de un mundo cada vez más interconectado, uno de los ejercicios más fructíferos del diálogo entre las distintas culturas y mentalidades sea el de las correlaciones comparativas de las distintas omisiones, en tanto resulte beneficioso el completarse mutuamente las diversas culturas en el contexto de un nivel mayor de *continuum* intercultural de enriquecimiento dinámico común.

Desde la perspectiva contemplativa inserta en la experiencia pura, cabe evocar la advertencia del doctor Kabat-Zinn sobre la conveniencia de escalar otros niveles con

²⁹⁵ Cf. ECO, *Tratado de semiótica general*, 147-148.

Ludwig Wittgenstein comenta que tenemos sistemas de colores, así como los tenemos de números; y se pregunta si tales sistemas residen en nuestra naturaleza o en las de las cosas. Indica que no residen en la naturaleza de las cosas. Vuelve a preguntarse si el sistema tiene algo de arbitrario; y responde a la vez afirmativa y negativamente: el sistema es afín tanto a lo arbitrario como a lo no arbitrario.

Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, §§357-358, en Ludwig WITTGENSTEIN, *Wittgenstein* (traducción de *Zettel* por Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, derechos originales cedidos por el Centro de Investigaciones Filosóficas de la UNAM de México), vol. 2: Diarios y conferencias, Madrid, Gredos, 2009, 802.

que superar nuestros hábitos de escindir la realidad;²⁹⁶ de alcanzar una visión nueva, progresivamente más total, de los escenarios;²⁹⁷ de descubrir cómo el estado de nuestra mente afecta al mundo, y de tomar una distancia más idónea y sabia respecto a opiniones o tendencias a culpar a algo o a alguien, para percibir mejor el conjunto de los detalles, quizás de manera parecida a como se toma la distancia idónea para captar mejor el conjunto de una obra de arte impresionista.²⁹⁸ En suma, las segmentaciones ideológicas, conceptuales o de opiniones, ceden paso a una visión más profunda de nuestra interdependencia e interrelación, esto es, del inter-ser; a dejar brotar un manantial curativo para el sufrimiento que generamos en otros con nuestro déficit de atención plena.²⁹⁹

La partícula imaginada y presuntamente aislada que –en el imaginario atomista– constituiría el ‘sustrato’ último de la realidad, deja paso a la interacción de partículas/ondas en un campo ilimitado. La nota musical no figura aislada sino como integrante de la interacción de notas en una sinfonía. La singularidad de la persona individual no se encierra en una definición de individualismo, sino en el flujo de la colectividad, el grupo, la comunidad en el río de la historia. En lo que pudiéramos llamar provisoriamente como distintos niveles o ámbitos de un *continuum*, sus datos interactúan. Todo dato presente a mi atención comparece, no de modo aislado, sino en interrelaciones con otros muchos datos dentro del *continuum* fluido, contemplado desde otra perspectiva metafórica. Correlacionar los datos es una indagación de un *continuum* de proporciones cada vez mayores, que podrían alcanzar rasgos inconmensurables.

La interrelación entre los datos es un ejercicio de interpretarlos, un ejercicio hermenéutico (*hermeneuein*, interpretar) de hallarles sentido, sea en las indagaciones científicas, en las referentes a la cotidianidad y en las de todo ámbito. El *corpus* platónico está repleto de las preguntas que se formula Sócrates. La lógica formal ha diseñado un elenco de proposiciones portadoras de verdad; y ello se refleja en diversos manuales; pero en ninguno de éstos se presta atención a la formulación de preguntas;

²⁹⁶ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 491.

²⁹⁷ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 494-495.

²⁹⁸ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 495.

²⁹⁹ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 494.

quizás porque en cierto modo ‘acatan’ la observación de Aristóteles, de que Sócrates preguntaba pero no respondía, porque no sabía.³⁰⁰

Pero, en la conversación socrática, las respuestas obtenidas eran el puerto de llegada de preguntas que, bien formuladas, habían impulsado la búsqueda de resultados; pero un puerto de llegada puede volverse o revelarse también un puerto de partida. Las respuestas pueden suscitar nuevas preguntas. Los resultados acumulativos y progresivos dependen tanto de las respuestas que se suceden unas a otras, como de las preguntas mediante las cuales se suceden. El prominente estudioso de Sócrates y Platón que fue Hans-Georg Gadamer, ha acentuado la primacía hermenéutica de la pregunta.³⁰¹

3 5 Teoría y cotidianidad con límites ‘porosos’

En contra de lo anhelado por partidarios de la teoría científica o matemática sin mezclas con el lioso mundo de la cotidianidad, nos bañamos y no nos bañamos histórica y teóricamente dos veces en el mismo cauce fluvial;³⁰² y reaparecen y convergen de nuevo afluentes que se tenían por separados y no coincidentes para siempre. Puede lucir muy denso el tema de las relaciones entre los ámbitos del sentido común y la teoría. La teoría se desarrolla en un contexto de significación que el sentido común no está en capacidad de desarrollar. Es cierto que la teoría halla su punto de partida en el sentido común, pero debe forjar lentamente un lenguaje especializado, y el sentido común no se lo puede proporcionar. De ahí que, en los primeros diálogos platónicos, Sócrates pregunte a sus interlocutores por definiciones universales de términos, en diversos intentos insatisfactorios para éstos e incluso para el mismo Sócrates. Las relaciones del sentido común se establecen entre los objetos y nosotros, y se expresan con un discurso descriptivo. Las relaciones estudiadas en la teoría se refieren a las relaciones de interacción entre los objetos y se expresan con un discurso explicativo.³⁰³

Entre las más destacadas ilustraciones históricas con que se puede mostrar la progresiva diferenciación entre ambos campos, la más antigua mencionada por

³⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*, 183 b 7.

³⁰¹ Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 368-384.

³⁰² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

³⁰³ Cf. LONERGAN, *Method*, 82.

Lonergan es la del contraste indicado por Platón entre el mundo fenoménico y el de las ideas. La ilustración más representativa de la física contemporánea es la de las dos mesas de Eddington.³⁰⁴ La mesa en que trabajaba Sir Arthur Eddington –recordemos– era compacta, sólida y de un determinado color y dimensiones, desde la perspectiva ordinaria; pero era, desde la perspectiva cuántica, un haz de objetos subatómicos, diminutos e incoloros (con una desconcertante combinación de comportamientos típicos de ondas en unos casos, y de partículas en otros), de modo que la mayor parte del espacio ocupado por la mesa era espacio vacío.³⁰⁵

El comportamiento ‘propio’ de las partículas, y el ondulatorio, han mostrado lo que podría provisoriamente denominarse una ‘frontera porosa’. La frontera rígida de los dos parámetros de espacio y tiempo –tradicionalmente separados en la mecánica clásica– ha resultado ‘borrosa’ o hasta quedado disuelta por una frontera porosa y, en el fondo, una suerte de unidad –el espacio-tiempo– en la mecánica relativista, gracias a la contribución de Minkowski. La mesa de Eddington muestra una frontera porosa entre su consideración desde la perspectiva cotidiana y la alcanzada desde la perspectiva cuántica. Hablar de una frontera ‘porosa’ es una especie de ‘medio útil’, de metáfora de una totalidad o *continuum*, desde donde atisbar una movilidad, una fluidez, un incesante acontecer de cambios, entre distintos entes del escenario del mundo.

Ya se indicó con el profesor Aleksandrov cómo el grupo de los números imaginarios (integrantes de los complejos C de forma canónica $a + bi$) adquirió estatuto propio en la matemática con su representación geométrica y su aporte a la teoría de

³⁰⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 258.

³⁰⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 84. Cf. LONERGAN, “Doctrinal Pluralism”, en *Philosophical and Theological Papers* CWL-17, 79. Cf. Sir Arthur EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, xi-xv. Sobre las paradojas de la dualidad onda/partícula, cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, vol. 2, 1051-1052. En los albores de la física cuántica, Einstein decidió hablar del comportamiento dual como una especie de ‘fusión’, expresada actualmente como ‘complementariedad’ (Cf. PAIS, ‘*El Señor es Sutil...*’ *La ciencia y la vida de Albert Einstein*, 406). El profesor Shin’ichiro Tomonaga, por su parte, toma en cuenta la lógica de la auto-contradicción absoluta (descrita por Kitarō Nishida) para expresar este contenido, denominándolo como un tema ‘cuasi-nishidiano’ en mecánica cuántica, al enunciar que una onda es una partícula y una partícula es una onda, sin incurrir en contradicción, obteniendo a la vez una completa expresión matemática de tal dualidad; se debe anotar que Sanjuro Tomonaga (padre del autor) fue profesor, junto con Kitarō Nishida, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Kyoto, Japón. Cf. Shin’ichiro TOMONAGA, *The Story of Spin* (traducción de Takeshi Oka), Chicago IL, University of Chicago Press, 1997, 106, texto y nota 1.

funciones de variables complejas, de la forma general $x + yi$. Tal teoría (pese a parecer muy lejana a los intereses de resultados prácticos e inmediatos del sentido común) demostró su utilidad práctica para resolver problemas tecnológicos muy concretos, como el de la fuerza ascensional del ala de un aeroplano; o el del encenagamiento del agua de un pantano, esencial para la construcción de una central hidroeléctrica.³⁰⁶ Así, los procedimientos abstractos y teóricos modifican la vida cotidiana con el aplauso de la mentalidad del sentido común, amiga de resultados palpables, prácticos e inmediatos.

3 6 Flujo en la actividad económica

Lonergan alude a disciplinas académicas que participan de la mentalidad práctica del sentido común, claramente distintas de la exigencia sistemática de las ciencias naturales, pero que adoptan un léxico especializado que las diferencia de la mentalidad cotidiana común. Así, hay mentalidades artísticas, o mentalidades eruditas, de índole histórica, lingüística, sociológica o de otras disciplinas humanísticas,³⁰⁷ entre las que algunas pueden estudiar las múltiples variaciones sociológicas o culturales del sentido común;³⁰⁸ y mentalidades que pueden tanto diferenciar como interconectar aspectos de las anteriores y aspectos de las mentalidades teóricas.³⁰⁹

De todas estas mentalidades, quizás la que más ha reclamado la atención de Lonergan ha sido la economía, tan marcada por los aspectos cotidianos de la demanda de bienes y servicios; y a la vez, tan marcada por modelos matemáticos –sobre todo del cálculo y la estadística– con los que se intenta describir el tipo especial de *continuum* del flujo con que circula la riqueza. Quizás resulte interesante anotar una cierta similitud entre los aspectos desconcertantes o paradójicos de la física y la economía. Ya fue dicho que hasta hoy, pese a los intentos de Einstein, no se ha alcanzado una Teoría del campo unificado que enlace los macro-resultados de la mecánica de la relatividad con los de la mecánica cuántica. Continúa la yuxtaposición desconcertante de las predicciones relativistas y las paradojas cuánticas de teorías como el Principio de Indeterminación de

³⁰⁶ Cf. A. D. ALEKSANDROV, “Visión general de la matemática”, en ALEKSANDROV, KOLMOGOROV, LAURENTIEV y otros, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, 1, 22.

³⁰⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 272; 274.

³⁰⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 85; 154.

³⁰⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 272.

Heisenberg. En economía, se mantiene la ‘yuxtaposición’ y no integración de áreas disciplinares como la macroeconomía y la microeconomía.³¹⁰

La actividad económica, surgida en tiempos ancestrales y desarrollada casi de la misma manera durante siglos en los rubros manufactureros, agrícolas o comerciales; pero alcanzó nuevas dimensiones y mayor complejidad con la primera revolución industrial y tecnológica del siglo XIX, la migración de ingentes sectores de los campos a las ciudades, y la aparición de nuevos actores en nuevos escenarios laborales. En la modernidad y contemporaneidad, el valor de personas y cosas, dentro de la preponderancia más explícita de economía, ha adquirido un sesgo de neopitagorismo. El pitagorismo clásico (influido por los misterios de Eleusis) veneraba los números como expresión de una verdad auténtica de las cosas que no es la descubierta antes del cálculo; y como pregonera de las proporciones de la belleza cabal en el universo mundo.³¹¹ Ahora bien, el neopitagorismo de hoy adjudica ritualmente valores de números a personas y cosas, para señalar qué persona o cosa es de mayor ‘valor’ y por ende preferible o más estimable que otra.

Queda más allá de la presente investigación exponer matices complejos y aún los simples, de la teoría macroeconómica de Lonergan. Pero puede señalarse, de entre muchas notas posibles, cómo sus raíces antropológicas cristianas, lo llevan a aproximarse a la democracia y a plantear una economía democrática y un vasto programa educativo para entrenar y equipar a la gente concreta en el logro de una independencia económica, liberando su creatividad en redes de colaboración mutua, tratando a la gente como personas e invitándolas a la tarea del conocimiento; todo ello, sin empantanarse en forcejeos ideológicos o partidistas, ni en asesoramientos de ‘expertos’.³¹² Se trata de un planteamiento notablemente distinto a los del liberalismo y

³¹⁰ El profesor Raúl González Fabre me relató algunos detalles sobre sus difíciles intentos de integración entre microeconomía y macroeconomía, a lo largo de sendas conversaciones entre 2004 y 2008. Para consultas básicas sobre ambas áreas económicas, cf. Dominic SALVATORE, *Microeconomics*, New York NY, McGraw-Hill, 2006 (1974); cf. Eugene DIULIO, *Macroeconomics*, New York NY, McGraw-Hill, 1998 (1974).

³¹¹ Cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 81-85; 78-81.

³¹² Cf. LONERGAN, *For a New Political Economy* CWL-21, 4-8; cf. LONERGAN, “Cognitional Structure”, en LONERGAN, *Collection* CWL-4, 220-221 (de 205-221); cf. Frederick LAWRENCE, “Editor’s Introduction”, en LONERGAN, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* CWL-15, xxxix.

el socialismo,³¹³ en los que identifica un rendirse de la inteligencia al nivel ‘especulativo’.³¹⁴ Lonergan inserta su teoría macroeconómica, con sus flujos específicos, en el escenario de flujo más amplio del dinamismo de la historia, sembrado no sólo de crecimiento progresivo del conocimiento, sino también de factores de siembra del absurdo.³¹⁵ A este flujo extra-disciplinar, se suma el flujo intra-disciplinar,³¹⁶ donde también halla espacios de participación la teoría del caos.³¹⁷

Con este escenario más dilatado, es oportuno recordar que Lonergan distingue entre los juicios de hecho y los juicios de valor,³¹⁸ si bien plantea una continuidad entre ambos niveles dentro del esquema de operaciones intencionales que describe.³¹⁹ Quizás la frontera entre ambos tipos de juicio sea más ‘porosa’ de lo que a primera vista parece. La tradicional dicotomía entre hecho y valor ha sido sometida a intensos debates en la

Resuenan aquí propuestas curiosamente muy similares a las de tendencias humanistas actuales sobre las sociedades del conocimiento, y a programas contemporáneos de ‘empoderamiento’ de la gente (*empowering people*).

³¹³ Cf. LAWRENCE, “Editor’s Introduction”, en LONERGAN, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* CWL-15, xxxii-xxxix; lxxi.

³¹⁴ Cf. LAWRENCE, “Editor’s Introduction”, en LONERGAN, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* CWL-15, xxxv.

³¹⁵ Cf. Frederick LAWRENCE, “Editor’s Introduction”, en LONERGAN, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* CWL-15, lxxi.

³¹⁶ Puede hallarse una exposición concienzuda de la teoría macroeconómica de Lonergan, en el contexto amplio de su pensamiento, en Paul HOYT O’CONNOR, *Bernard Lonergan’s Macroeconomic Dynamics*, Lewiston NY, The Edwin Mellen Press, 2004.

³¹⁷ En la teoría económica, como en otras áreas de conocimiento distintas a la biología o la hidráulica, también puede notarse la incidencia de la teoría del caos. Los economistas disponen de instrumentos, como nunca antes, para el acopio de datos pertinentes sobre distintas áreas, como los flujos de comercio o las fluctuaciones de precios, y el *background* de Mandelbrot en economía (aunque prestara atención a otras áreas de su interés) ha facilitado la comunicación con los economistas; cf. GLEICK, *Chaos*, 85-86.

Cabe considerar el caso de otros tipos de flujo económico. En su blog de Singapur, Jean PHILIPPE muestra interés en las áreas de matemáticas, filosofía, y análisis técnico; y muy especialmente en un tipo especial de flujo, el financiero. Encuentra interesantes posibilidades de conexión entre la filosofía de Nishida (específicamente lo que denomina la lógica del ‘*basho*’ o lugar de la experiencia pura) y el lugar o ‘*basho*’ del flujo fractal del mercado. Véase su blog

<http://fractalfinance.blogspot.com.es/2011/03/logic-of-place.html>

³¹⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 9-10; 40; 44-46.

³¹⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 6-12.

segunda mitad del siglo XX,³²⁰ y cuestionada por filósofos destacados de diversas tendencias, entre los que cabe recordar las contribuciones de John Searle,³²¹ o las de Hillary Putnam,³²² conectables con las exposiciones del filósofo, economista y Premio Nobel Amartya Sen.³²³ Algo similar ha ocurrido en el debate sobre la relación entre ciencia, técnica y ética, con contribuciones destacadas como la del profesor Evandro Agazzi.³²⁴ Con detalle, el profesor Raúl González Fabre ha mostrado en una de sus varias publicaciones cuán acentuado fue este hiato en las teorías económicas de épocas anteriores, y cuán cuestionable resulta.³²⁵ Ciertamente, luce saludable la búsqueda de

³²⁰ Véanse algunos de los avatares de estos debates, en W. D. HUDSON (ed.), *The Is-Ought Question*, London, Macmillan, 1969; y W. D. HUDSON, *Modern Moral Philosophy*, New York NY, St. Martin's Press, 1983.

³²¹ John R. SEARLE, 'How to Derive an "Ought" from an "Is"', *Philosophical Review*, vol. 63 (1964), pp. 43-58.

³²² Cf. Hillary PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002. Putnam examina el desarrollo de la tradición filosófica que canoniza el hiato entre hecho y valor, partiendo de David Hume y los pensadores empiristas, para tomar más fuerza con la corriente del positivismo lógico; cf. PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, 14-27. Posteriormente, analiza cómo el Premio Nobel de Economía Amartya Sen –además, filósofo moral – supera los axiomas básicos de Adam Smith, amigo de Hume, aparte de los de David Ricardo; cf. PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, 46-64.

³²³ Cf. Amartya K. SEN, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1986; *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998 (1997); *Rationality and Freedom*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

³²⁴ Evandro AGAZZI, *El bien, el mal y la ciencia* (traducción del italiano por Ramón Queraltó), Madrid, Tecnos, 1996. Esta investigación fue galardonada en 1993 con el Premio Europeo *Cortina Ulisse* y el Premio *Príncipe de Liechtenstein*.

³²⁵ Cf. Raúl GONZÁLEZ FABRE, *Ética y economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Bilbao, Desclée, 2005. Señala el autor cómo Adam Smith concibe el sistema económico al estilo de la armonía newtoniana del universo, mezclada con ecos del estoicismo: se llega a una homeostasis entre el funcionamiento general y el interés individual, si se permite que el sistema de mercado opere sin interferencia; cf. GONZÁLEZ FABRE, *Ética y economía*, 56.

Puede también apreciarse la estrecha y prolongada relación de amistad y afinidades intelectuales (como la natural y compartida admiración por Newton y su sistema) entre David Hume y Adam Smith a lo largo de la biografía de éste publicada por Ian Simpson ROSS, *The Life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995. Por otra parte, sobre la influencia de Newton en Hume, cf. Norman Kemp SMITH, *The Philosophy of David Hume*, Houndmills (GB) / New York NY, Pallgrave Macmillan, 2005 (1941), 53-62.

Aún en el siglo XX –apunta el profesor González Fabre– un respetable teórico de la economía, Lionel Robbins, pretendió demostrar que la ciencia económica se ocupa estrictamente de hechos y es una disciplina libre de valores (*value-free*), aunque para Robbins ello no significa que los economistas no se interesen como personas por la ética. Cf. Lionel ROBBINS, *Ensayo*

cauces para el restablecimiento ‘académico’ del *continuum* fluido entre los ámbitos de hecho y valor (que de alguna manera ha sido silenciosamente preanunciada por la silenciosa conexión ‘fáctica’ entre ambos polos, incluso en las vidas de los más conspicuos defensores del hiato hecho/valor; asunto cuya exposición queda más allá de las intenciones principales de esta investigación).

3 7 Viraje hacia las paradojas gödelianas y la teoría del caos

En filosofías escolásticas tradicionales, solían afirmarse que el obrar se sigue del ser (*‘agere sequitur esse’*). Los dinamismos de los objetos físicos –sea en el escenario del macrocosmos o en el del microcosmos– despliegan una red de interrelaciones, en que cada uno es recocado por su ‘comportamiento’ dinámico de interactuación con los otros. No se ha hallado aún una Teoría unificada de campos, en cuya búsqueda invirtió Einstein los últimos años de su vida;³²⁶ ni tampoco se puede predecir si, en un futuro relativamente cercano, el desarrollo de una teoría del caos pueda ofrecer el instrumental experimental y matemático para enlazar las físicas del macrocosmos y del microcosmos (detectando un orden escondido, subyacente a los estados caóticos, desconcertantes e impredecibles en el ámbito cuántico) en una teoría física englobante, que los trasvase a un escenario algo similar a aquella metáfora un tanto humorística recogida por James Gleick acerca del ‘efecto mariposa’: la incidencia del aleteo de una mariposa hoy, en Pekín, sobre las tormentas del siguiente mes en la costa neoyorkina.³²⁷ El desarrollo de la teoría matemática del caos es uno de los prometedores filones para una asombrada

sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica, México, FCE, 1944 (1935), 4ss; véanse los comentarios de Raúl GONZÁLEZ FABRE, *Ética y economía. Una ética para economista y entendidos en economía*, Bilbao, Desclée, 2005, 17-19.

³²⁶ Cf. COHEN, *Revolución en la ciencia*, 380. Básicamente, Einstein indagaba cómo adaptar o ajustar los postulados de la teoría cuántica –considerados como reglas primarias– a la teoría general de la relatividad; cf. PAIS, Abraham, *‘El Señor es Sutil...’ La ciencia y la vida de Albert Einstein* (traducción de Fidel Alsina), Barcelona, Ariel, 1984, 464. Para los detalles de este intento de Einstein, cf. PAIS, *‘El Señor es Sutil...’ La ciencia y la vida de Albert Einstein*, 465-468. De algún modo, Einstein se veía en este esfuerzo reflejado en la convicción de su admirado Baruch de Spinoza: la dependencia causal de la totalidad de los fenómenos, pese al carácter modesto de los intentos de alcanzar un conocimiento cabal de esta dependencia; cf. PAIS, *‘El Señor es Sutil...’ La ciencia y la vida de Albert Einstein*, 468. Cabe plantear esta dependencia como inter-dependencia e linter-ser, desde la propuesta sobre una ‘experiencia pura’ parecida a la esbozada por Kitarō Nishida (Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 1-2.); una experiencia de inter-ser previa a toda formalización.

³²⁷ Cf. James GLEICK, *Chaos: Making a New Science*, New York NY, Penguin, 1987, 6-8.

contemplación y aplicación de las paradojas por las que, en diversos escenarios, se enlazan torbellinos caóticos y lógicas ordenadas.³²⁸

Además de impregnar la física, la mentalidad atomista clásica también prendió en otras disciplinas y campos de investigación. Brotó en ciertas tendencias de la investigación lingüística, como el positivismo lógico del Círculo de Viena. Una de sus figuras prominente, el profesor Rudolf Carnap, se refería a oraciones de sentido mínimo completo denominándolas ‘oraciones atómicas’.³²⁹ Asimismo, en otro aspecto de búsqueda de sentido atómico o mínimo, el lexema se utiliza con más frecuencia –señala

³²⁸ La teoría del caos se ha desarrollado y solidificado desde la década de 1950 con los trabajos pioneros del eminente matemático Andrei N. Kolmogorov en una de las varias áreas de su interés, la de los flujos turbulentos. Baste indicar aquí planteamientos iniciales sin abordar etapas más complejas de desarrollo teórico. Las concepciones deterministas de Laplace suponen que el sistema a estudiar (llámeselo ω , sea que incluya conjuntos de números reales, de funciones unitarias o varias, o lo que sea) está totalmente determinado matemáticamente, y asimismo están unívocamente determinados sus valores respecto de un valor inicial ω_0 en un instante inicial t_0 , de modo que quede establecida la correlación

$$\Omega \omega = F(t_0, \omega_0, t)$$

En los fenómenos descritos mediante ecuaciones diferenciales, hallar una función ϕ suponía integrar tales ecuaciones con las condiciones iniciales $\omega = \omega_0$ para $t = t_0$. Si, como esperaban los partidarios del mecanicismo, una mente universal –el así denominado ‘genio’ de Laplace– pudiera anotar e integrar todas estas ecuaciones, podría predecir toda la evolución del mundo en el futuro infinito. Pero –comenta Kolmogorov– tal infinito matemático es tosco en extremo respecto al carácter inagotable del mundo real. El estudio de sucesos reales no implica forzosamente aumentar ni complicar el número de parámetros de ω sino hallar un espacio simple Ω , entendido como conjunto de valores de ω , esto es, de distintos estados posibles del sistema, con que reemplazando variaciones de ω en forma determinada sobre el espacio Ω , se abarquen o abstraigan los aspectos claves del proceso real. Pero abstraer tales aspectos implica dejar un resto aleatorio; y, salvo muy contadas excepciones, los restos aleatorios siempre influyen en el curso de los procesos reales. A partir de los estudios probabilísticos de Andrei A. Markov, Kolmogorov y otros matemáticos (como Serguei N. Bernstein, Ivan G. Petrovski y Aleksandr J. Khinchin) elaboraron una teoría completa de ecuaciones diferenciales estocásticas. Cf. Aleksander N. KOLMOROGOV, “La teoría de probabilidades”, en ALEKSANDROV, KOLMOGOROV, LAURENTIEV y otros, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, Vol. 2, 302-304 y 306-309 (de 269-309).

Con posterioridad a los estudios de Kolmogorov sobre estocástica y flujos, se añadió el estudio de la geometría fractal, con las investigaciones asimismo pioneras de Benoît Mandelbrot. Cf. James GLEICK, *Chaos*, 76; 83-88. Sobre el tópico, cf. Benoît MANDELBROT, *Los objetos fractales* (traducción de Josep Llosa), Barcelona, Tusquets, 2000 (1987). También se puede apreciar una presentación matemática del tema en el texto de Kenneth FALCONER, *Fractal Geometry: Mathematical Foundations and Applications*, Chichester UK, Wiley, 2006 (2003).

³²⁹ Cf. CARNAP, *Bedeutung und Notwendigkeit*, 6; en Werner ABRAHAM, ‘Atómica, oración’, en Werner ABRAHAM (ed.), *Diccionario de terminología lingüística actual* (traducción de Francisco Meno Blanco), Madrid, Gredos, 1981, 75.

el profesor Weinreich— para designar una forma semántica mínima.³³⁰ Empero, el trasvase conceptual e interdisciplinar más célebre se dio en la investigación sobre lógica y matemática, cuando el profesor Bertrand Russell plantó un intento de axiomatización de las matemáticas desde la concepción de un atomismo lógico;³³¹ y la cristalización de este anhelo aconteció con los *Principia Mathematica*, de Russell y Alfred North Whitehead. Y esta empresa fue puesta en entredicho por la indagación teorema de Kurt Gödel sobre la consistencia y completitud de *Principia Mathematica* y otros sistemas afines de axiomatización afines a éste.

Hacia 1930 —expone el profesor Morris Kline— se consideraba tolerable el estado de los fundamentos de las matemáticas. Cada tendencia o escuela matemática había resuelto a su estilo las paradojas. La inquietud remanente era doble: por un lado, se aguardaba con prevención la posibilidad de que surgieran nuevas paradojas que desafiaran la consistencia del corpus matemático. Por otro lado, ha de abordarse el aspecto de la completitud: si cualquier rama matemática disponía del elenco de axiomas adecuados para declarar la verdad o falsedad de cualquier aserción importante devenida de los conceptos forjados en esa rama.³³² Pero los campos de la abstracción pura no permiten asideros empíricos para caminar por terreno ignoto. Anotan los profesores Nagel y Newman la desconcertante observación de Bertrand Russell de que la matemática pura es la ciencia donde no sabemos de qué hablamos ni si es verdadero lo que decimos.³³³ Pero Russell, con Alfred North Whitehead, intentó una formalización axiomática de la aritmética con su monumental obra *Principia Mathematica*; y el brillante lógico austríaco Kurt Gödel mostró posteriormente las paradojas insalvables de tal intento.³³⁴

³³⁰ Cf. U. WEINREICH, *Erkundungen zur Theorie der Semantik*, Tübingen, 1970, 78, en Riet GRIESEN, 'Lexema', ABRAHAM (ed.), *Diccionario de terminología lingüística actual*, 276.

³³¹ Sobre las respectivas etapas de atomismo lógico en Russell y Wittgenstein, cf. Susan HAACK, *Filosofía de las lógicas*, 112-115.

³³² Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 312. Posiblemente, el título refleja un convencimiento de prevención ante el logicismo matemático, como el de esta otra conocida obra de las varias y reeditadas de Kline, *Calculus: An Intuitive and Physical Approach*, Mineola NY, Dover, 1998 (1967).

³³³ Cf. NAGEL, Ernst, y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, (traducción de Adolfo Martín), 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2000, 28.

³³⁴ Lonergan admite que no puede proceder según el anhelo de Spinoza por elaborar una *Ethica more geometrico demonstrata*, como si no se hubiera enterado del teorema de

Los profesores Nagel y Newman ofrecen una síntesis del logro teorematológico de Kurt Gödel, al analizar cuánta consistencia y completitud puede esperarse de sistemas de formalización de la aritmética como el de *Principia Mathematica*. En una panorámica muy general del intento, con la formalización previa (mediante los términos llamados ‘números de Gödel’) del conjunto de notaciones y relaciones aritméticas,³³⁵ y la aritmetización del conjunto de proposiciones metamatemáticas,³³⁶ se construye una fórmula metamatemática a la que llamar G , y un número h se le asocia de manera que corresponda al enunciado ‘la fórmula que tiene el número asociado h (con notación de conjuntos, $h \in G$), no es demostrable’.³³⁷

incompletitud de Kurt Gödel (cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 18): cualquier rama de las matemáticas aspiraría a ser presentada mediante un tratado de formalización lógica; pero el teorema de Gödel implica, para cada grupo de definiciones y axiomas matemáticos, otro grupo de ulteriores preguntas emergentes imposibles de responder con base en las definiciones y axiomas (cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 19; 596-597).

En realidad, hay que hablar de un doble teorema de incompletitud en el haber del brillante lógico austriaco Kurt Gödel. Según el teorema primero de incompletitud, cualquier sistema formal y consistente S , con cierta cantidad de contenidos de aritmética elemental, es incompleto en relación con declaraciones sobre aritmética elemental. Tales declaraciones no pueden ser probadas ni refutadas en S . Cf. Torkel FRANZÉN, *Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to its Use and Abuse*, Wellesley MA, A. K. Peters, 2005, 16. En expresión lógico simbólica formal, cf. Elliott MENDELSON, *Introduction to Mathematical Logic*, London / Boca Raton FL, Chapman and Hall / CRC, 2001 (1997), 206-207. Según el teorema segundo, expresándolo informalmente, para cualquier sistema S con contenidos aritméticos elementales, no puede probarse la consistencia de S desde dentro del mismo S . Cf. FRANZÉN, *Gödel's Theorem*, 34. Cf. MENDELSON, *Introduction to Mathematical Logic*, 212-215. A todo ello se añade otro teorema de completitud, desarrollado el año anterior (1930) al de los logros sobre la bina teorematológica de la incompletitud. Cf. MENDELSON, *Introduction to Mathematical Logic*, 91-92.

³³⁵ Cf. Ernst NAGEL y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, 87-95.

³³⁶ Cf. Ernst NAGEL y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, 95-101.

El representante más conspicuo de la tendencia del formalismo matemático, David Hilbert, aspiraba a la completa formalización de un sistema deductivo; y distinguía entre proposiciones matemáticas y proposiciones metamatemáticas. Por presentar un ejemplo simple, una proposición matemática de la aritmética es

$$2 + 3 = 5$$

Mientras que una proposición metamatemática es

‘ $2 + 3 = 5$ ’ es una ecuación aritmética

Cf. Ernst NAGEL y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, 43; 45.

³³⁷ El número h declara que no se le puede probar en G . Lo expresa con otra notación terminológica el profesor Elliott Mendelson; El profesor Mendelson comenta que es un caso

Por otro lado, en caso de completitud, G sólo podría demostrarse, si y sólo si, al tiempo, pudiera demostrarse su contraria (o sea, $\neg G$). Entonces G es formalmente indecidible, aunque sea verdadera desde una fórmula metamatemática A , cuyo enunciado es que ‘la aritmética es consistente’. Gödel demuestra a continuación que, de A , se puede inferir formalmente G ($A \rightarrow G$); pero que A no es demostrable. Por tanto, al no ser todas las proposiciones de un sistema axiomático deducibles a partir de los axiomas, el sistema es incompleto; y queda establecido que, si la aritmética es consistente, es incompleta.³³⁸

Pero ello –insisten los profesores Nagel y Newman– no invita a rendirse a una desesperanza o a un agnosticismo respecto de las potencialidades de la inteligencia, sino a admitir que hay proposiciones matemáticas no susceptibles de ser probadas deductivamente de un corpus axiomático; aunque posiblemente puedan ser demostradas en un contexto meta-matemático;³³⁹ y –de hecho– la empresa del formalismo matemático no se rinde aún hoy.³⁴⁰

análogo al de la clásica paradoja del mentiroso (‘estoy mintiendo’, ‘no estoy diciendo la verdad’). Cf. MENDELSON, *Introduction to Mathematical Logic*, 206.

³³⁸ Cf. Ernst NAGEL y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, 104-105; 112-113. Cf. FRANZÉN, *Gödel’s Theorem*, 42-43.

³³⁹ Cf. Ernst NAGEL y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, 120-121.

³⁴⁰ Por ejemplo, cf. Alain WEIR, *Truth Through Proof: A Formalist Foundation for Mathematics*, Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2010. En un respetable empeño, el profesor Weir aborda de nuevo el que llama ‘difícil’ problema de la incompletitud (cf. *Truth Through Proof*, 118-135); incursiona en las concatenaciones de términos sin embargo considerados como semánticamente ‘atómicos’ (cf. 158-176); y retoma la hipótesis cantoriana del *continuum* desde un paralelismo entre neo-formalismo y deductivismo (cf. 101-102, 116-118). Aunque –sean cuales sean los intentos de reforzar o multiplicar los sistemas de axiomatización– el carácter indecidible mostrado por Gödel se mantiene en sistemas replanteados o se reproduce en nuevos sistemas, retando al formalismo (cf. 124-125). Aparte de las reediciones de admiradas obras clásicas de formalización, como la de Godfried H. HARDY, *A Course of Pure Mathematics*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2006 (1908), los esfuerzos formalistas perseveran con distintas manifestaciones. En 1900 David Hilbert presentó una lista de problemas matemáticos por resolver y demostrar, y aún hoy la renuencia de algunos y el surgimiento de otros más reciente, absorbe no poco la atención de los matemáticos (cf. Keith DEVLIN, *The Millenium Problems: The Seven Greatest Unsolved Mathematical Puzzles of Our Times*, New York NY, Basic Books, 2002). Uno de los desafíos más llamativos, la conjetura de Henri Poincaré, halló su solución a principios del siglo XXI gracias al genio del matemático Grigory Perelman (cf. Donal O’SHEA, *The Poincaré Conjecture: In Search of the Shape of the Universe*, London UK / New York NY, Penguin, 2008).

En todo caso, quedan seriamente cuestionados viejos anhelos. Kant aspiraba a sustituir los caóticos intentos metafísicos que le precedieron, con un esfuerzo filosófico que aprendiera de las matemáticas y la lógica aristotélica a tomar el camino seguro de la ciencia.³⁴¹ Los resultados de la indagación de Gödel han supuesto un duro golpe a este viejo anhelo, que arranca de la concepción de Aristóteles a lo largo de su obra, como la aprecia sir David Ross: en comparación con la matemática, conceder a las otras disciplinas el nombre de ‘ciencias’ sólo por cortesía, pese a ocuparse de objetos contingentes.³⁴² Nos bañamos y no nos bañamos dos veces en el mismo cauce fluvial,³⁴³ y los primigenios anhelos modernos de un suelo lógico y matemático sin contradicciones han dado paso a antiguas prácticas ideológicas y metafísicas de interpretación del mundo; casi que a nuevas profesiones de creencias con que intentar espantar la urdimbre de paradojas que nos acechan.

Ludwig Wittgenstein –reconocido por el profesor Kline como una autoridad por derecho propio en lógica y filosofía– observa que un matemático es más un inventor que un descubridor;³⁴⁴ advirtió que la filosofía no ostenta el monopolio de la ‘niebla’ discursiva; que la teoría de su amigo Russell sobre descripciones definitivas puede ser vista como una nube de filosofía en una nube de gramática; y que la teoría de los números transfinitos propuesta por Georg Cantor,³⁴⁵ considerada por muchos

³⁴¹ Cf. KANT, *KrV*, B VII-VIII.

³⁴² Cf. David ROSS, *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, 14; cf. LONERGAN, *Method*, 3.

³⁴³ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

³⁴⁴ Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 391.

Sobre la exploración personal de Wittgenstein, en tanto progresivamente contradistinta al positivismo lógico del Círculo de Viena, o al lenguaje científico como principio ‘modélico’ y restrictivo en ciertas tendencias analíticas, cf. Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. 8 (traducción de Victoria Camps), Barcelona, Ariel, 1982 (1979), 469-481.

³⁴⁵ La teoría de los números cardinales transfinitos de Cantor, terminológicamente designados con la letra hebrea alef, \aleph , se apoya en la teoría de los números ordinales, designados con la omega minúscula ω . La sucesión de los cardinales principia por el conjunto de todos los conjuntos posibles con un cardinal finito, que es el número cardinal \aleph_0 . (al que sucederían cardinales añadidos por Cantor como \aleph_1 , \aleph_2 , \aleph_3 , \aleph_4 , ...) A \aleph_0 le sucede \aleph_1 , el cardinal de todos los conjuntos posibles que contienen una cantidad numerable de miembros, \aleph_0 .

Previamente, Cantor había demostrado que la cantidad de todos los números reales, \mathbf{R} , la cual denominó como \mathbf{c} , es igual a $2^{\aleph_0} \mathbf{c} = 2^{\mathbf{c}}$. Por otra parte, Cantor había demostrado que $2^{\aleph_0} > \aleph_0$. Surgía de ahí la pregunta de dónde ubicar a \mathbf{c} en la sucesión. Como a \aleph_0 le sucede \aleph_1 ,

matemáticos –según expresara David Hilbert– como el paraíso expulsor de paradojas e inconsistencias del que nadie los echaría,³⁴⁶ está revestida de un carácter mítico,³⁴⁷ sin que abordemos sus derivaciones paradójicas y contradictorias.³⁴⁸ No luce propicio extenderse más sobre este tema, ni sobre la plausibilidad de ‘desenlazar’ las matemáticas de una lógica clásica, ni sobre la posibilidad de ‘enlazar’ la ‘gramática’ matemática de que habla Wittgenstein con otra lógica de tipo no clásico. Son consideraciones que van más allá de los propósitos básicos de esta investigación, y que desbordan mi ignorancia como investigador, y la ignorancia de quienes conocen que no conocen de ello, y la de quienes suponen conocerlo.

cabe plantear que \mathfrak{c} sea igual a \aleph_1 o mayor, $\mathfrak{c} \geq \aleph_1$. Cantor propuso la conjetura de que $\mathfrak{c} = \aleph_1$. No existirían números transfinitos entre \aleph_0 y \mathfrak{c} ; tal es la hipótesis del continuo, objeto de incontables debates.

Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 256. Para otra exposición detallada, cf. la obra de homenaje al eminente matemático Paul Erdős, publicada por Martin AIGNER y Günter M. ZIEGLER, *El Libro de las Demostraciones* (traducción de Lourdes Figueras, Julián Pfeifle y Pedro A. Ramos), Tres Cantos (Madrid), Nivola, 2005, 93-107.

³⁴⁶ Cf. KLINE, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, 245. Cf. AIGNER y ZIEGLER, *El Libro de las Demostraciones*, 93.

³⁴⁷ Cf. Roy A. SORENSEN, “Philosophical Implications of Logical Paradoxes” en Dale CARNEGIE (Editor), *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford UK, Blackwell, 2002, 136-137 (de 131-142).

Obviamente, la hipótesis del *continuo* conectada con la teoría de los números transfinitos de Cantor, puede distinguirse claramente del *continuum* físico descrito por los profesores Lindsay y Margeneau (cf. LINDSAY y MARGENEAU, *Foundations of Physics*, 280-318), o del *continuum* general mencionado en esta investigación.

Sobre la relación entre matemáticas, juego, comunidad lingüística en que acontece el juego, gramática, experiencia, utilidad y fundamentación, cf. El detallado “Estudio introductorio” del catedrático Isidoro REGUERA, en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein* (traducciones por Octavio Castro, Carlos Ulises Moulines y varios más), vol. 1 (de 2 vols.), Madrid, Gredos, 2009, lxxxviii-xciv. Asimismo, cf. Juliet FLOYD, “Wittgenstein on the Philosophy of Logic and Mathematics”, en SHAPIRO (Editor), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 75-128; cf. Steve GERRARD, “A Philosophy of Mathematics between two camps”, en Hans SLUGA y David G. STERN (Editors), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 1996, 2005 (1996), 171-197.

³⁴⁸ En las aplicaciones de la versión de un lenguaje lógico de segundo orden, relacionada con el sistema teorematizado de Zermelo/Fraenkel, se obtienen a la vez las conclusiones verdadera y falsa acerca de la hipótesis cantoriana del *continuo* (HC): $HC \wedge \neg HC$. Cf. Ignacio JANÉ, “Higher-Order Logic Reconsidered”, en SHAPIRO (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 790-792 (de 781-810).

Para una presentación introductoria del sistema axiomático inicial sobre teoría de conjuntos propuesto por Ernst Zermelo y Adolf Fraenkel, cf. MENDELSON, *Introduction to Mathematical Logic*, 288-289.

A estas alturas de nuestro periplo, entre los resultados de una mentalidad de inspiración atomista, y los de una formalización de las matemáticas que desemboca en aporías y paradojas (aparte de las observaciones de Wittgenstein), baste con recordar la observación de sir Peter Medawar –el destacado discípulo de sir Karl Popper– citada por el neurocientífico V. S. Ramachandran al plantear una neuroestética: que la ciencia es una excursión imaginativa sobre lo que podría ser verdadero.³⁴⁹

Las conclusiones de un desarrollo lógico –con Gödel– han mostrado lo que una lógica clásica puede dar de sí hasta ahora. Quizás sea tiempo de subsumir la lógica en un método con que comprender la unidad de nuestro universo y la unificación de las disciplinas que lo investigan.³⁵⁰ Ello supone combinar operaciones lógicas con operaciones no-lógicas; las primeras consolidarían lo alcanzado, mientras las segundas mantendrían lo alcanzado en un estado de apertura hacia ulteriores avances. De todo ello habría de resultar un proceso dinámico, abierto, acumulativo y progresivo; un proceso que contrasta con la fijación de Aristóteles por lo permanente e inmutable; y con la dialéctica de Hegel inserta en un sistema completo.³⁵¹ Las operaciones lógicas –sospechamos– pueden tener que ver con proposiciones afirmativas o negativas. Pueden incluirse o no en un cálculo sentencial formal; o quizás en el estilo lógico existencial del sentido ilativo como lo propuso John Henry Newman, fuente de inspiración para Lonergan.

Las operaciones no-lógicas –sospechamos de nuevo– pueden tener que ver con aquellas expresiones que de suyo no entrarían a formar parte de un cálculo sentencial; como las preguntas. Aristóteles indicó en sus *Refutaciones sofísticas* que Sócrates preguntaba y no respondía, porque reconocía no saber;³⁵² y podía Aristóteles suponer

³⁴⁹ Cf. V. S. RAMACHANDRAN, *Los laberintos del cerebro* (traducción de Fernando Pardo), Barcelona, La Liebre de Marzo, 2007, 14.

Cf. Peter Medawar, “Science and Literature”, Romanes Lecture, *Encounter* 32, (1969) 15-16. Sobre Peter Medawar y su perspectiva de la ciencia, cabe consultar la Web Site de la Royal Society, cf. Neil CALVER, “Sir Peter Medawar: Science, Creativity and the Popularization of Karl Popper”, en *Notes & Records: The Royal Society Journal of the History of Science*, published on line 22-05-2013 in advance of the print Journal.

<http://rsnr.royalsocietypublishing.org/content/early/2013/05/16/rsnr.2013.0022.full>

³⁵⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 94-95.

³⁵¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 6.

³⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*, 183 b 7.

que era así posiblemente por el débil desarrollo de la lógica de su tiempo en comparación con la propuesta aristotélica. Pero las preguntas y las respuestas –sean afirmativas o negativas– van tejiendo un diálogo, un modo de interactuar y avanzar en el esfuerzo de indagar los distintos aspectos de la realidad que se vive. La lógica contemporánea es indudablemente más vigorosa y desarrollada que la de tiempos de Sócrates y la del mismo Aristóteles. Pero posiblemente Sócrates no respondía porque suponía valiosa la interacción del diálogo, ayudando al interlocutor a avanzar en el conocimiento de sí y del tema sobre el que se conversaba. Por otra parte, quizás Sócrates no respondía ni definía porque (aparte del insuficiente desarrollo de un discurso sistemático que trascendiera el lenguaje práctico y cotidiano) de alguna manera detectaba –si vale decirlo– la incompletitud de conceptos y definiciones, y las paradojas emergentes.

Un siglo antes de los trabajos lógicos de Gödel, Kierkegaard anotaba que el problema de Kant era no determinar firmemente como una categoría lo inexplicable, la paradoja; no se la ha de considerar una concesión, sino una verdadera categoría, que expresa la relación entre un espíritu cognoscente y existente, y la verdad eterna.³⁵³ Kierkegaard pareciera hacerse eco de la proclamación delfica de Sócrates como el más sabio, precisamente por saberse ignorante ante el Dios. Recordemos que, desde Oriente, Kitarō Nishida coincide tácitamente con la apreciación de Kierkegaard: el profesor Robert Carter trae a colación las reflexiones de Philip Wheelright sobre Heráclito y su aceptación de que la paradoja late en el núcleo de la realidad;³⁵⁴ Nishida encuentra un apoyo en Heráclito, pese a que algunos de sus escritos se han perdido y sus sentencias

³⁵³ Cf. Søren KIERKEGAARD, “Journal NB: 125, 1847”; en Søren KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks, Volume 4: Journals NB-NB5*, Princeton / Copenhagen, Princeton University Press / Søren Kierkegaard Research Centre, 2011, 88.

Vale recordar –com ya se anotó– que un heredero de la paradoja socrática reivindicada por Kierkegaard es Wittgenstein; la pasión paradójica de desear entender (cf. Søren KIERKEGAARD, *Kierkegaard’s Writings VII: Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy / Johannes Climacus or De ómnibus dubitandum est* [Two Works in One Volume, translated by Edna H. Hong and Edward V. Hong], Princeton NJ, Princeton University Press, 1985, 44) conecta con los pasajes finales del *Tractatus* de Wittgenstein; cf. STOCKER, “Dialectic of Paradox in the *Tractatus*: Wittgenstein and Kierkegaard”, en António MARQUES y Nuno VENTURINHA (Editores), *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, Bern, Peter Lang, 2010, 21-37.

³⁵⁴ Cf. Philip WHEELRIGHT, *Heraclitus*, New York NY, Atheneum, 1964, 91-92; en Carter, *The Nothingness Beyond God*, 24.

son crípticas.³⁵⁵ Nishida señala la contradictoria existencia de lo uno y lo múltiple en el mundo, y la identidad auto-contradictoria de quien lo indaga; la contradictoria existencia de lo distinto y lo común.³⁵⁶

3 8 Paradojas en terrenos más elementales

Pero no habría que esperar a adentrarse en zonas abstractas de alta complejidad para encontrarse con paradojas; y la geometría –tanto en sus logros más simples y primitivos, o en su combinación cartesiana con el álgebra, deviniendo en geometría analítica, como en combinación con herramientas matemáticas más complicadas– no es el único escenario para dejar que se asome un modo de pensar desconcertante o contra intuitivo. Antes de pasar a consideraciones sobre desarrollos matemáticos, físicos o estadísticos de mayor densidad, la sola consideración de algunos temas y problemas del álgebra, esconden trazos de tal modo de pensar. En el problema de los infinitésimos, de las cantidades extremadamente mínimas, la intuición normal tiende a conceder que la falta de cualquiera de estas cantidades infinitesimales no permite completar lo necesario

³⁵⁵ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 25.

³⁵⁶ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 51-52; cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 58.

Un método filosófico ha de admitir la paradoja en la realidad del mundo. De otra parte, un ‘método’ –advierte Lonergan– no significa un manual de instrucciones para hacer funcionar lavadoras, que puede seguirse incluso sin el menor ejercicio de la inteligencia; cf. LONERGAN, *Method*, 5-6. Es *metá* y *odós*, atendiendo a la raíz etimológica griega: no un elenco de conceptos o definiciones de las que partir, sino un camino del que hay que advertir lo que lo moldea ‘más allá’ (o ‘más acá’) desde el camino mismo; un recorrido dinámico. El camino o periplo es encuentro con la paradoja; con el carácter auto-contradictorio del mundo y de quien busca.

No se puede represar el impulso de caminar y avanzar desde ciertos ámbitos teóricos hacia los existenciales: cabe replantear desde Wittgenstein que, aunque se respondieran todas las preguntas científicas, no serían rozados nuestros problemas vitales en lo más mínimo; cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52.

Vale la pena recordar, con el profesor Shimomura, ciertos pasajes del diario de Nishida (que se planteó estudiar matemáticas, siguió con atención los desarrollos de la relatividad y tuvo trato personal con Einstein), donde apunta que la mayor valentía es la de la victoria sobre sí mismo; que la mayor empresa es la reforma de sí mismo. El filósofo japonés estima que su labor se centra en el Camino (cabe contemplar el camino como un ‘caminar’); y se dedica a aprender y a adelantar en la disciplina moral; y aparte de esto no busca más nada; cf. Toratarō SHIMOMURA, “Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought”, epílogo de la edición original inglesa de Kitarō NISHIDA, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), 198.

para alcanzar la cantidad subsiguiente. Así, un número $x = 0.999\dots$, que se considera una sucesión infinita de decimales del número 9 –según la mentalidad común de corte intuitivo– nunca puede alcanzar la unidad por la que $x = 1$. No obstante, la mentalidad intuitiva queda desautorizada por el elemental planteamiento algebraico consignado por Lonergan en *Insight*,³⁵⁷ de que si

$$x = 0.999\dots$$

$$10x = 10(0.999\dots)$$

$$10x - x = (9.999\dots) - 0.999\dots$$

$$9x = 9$$

$$x = 1$$

Lonergan pasará a considerar otros varios temas relacionados con las matemáticas y las ciencias empíricas, indagando cómo se busca la comprensión inteligente. Además de los procedimientos clásicos, como los ejemplificados mediante el círculo y la proporción de los cuadrados tocada en el *Menón*, guiará al lector de *Insight* por los parajes del método empírico, con sus estructuras heurísticas,³⁵⁸ y sus cánones;³⁵⁹ tocará el asunto de la complementariedad entre las investigaciones clásicas y las estadísticas;³⁶⁰ y la inteligibilidad del espacio y el tiempo.³⁶¹

Quizás no tenga el sufrido lector de *Insight* que llegar a dominar las matemáticas y ciencias empíricas de nivel universitario para hallar aspectos sorprendentes con los que descubrirse a sí mismo en el intento de comprensión inteligente. Quizá le baste asomarse al procedimiento con que se descartan magnitudes despreciables en los prolegómenos del cálculo diferencial, o de los intervalos de longitud cada vez menor con que se manejan las curvas de funciones cuadráticas (como si un ínfimo fragmento de curva fuera similar a un fragmento de línea recta), para encontrar los valores de una

³⁵⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 40, texto y nota 3.

³⁵⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 57-92.

³⁵⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 93-125.

³⁶⁰ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 126-162.

³⁶¹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 163-195.

integral.³⁶² El campo teórico ya encierra descubrimientos desconcertantes al adentrarnos en niveles más simples del cálculo, donde ya las paradojas emergen con fuerza.³⁶³

Ni siquiera es necesario acudir a matemáticas superiores de cierta complejidad. Un objeto matemático desconcertante, ya familiar en la educación secundaria al abordar las ecuaciones cuadráticas (caracterizadas por incógnitas con exponente 2) es el número imaginario i , con que expresa la raíz de menos 1 ($\sqrt{[-1]}$ o bien, $[-1]^{1/2}$). Los llamados números imaginarios, lucían de un carácter absurdo a los matemáticos que enfrentaban la búsqueda de soluciones a las ecuaciones cuadráticas,³⁶⁴ con anterioridad a los desarrollos matemáticos del siglo XIX. Producía desazón el encontrarse con que el discriminante de la fórmula canónica de resolución de una tal ecuación –en ocasiones– daba como resultado de su raíz cuadrada el número $\sqrt{-1}$ (o bien, $-1^{1/2}$), ya fuese solo o como múltiplo de otro factor. En principio, habida cuenta de las leyes de multiplicación de los signos, lucía disparatado admitir una raíz cuadrada de un número negativo. Parecía no haber nada más divorciado de los escenarios cotidianos; y aun de los procedimientos de razonamiento abstracto habituales anteriores al siglo XIX.

De hecho, este número fue bautizado algebraicamente como i , a causa de la índole imaginaria atribuida a tal clase de número. Pero –indica el profesor Aleksandr D. Aleksandrov– el grupo de los números imaginarios (integrantes de los complejos C de forma canónica $a + bi$) adquirió estatuto propio en la matemática con su representación geométrica y su aporte a la teoría de funciones de variables complejas, de la forma general $x + yi$. Tal teoría demostró su utilidad eminentemente práctica para resolver

³⁶² Cf. Simón MOCHÓN, *Quiero entender el Cálculo*, México DF, Grupo Editorial Iberoamérica, 1994, 61-64; 106-112.

³⁶³ Cf. Sergiy KLYMCHUK y Susan STAPLES, *Paradoxes and Sophisms in Calculus*, Washington DC, Mathematical Association of America, 2013.

³⁶⁴ De las ecuaciones cuadráticas de la forma general

$$ax^2 + bx + c = 0$$

(cuya solución ya se propuso en la Antigüedad), cabe deducir con facilidad la ecuación de resolución de la forma general

$$x = -b/2a \pm \sqrt{(b^2 - 4ac)}/2a$$

como es conocido en la actualidad desde la educación secundaria. El discriminante de las soluciones reales o imaginarias es el componente

$$\sqrt{(b^2 - 4ac)}$$

Cf. Boris Nikolaevich DELONE, “Álgebra: teoría de las ecuaciones algebraicas”, en ALEKSANDROV, KOLMOGOROV, LAURENTIEV y otros, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, 1, 321 (de 315-372).

problemas tecnológicos muy concretos, como el de la fuerza ascensional del ala de un aeroplano; o el del encenagamiento del agua de un pantano, esencial para la construcción de una central hidroeléctrica.³⁶⁵ Así, los procedimientos del campo de la teoría confluyen con los resultados palpables esperados por el sentido común para modificar la calidad de la vida cotidiana. Dentro de la experiencia pura del inter-ser, dos ámbitos de sentido, dos afluentes sentenciados como incompatibles se reencuentran, en ese río de la historia en que nos bañamos y no nos bañamos dos veces.³⁶⁶

Quizás no sea necesario identificar mentalidades aún ‘convertidas’ al paradigma del antiguo atomismo, como las de algunos físicos contemporáneos;³⁶⁷ ni rastrear áreas como la de la biología, en investigaciones como la de genes y genómica (indagando sobre secuencias codificadas o no codificadas de DNA, en organismos simples o en organismos complejos como los humanos),³⁶⁸ para hallar cierta pervivencia de posibles tendencias atomísticas en algunos investigadores. Posiblemente se puedan apreciar tendencias alternativas de correlaciones inteligentes e interdependencias. El neurocientífico V. S. Ramachandran considera nuestro cerebro como una máquina de fabricar modelos y simulaciones útiles de realidades virtuales de nuestro mundo; y asimismo, construir modelos de mentes ajenas para predecir sus comportamientos, a causa de nuestra sociabilidad. A ello contribuyen las denominadas neuronas espejo, ubicadas en los lóbulos frontales, que imitan o emulan las actitudes ajenas.³⁶⁹ La empatía que generan permite –humorísticamente– llamarlas ‘neuronas Gandhi’.³⁷⁰

³⁶⁵ Cf. A. D. ALEKSANDROV, “Visión general de la matemática”, en ALEKSANDROV, KOLMOGOROV, LAURENTIEV y otros, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, vol. 1, 22.

³⁶⁶ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

³⁶⁷ Cf. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, 181.

³⁶⁸ Cf. Diane BUTLER, Michael GILMANN, Judith METCALFE y David ROBINSON, *Exploring Science, Book 5, Life*, Milton Keynes UK, The Open University, 2008, 231-240.

³⁶⁹ Cf. RAMACHANDRAN, *Los laberintos del cerebro*, 98-99.

³⁷⁰ Véase un fragmento de la conferencia de V. S. RAMACHANDRAN en noviembre de 2009, donde se refiere a las neuronas espejo:

http://www.ted.com/talks/vs_ramachandran_the_neurons_that_shaped_civilization

3 9 Paradojas de interacción entre caos y orden

También pueden ser estudiados los eventos y flujos de los organismos vivos desde la más reciente –y ya mencionada– teoría matemática del caos, gracias a los trabajos de James Yorke.³⁷¹ Las interacciones en la naturaleza pueden llamarnos a advertir las correlaciones de interdependencia entre los organismos vivos; o entre éstos y los demás entes que existen dentro de las distintas cadenas ecológicas, redes alimentarias, flujos energéticos vitales de la biodiversidad de especies en los sucesivos niveles tróficos, y demás factores con que se entretujan los diversos modelos de hábitat de los ecosistemas de nuestro planeta.³⁷²

De algún modo, todas estas formas de interdependencia pueden atraernos a una actitud de admiración y de respeto envuelto en el sabor general de lo sagrado, más allá de las creencias religiosas o seculares forjadas en la historia individual de cada persona, a partir de las tradiciones culturales y opiniones colectivas que la han moldeado. Así, el espíritu franciscano y su reverencia por la naturaleza, surgido en el cristianismo católico, suele ser aceptado por personas de todas las tendencias de opinión. La invitación sintoísta japonesa exhorta a todos los humanos a considerar al sol como padre, a la tierra como madre, y a cualquiera de las cosas existentes como un hermano o como una hermana.³⁷³

Asimismo, estas interacciones pueden llamarnos a prestar atención a los factores de deterioro de éstas; al estado de los ciclos del agua, sus reservorios y las transferencias entre éstos;³⁷⁴ la evolución de la temperatura media global de la superficie terrestre;³⁷⁵ el ciclo del carbono, sus reservorios de los ciclos biológico y geoquímico, y su

³⁷¹ La teoría del caos ha hallado una vasta veta con las indagaciones de James A. Yorke enlazando la investigación matemática y la biología, junto con las del principiante en física teórica y finalmente biólogo Robert May (cf. GLEICK, *Chaos*, 73-76; 69-73; 65-69). El mismo James Yorke, considerado padre de la teoría del caos, ofrece una explicación no carente de humor.

http://www.cienciexplora.com/divulgacion/james-yorke-%E2%80%99Cel-caos-salir-casa-perder-trabajo-acabar-viviendo-calle%E2%80%99D_2014013000361.html

³⁷² Cf. BUTLER, GILMANN, METCALFE y ROBINSON, *Exploring Science*, Book 5, *Life*, 141-154.

³⁷³ SHINTO, *Oráculo de Atsuta*; en Andrew WILSON (Ed.), *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, St. Paul MN, Paragon House, 1995, 204.

³⁷⁴ Cf. Neil McBRIDE, *Exploring Science*, Book 1, *Global Warming*, Milton Keynes UK, The Open University, 2007, 89-98.

³⁷⁵ Cf. Neil McBRIDE, *Exploring Science*, Book 1, *Global Warming*, 53-80.

contribución decisiva al incremento de la temperatura atmosférica del planeta;³⁷⁶ y el impacto que juega en ello la actividad humana, sobre todo desde la industrialización.³⁷⁷

El peligro de supervivencia de distintas especies recuerda aquella antiquísima invitación taoísta de comprar los animales cautivos y liberarlos; de tener cuidado con los gusanos y hormigas al caminar, de tener precaución con el fuego y no prendérselo a árboles de las montañas ni a los bosques; de no cazar a los pájaros en sus nidos, ni envenenar peces ni aguas; ni matar al buey que cruza tu campo.³⁷⁸ En los relatos etiológicos de las tradiciones judía y cristiana sobre los orígenes del universo y la humanidad, se entiende el ‘dominio’ humano sobre la naturaleza (lejos de actitudes despóticas o destructoras), como la actitud de cultivar y cuidar el ‘jardín del Edén’.³⁷⁹

³⁷⁶ Cf. Neil McBRIDE, *Exploring Science*, Book 1, *Global Warming*, 99-124.

³⁷⁷ Cf. Neil McBRIDE, *Exploring Science*, Book 1, *Global Warming*, 118-122.

³⁷⁸ Cf. *Tratado de la Vía Silenciosa*, en WILSON (Ed.), *World Scripture*, 209.

³⁷⁹ Cf. *Génesis*, 2, 15, en WILSON (Ed.), *World Scripture*, 209.

4 ALGUNAS CORRIENTES TURBULENTAS Y VIRAJES

4.1 Carlos U. Moulines: viraje del campo teórico al del sentido cotidiano

Puesto que nos bañamos y no nos bañamos dos veces en el mismo cauce fluvial,³⁸⁰ la ansiada claridad moderna acerca de la atomística postulada y la lógica conocida para conducir las exploraciones de la física, se tornó en una oscuridad creciente. Posiblemente, más allá de apreciar –dentro de la experiencia pura– la belleza ínsita en las correlaciones propuestas y las ecuaciones que las expresan, y en su intento de convertirse en espejos del comportamiento solemne y telúrico de la naturaleza, acaso no haya necesidad de ahondar más en consideraciones sobre todo este tema: sino sólo de atender a las interesantes observaciones del profesor Carlos Ulises Moulines –vigentes aún hoy– de que la perspectiva atomista de la materia, tal como fue planteada por los pensadores helénicos de Abdera, ha resultado ser la más influyente en la evolución de la filosofía y de la ciencia; y todavía moldea las intuiciones y mentalidades de gran cantidad de físicos de hoy. Asimismo, es la perspectiva que ha sufrido cambios más acusados justo con la evolución de la investigación científica. Los átomos mostraron no ser las partículas últimas y más simples de la materia; sino compuestas por partículas más ínfimas y elementales. Y, además de éstas, han surgido los *quarks*. El proceso progresivo de atomización de la materia parece no tener fin.³⁸¹

La antigua concepción atomista de la materia ha sido modificada por el cambio en el escenario de movilización de los átomos y las partículas; no se trata de un vacío amorfo, sino portador de propiedades físicas de campo de fuerzas o interacciones. La antigua idea de la eternidad o indestructibilidad de los átomos ha sido desautorizada por los experimentos contemporáneos sobre partículas; y el concepto de masa ha sufrido notables modificaciones y ha perdido preponderancia. Restan como propiedades de las partículas su localización en el espacio y su movilidad en un vacío en el que se sujetan a una acción de campos. Pero ha perdido sentido la idea tradicional de materia localizable y delimitada en el espacio: no queda bien definida la ubicación de los límites en que –en

³⁸⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

³⁸¹ Cf. Carlos Ulises MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza, 1982, 352-353.

las indagaciones de mecánica cuántica— se ubican determinadas partículas elementales en un instante preciso; hay que habérselas con una distribución probabilística. La idea intuitiva de la materia como objeto ubicable, ha sido relegada a límites espaciales ‘borrosos’. En su obra *Physics and Philosophy*, el profesor Margenau desestima la intuición de que las partículas ‘estén llenas de algo’, y las concibe como singularidades en el espacio. Por otro lado, el estudio en física de altas energías desautoriza nuestras otras intuiciones usuales de atribuir dimensiones finitas a las partículas.³⁸²

Hay otra dificultad para definir qué es la materia; se trata de la pluralidad de tipos de partículas elementales, más de doscientas clases. En caso de tomar como sustrato fundamental a los quarks, aún tenemos seis clases distintas de quarks; además de que los quarks permiten explicar la conformación de los hadrones, pero no de todas las demás clases de partículas. Muchos son los constituyentes físicos, diversos e irreducibles, de la realidad, para adscribirlos al denominador común del término ‘materia’. El concepto de materia queda despojado —al menos filosóficamente— de ese rasgo unitario y homogéneo con que lo presentó una tradición milenaria para explicar variaciones y diferencias en las percepciones del mundo.³⁸³

De todo ello —concluye el profesor Moulines— se sigue que el materialismo es una opinión confusa, si se admite que solo existe la materia y ‘todo’ el mundo conoce lo que es la materia. Cada cinco o diez años, cambian las respuestas a la pregunta de qué es la materia; no se sabe a ciencia cierta lo que es aunque crean saberlo algunos especialistas, con indicaciones como las ondas de probabilidad, los puntos de singularidad del espacio-tiempo, u otras. El no especialista de mentalidad práctica y cotidiana no entenderá muchas de las respuestas de especialistas; a menos que un especialista confiese lo complejo del actual estado de la investigación y la conveniencia de aguardar algunos años a que se aclare lo que es la materia. Se trata de una situación embarazosa para quien profese el credo de que todo es materia, sin poder definir qué es ésta.³⁸⁴

Supóngase que se la define como ‘lo que se ve y toca’; ‘lo que está ahí afuera’; ‘lo exterior a mí’; ‘lo independiente de mí; independiente de mi voluntad’. Esta clase de

³⁸² Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 354-355.

³⁸³ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 355.

³⁸⁴ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 357-358.

afirmaciones traen nuevas complicaciones tocantes a un dualismo entre ‘lo externo’, ‘lo de fuera’, y quien lo percibe, concebido como un sujeto, una conciencia que se asume como no-materia; con lo que un materialista queda atrapado en un dualismo cartesiano.³⁸⁵ En cierto modo, esta descripción del profesor Moulines sobre la mentalidad materialista de índole cotidiana y práctica, recuerda el señalamiento de Lonergan sobre el mito cognoscitivo, según el cual, para conocer la realidad, sólo habría que mirar lo que ya está ahí afuera, delante de uno, según los planteamientos que a lo largo de épocas han sostenido tendencias como las empiristas, positivistas, pragmatistas y otras.³⁸⁶

Por su parte (sean cuales fueren las objeciones a las bases epistemológicas de sus planteamientos), Thomas S. Kuhn señala que la tesis manejada por la filosofía occidental durante los tres últimos siglos, que ‘la experiencia sensorial es fija y neutra’, ya no funciona; no es ‘lo dado’ lo que ve un científico, sino los datos e índices reunidos dificultosamente y seleccionados si muestran posibilidades de éxito para lo tenido por ciencia ‘normal’, la prescrita por un paradigma. Las selecciones de datos y sus manipulaciones experimentales e interpretaciones varían según los paradigmas. Los científicos adscritos a paradigmas distintos realizarán manipulaciones diversas de laboratorio. Añádase que las indagaciones sobre percepción han mostrado que dos observadores con impresiones iguales de retina pueden ver cosas distintas; mientras que dos observadores con impresiones distintas pueden ver la misma cosa. No se acierta por ahora a lograr un lenguaje que en general se aplique a percepciones puras; y los intentos de elaborarlas ya presuponen un paradigma.³⁸⁷

Quizás termine por volverse paradójicamente evanescente una lógica estandarizada, que intenta ‘formalizar’ los hechos empíricos. Según los apuntes de Wittgenstein, las proposiciones (que persiguen representar y comunicarnos estados de cosas), terminan mostrándose incomprensibles: son confeccionadas con términos o palabras, unas en lugar de unas cosas y otras en lugar de otras cosas;³⁸⁸ pero la las ‘constantes lógicas’ nada representan, y esa lógica de los hechos no se puede

³⁸⁵ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 358.

³⁸⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 213-214.

³⁸⁷ Cf. Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (traducción de Agustín Contín), México / Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1971), 197-199.

³⁸⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico Philosophicus*, 4.026-4.0311.

representar.³⁸⁹ Frente a esta perspectiva holística y post positivista en filosofía de la ciencia (la del ‘último’ Wittgenstein, Donald Davidson o Hilary Putnam), Kuhn reflexiona sobre los elementos canónicamente definidos como ‘racionales’ e ‘irracionales’ en los procedimientos científicos de investigación empírica.³⁹⁰

Podrían estudiarse las fases de observaciones de los científicos según un antes y un después de ‘convertirse’ con los cambios de paradigmas, al modo en que se estudia la percepción gestáltica. Al ‘convertido’ del geocentrismo a la teoría de Copérnico, le daría por confesar que ‘antes’ ‘veía’ la luna, pero ‘ahora’ ‘ve’ un satélite.³⁹¹ La creencia u opinión fue, durante mucho tiempo, considerada totalmente aparte de la ciencia, parece ahora es más proclive reconocer linderos ‘porosos’ entre una y otra. Poco después habrá oportunidad de reflexionar más sobre la relación entre ciencia y creencia.

Volviendo a la exposición del profesor Moulines, el materialista puede tener a la materia por agregados de átomos que tienen la prerrogativa exclusiva de ser lo único existente en el universo. Pero a la pregunta de qué es la materia, contestada con la respuesta de agregados de átomos, le sucede la pregunta de qué son los átomos. No lo saben los filósofos de inspiración atomista, pero dirán que lo saben los especialistas físicos. Éstos –a su vez– podrán responder que los átomos son agregados de partículas elementales; pero al brotar la pregunta de qué son las partículas elementales, ofrecerán respuestas ininteligibles para la mayoría de la gente, o admitirán que ellos no lo conocen del todo.³⁹² En suma, puede resultar incómodo el hecho de sostener que uno es materialista o atomista, sin comprender de qué habla cuando se refiere a la materia o a los átomos.³⁹³

Súmese a ello la pregunta por el vacío; habida cuenta de la tesis según la cual todo es materia, podrá preguntarse si el vacío es o no es materia. Si se responde afirmativamente, siguiendo fielmente la definición de que todo es materia, la inclusión del vacío convierte a la materia en un objeto muy heterogéneo. Si se responde negativamente, el vacío pertenecería a un grupo de entidades no propiamente

³⁸⁹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico Philosophicus*, 4.0312.

³⁹⁰ Cf. Richard RORTY, “Kuhn”, en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, 204-205.

³⁹¹ Cf. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, 181.

³⁹² Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 359.

³⁹³ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 359-360.

materiales, pero que coadyuvan a la existencia y características de la materia. Pero tal concepción del vacío podría convenir a otras entidades que se zafan de la noción intuitiva de ‘objetos materiales’, como los campos de fuerza, las ondas electromagnéticas y las acciones a distancia, sin olvidar otras enigmáticas entidades de la física cuántica, como los dipolos negativos, agujeros negros, las ondas de probabilidad, y –en los sistemas termodinámicos– la energía interna o la entropía. Ninguna de estas entidades son partículas elementales ni agregados de éstas.³⁹⁴

Quizá pueda argüirse que tales entidades entran de algún modo en la perspectiva científica del mundo, la concepción materialista, los objetos matematizados o confirmados por los experimentos de la comunidad científica. No habría razón –ironiza el profesor Moulines– para que en un materialismo que va resultando tan aguado, no cupieran dioses infinitos, almas platónicas o cristianas, o mónadas de Leibniz. Ante tales entidades, algunos físicos –como el propio Heisenberg poco antes de fallecer– han sugerido la hipótesis de que los constituyentes últimos del universo, más que las partículas elementales, sean una especie de formas matemáticas puras, quizás afines a las formas platónicas. Con todos estos alegatos, la materia no pasaría de ser aquello que los científicos ‘creen’ que es; quedaría en concebirse como aquello en lo que una comunidad de científicos profesa su creencia en una determinada etapa histórica.³⁹⁵

El profesor Moulines no siente simpatía alguna por la parapsicología o la astrología, pero imagina la posibilidad de que astrólogos o parapsicólogos ‘matematicen’ sus conceptos. Quizás un materialista rechace estas pretensiones tildándolas de ‘oscurantistas’; pero, los campos electromagnéticos y las acciones a distancia (aunque se los califique de ‘propiedades’ ‘emergentes’, o ‘concomitantes’ de procesos materiales) parecen más afines con presuntas entidades de la parapsicología y astrología, que con partículas o agregados de partículas, si partimos de una materialidad como principio.³⁹⁶

Por último, una mentalidad atomista o materialista deberá indagar qué estatuto le asigna al espacio y al tiempo, o al espacio-tiempo de Minkowski. Quizás se apueste por admitir –en procura de una visión científica del universo– la existencia de puntos

³⁹⁴ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 360-361.

³⁹⁵ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 360-361.

³⁹⁶ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 362.

espaciales, instantes temporales o (en los códigos de Minkowski) los denominados puntos-universo. Todo ello se incluiría en la materia dentro de una fusión cuasi-parmenídea. Perdería la materia, pero ganaría la geometría; estima el profesor Moulines que este materialismo geométrico le parece mucho más coherente que el materialismo atomista. Sin duda, un materialismo demasiado abstracto para los materialistas de mentalidad cotidiana; aparte de que una concepción geométrica de la materia no sería el recurso al que acudiría un materialista en el debate con un anti-materialista.³⁹⁷

La dificultad última del materialismo –como la de todo corpus monolítico de ideas sobre el universo– es la de evitar ser vacuamente verdadera. Afirmar que todas las cosas existentes pertenecen a una categoría **P**; que todo **x** es **P**, demanda unas características no vacuas –unas condiciones empíricas– de **P**, de tal modo que la proposición ‘todo **x** es **P**’ no equivalga a no decir nada o a afirmar algo al gusto de cada individuo. El profesor Moulines confiesa que, con la argumentación precedente podría tenerse por adversario a ultranza del materialismo y por un idealista radical. Pero al profesor Moulines el idealismo le parece una doctrina aún más confusa que el materialismo. Más que una filosofía técnica, el profesor Moulines considera el materialismo de ‘mente abierta’ como una actitud vital ante el mundo; una actitud más valiosa y humana que las de las otras actitudes con las que pugna: es anti-oscurantista, anti-mística, anti-religiosa y anti-cuentos-de-hadas. Pero las simpatías son una cosa; y otra, las conclusiones de un correcto análisis conceptual. Éste debe ser ‘despiadado’ respecto a la propia idiosincrasia,³⁹⁸ habida cuenta de que –como queda dicho al comienzo de la obra– toda investigación filosófica ha de cuestionarse a sí misma.³⁹⁹

Se reedita insospechadamente la paradoja de Heráclito, de bañarse y a la vez no bañarse en el mismo río; y ser y a la vez no ser el ‘quién’ que uno supone ser;⁴⁰⁰ no ya el defensor teórico del atomismo, sino el deseoso de una actitud moral que ahuyente conflictos inhumanos como los del pasado. Las procelosas aguas del anhelo por alejarse de los enfrentamientos religiosos y las múltiples versiones del sentido común cotidiano, para navegar en corrientes seguras de una ciencia atomística y lógicamente

³⁹⁷ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 363.

³⁹⁸ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 364-365.

³⁹⁹ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 29.

⁴⁰⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

incontestable, nos han devuelto de nuevo a las corrientes fluviales de esa cotidianidad. El profesor Moulines se ha despedido de la soñada y –al parecer– imposible ciencia curativa de conflictos; ha regresado al materialismo, ahora no como término de ecuaciones matemáticas y cálculos sentenciales lógicos, sino como una ‘actitud vital’. Confesar que el materialismo enfrenta serias dificultades para definir qué es (¡a muchas oportunidades de definiciones taxativas renunció Sócrates!), supone un aval de honradez intelectual para el profesor Moulines, tomando en cuenta que profesa una actitud materialista. Resulta obvio que se parte del estado de la investigación científica, para confesar que no se sabe su resultado final; pero se asumen determinadas cosmovisiones de un pasado –muy cuestionadas por los resultados desconcertantes la indagación más reciente– para adoptar una actitud vital específica. El paradigma de la ciencia se desliga de la actitud vital, que sobrepasa los límites autoimpuestos por éste. De alguna manera, el discurso sistemático deja paso a la opinión según el deseo ético personal.

La evolución del discurso del profesor Moulines evoca la observación de sir Karl Popper: que en cualquier fase del desarrollo científico parecemos hallarnos bajo el dominio de ideas metafísicas incontrastables, que moldean nuestros criterios sobre los problemas en que reparamos y sobre las respuestas que tenemos por aceptables o satisfactorias;⁴⁰¹ y –en este caso– respuestas abiertamente extracientíficas, que desembocan en el llamado discurso científicista o del científicismo, que rebasan el área estrictamente experimental de las ciencias de la naturaleza.⁴⁰²

⁴⁰¹ Cf. Karl POPPER, *Teoría cuántica y el cisma en física. Post Scriptum a La Lógica de la investigación científica, vol III* (W. W. Bartley, editor; traducción española de Marta Sansigre Vidal), Tecnos, Madrid, 1996 (1985), 177.

⁴⁰² Podrían ser examinados socráticamente algunos intentos autocalificados como ‘materialistas’, empeñados en implantar un proyecto totalitario o una bandera ideológica revestida con un carácter presuntamente infalible de interpretación de la realidad, calificada como ‘científica’, sin reparar en el previsible mentís que podrían proporcionar los cursos ordinarios de la naturaleza. El carácter ‘infalible’ de una ideología de este o aquel signo, podía llegar a asumir un rostro no menos dogmático que el de los movimientos en conflictos ‘religiosos’. Así, ideólogos del materialismo histórico y dialéctico plantearon desde el poder la anulación del valor de cada individuo, como un ‘accidente’ dentro de la suerte colectiva, dentro de una reinención de la dialéctica hegeliana de la historia; y diseñaron estructuras parareligiosas de culto de sus líderes, y afirmaron la infalibilidad o indefectibilidad de interpretación de la realidad a cargo de organismos que fungieran como intérpretes autorizados del llamado socialismo ‘científico’.

Un materialismo de mente abierta –señala el profesor Moulines– puede ser más valioso y humano que las otras actitudes con las que pugna. A continuación –veámos – lo define con el prefijo ‘anti’.⁴⁰³ Es anti-oscurantista; pero no estamos ante una opción surgida de la ciencia, sino una exploración meta-científica, acorde con el título del libro. No se trata de hechos comprobados mediante experimentos científicos, sino de ‘actitudes vitales’. No nos hallamos ante hechos científicamente comprobados, estamos ante una creencia, una definición apriorística de lo que se concibe como ‘materia’, y una opinión no comprobada ni examinada, solo proveniente de una tradición científica seriamente cuestionada en tramos investigativos más contemporáneos. Las opiniones contrarias pueden atribuir el mismo carácter al materialismo de mente abierta: el sesgo oscurantista de no apoyarse en la ciencia, sino en antiguas creencias u opiniones no confirmadas que se remontan a los atomistas griegos de Abdera.

Queda por indagar más qué significa que este materialismo sea ‘de mente abierta’. Puede referirse a que las actitudes opuestas son de mente cerrada; o puede referirse a que existen materialismos de mente cerrada. El materialismo de mente abierta es asimismo ‘anti-místico’; pero, habida cuenta de que no hay un concepto definido ni invariable de lo que sea ‘materia’, según Moulines, se hace ciertamente problemático lograr un concepto preciso de lo que se ha de entender por ‘misticismo’ (si hay que atribuirle un matiz peyorativo, atribuyéndole carácter anti-científico e irracional; o entenderlo de modo más general como algo desconocido e inmanejable para la razón). Podría darse un ‘cripto-misticismo’ cuyo credo profesa la única existencia de la materia como totalidad de lo que existe. Se tornaría la reedición materialista de un anti-misticismo profesado por autoridades religiosas e inquisitoriales de otro tiempo, capaces de quemar en la hoguera a personas con dones místicos, bajo cargo de ‘herejía’ (es preferible no ahondar en detalles).

El materialismo de mente abierta es una actitud vital anti-religiosa. Como sucede con las notas anteriores, al no esclarecerse científicamente lo que sea ‘materia’, tampoco hay esperanzas de alcanzar un concepto claro e inequívoco de lo que sea ‘religión’. Las sangrientas luchas religiosas de la Europa moderna impulsaron la sospecha frente a la religión y el desarrollo científico. No ha de pensarse que un materialismo de mente abierta, que rechace todo lo que suene a religioso, sea la única alternativa posible. El

⁴⁰³ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 364-365.

psicoterapeuta David Brazier, por poner un ejemplo de otro procedimiento, se volvió de niño un devoto cristiano, con una piedad que sorprendía a sus padres; pero en la adolescencia descubrió cuánta sangre había sido derramada en nombre de la Cristiandad a lo largo de épocas históricas. Ello le produjo una indudable crisis, pero la sed de su búsqueda recaló en el budismo, donde identificó el hogar espiritual que buscaba.⁴⁰⁴ Ahora bien, un ‘credo’ materialista puede revestirse de cierto fundamentalismo cuasi-‘religioso’, persiguiendo toda expresión religiosa.

El problema de fondo parece ser dialéctico; es dilucidar si las así llamadas guerras de religión eran en realidad luchas religiosas o antirreligiosas. Suponiendo que sea religiosa la actitud de no juzgar al otro, perdonarlo o amarlo hasta el límite de dar la vida, las luchas orientadas por las actitudes contrarias parecen más bien antirreligiosas; de hecho, se luchaba contra los bandos contrarios con la idea de que éstos eran los antirreligiosos; exactamente la misma idea que los bandos contrarios concebían respecto del bando que los intentaba suprimir. En este supuesto, los bandos en conflicto por motivaciones presuntamente religiosas tenían algo en común con cierto materialismo: una actitud antirreligiosa.

La definición final es la de un materialismo anti-cuentos-de-hadas. Como es de esperar, los cuentos de hadas no son los míos sino los de los otros. La situación se parece a la de un recuerdo personal mío: una familia dividida por el conflicto de la guerra civil española. Eran dos grupos con dos cosmovisiones supuestamente inconciliables, pero al menos con una idea en común: ‘mis ideas son las correctas, los otros son los equivocados y obstinados’. Los cuentos de hadas son siempre los de los otros. Por supuesto que al no emerger de hechos científicamente comprobados la actitud materialista de mente abierta, puede ser tachada por las opiniones contrarias como proclive a los cuentos de hadas. Quizás conviene asumir una saludable actitud de ignorancia socrática: un reconocimiento humilde de cuánto no se sabe acerca de la rica textura de la realidad, ligado a un deseo permanente de preguntar y preguntarse por las opiniones o conceptualizaciones propias o ajenas con que se navega en un mar de definiciones, quizás no suficientemente examinadas. Un mar de tales características sí que sería un enorme cuento de hadas. Un cuento de hadas comparable a aquella pretensión de cada uno de los grupos dizque cristianos enfrentados a muerte, de

⁴⁰⁴ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 58.

representar a los verdaderos discípulos de Jesús, cuando –en el mandato principal del evangelio joánico– la señal decisiva por la que los discípulos son reconocidos como tales, es la de amar al modo de Jesús, dando incluso la vida.⁴⁰⁵

En suma, repetimos, se pasa del discurso científico y sus límites metódicos y empíricos de investigación hacia las actitudes vitales ante el mundo. Pero, aunque la ruta fuera la deseada, por los raíles de la lógica o atomística ‘tradicional’; aunque continuáramos acopiando incesantemente datos teóricos (o discursos ideológicos) en pro o en contra de las cosmovisiones opuestas; aunque –otra vez con palabras de Wittgenstein– se hubieran hallado las respuestas todas las preguntas científicas, ninguna de esas respuestas habría rozado mínimamente nuestros problemas vitales⁴⁰⁶ Tras las conclusiones del profesor Moulines –honradas y transparentes, reconociendo los límites impuestos a sus expectativas– y al cabo de recabar tantos datos por siglos, como que se nos devuelve a la ignorancia de Sócrates, acusado de impiedad por investigar supuestamente lo que hay en los cielos y bajo la tierra, cuando él nada sabe respecto de esa ciencia, ni denigra de ésta, ni tampoco ha hablado de esos temas.⁴⁰⁷ La vuelta desde la exposición científica hacia el terreno de las opiniones inverificables y las definiciones no confirmadas, recuerda además en algo el hastío de Sócrates en su primera etapa filosófica, respecto al cuadro de unos debates cosmológicos en tablas; y desilusionado por el discurso de Anaxágoras sobre la inteligencia como fundamento del universo, que desembocaba en una palabrería llena de ideas especulativas e inverificables.⁴⁰⁸

A la vista de la neblinosa panorámica actual para identificar esos entes últimos sobre los que se construiría el andamiaje de la materia, quizás valga reconocerla o entenderla desde el conjunto de interacciones identificadas experimentalmente por los

⁴⁰⁵ Cf. *Juan*, 13,34; 15, 13.

⁴⁰⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico Philosophicus* (edición bilingüe y traducción español de Isidro Reguera y Jacobo Muñoz), Madrid, Alianza, 2000 (1973), 6.52. Ver los comentarios y algunos focos de contextualización y posible interpretación del pasaje según Elizabeth Anscombe, discípula predilecta de Wittgenstein; cf. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, Hutchinson, 1971, 169-171. Sobre el influjo socrático de Søren Kierkegaard en Wittgenstein, cf. Barry STOCKER, “Dialectic of Paradox in the *Tractatus*: Wittgenstein and Kierkegaard”, en António MARQUES y Nuno VENTURINHA (Editores), *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, Bern (Switzerland), Peter Lang, 2010, 21-37.

⁴⁰⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 19b-c.

⁴⁰⁸ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 97 c – 99c; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 110.

físicos: la interacción gravitatoria, la electromagnética, la nuclear fuerte y la débil;⁴⁰⁹ en conexión con el macrocosmos o con el microcosmos cuántico, según cada caso. Los cuerpos estelares y todos los pertenecientes al macrocosmos, de un lado, y los entes del microcosmos, de otro, interactúan unos con otros; y es su modo de traducir en leyes físicas la condición de interdependencia.

Muchos partidarios del materialismo ven en las posturas de muchos creyentes religiosos sólo ‘cuentos de hadas’; y viceversa. Quizá ambos grupos antagónicos lleven cierta razón. Dios no parece estar al alcance de algún diseño experimental que lo demuestre ‘lógicamente’. El ser humano tampoco. Y puede que conozcamos muchos datos, y no sepamos de nada socráticamente. Wittgenstein señala la simplicidad y cotidianidad como ‘escondite’ de los aspectos de las cosas que más nos importan; y podemos mirarlas sin reparar en ellas, ni sentir el potente reclamo de indagar sobre ellas, justo al tenerlas siempre ante los ojos.⁴¹⁰ Pareciera esta sentencia crítica mostrar un cierto ‘aire de familia’⁴¹¹ con aquella otra proferida hace milenios por Heráclito de Éfeso: que los humanos se distancian precisamente de aquello con lo que tratan de continuo; y las cosas con las que se encuentran diariamente son justo las que les resultan extrañas.⁴¹² ¿Hay otro camino de acceso a éstas y a lo que nos importa hondamente?

4 2 Gadamer: viraje desde el neokantismo a la hermenéutica y a Sócrates

En *Method*, para que el lector se haga una idea del escenario hermenéutico de la época contemporánea, Lonergan invita a leer la investigación de otro pensador que debió dar un importante viraje de rumbo indagatorio, Hans-Georg Gadamer,⁴¹³ como

⁴⁰⁹ Cf. SÁNCHEZ GUILLÉN y BRAUN, *Física cuántica*, 368-369.

⁴¹⁰ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, § 129. Dice Aristóteles de modo algo parecido que se hace fácil y difícil alcanzar la verdad en su conjunto y en sus aspectos diversos. Y quizá la dificultad no estaría en las cosas, sino en nosotros mismos. Como ocurre con los ojos del **murciélago** [*algunas traducciones inglesas no dicen ‘bat’ sino ‘owl’* (‘lechuza’ o ‘búho’)] respecto de la luz del día, así se comporta nuestro entendimiento con respecto a las cosas que son las más evidentes. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α (o II), 1, 993 a 30 - 993 b 11.

⁴¹¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, § 67.

⁴¹² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 72*; acerca de este enigma comenta el profesor García-Baró que los humanos parecen vencidos por un curioso adormilamiento por el que desconocen el escenario en que se hallan, poniéndose de espaldas a lo real. Han de ser rescatados y devueltos a lo más próximo. Cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 54.

⁴¹³ Cf. LONERGAN, *Method*, 153 nota 1.

describe Frederick Lawrence,⁴¹⁴ editor del *Lonergan Workshop* y conocedor tanto del pensamiento de Gadamer como del de Lonergan. La contribución para conformar un escenario hermenéutico supuso para Gadamer virar del neokantismo de su juventud hacia la filosofía antigua, en busca de Sócrates y Platón.

La corriente neokantiana de Marburgo (cuyos exponentes más destacados fueron Paul Natorp,⁴¹⁵ Hermann Cohen y Ernst Cassirer) se concentró en las categorías constitutivas de los objetos del conocimiento en las ciencias naturales;⁴¹⁶ y Gadamer hizo su tesis doctoral sobre Platón, bajo la dirección de Paul Natorp,⁴¹⁷ justo el interlocutor de J. A. Stewart,⁴¹⁸ cuya *Plato's Theory of Ideas* –como ya se ha dicho– fue una lectura inspiradora para el joven estudiante Lonergan.

Las conferencias de Heidegger sobre Aristóteles, en Marburgo, supusieron para Gadamer un primer acicate para desarrollar su concepción sobre la reflexión comprensiva de la condición humana.⁴¹⁹ Las estructuras del *Verstehen*, como las desplegaba Heidegger, aniquilaban la tradición filosófica anterior y los criterios neokantianos. Pero, en Gadamer, ello tuvo el efecto de impulsar su interés en el arte y la historia; y de replantear en términos contemporáneos la dialéctica socrática vertida en los diálogos platónicos y en la filosofía práctica o política de Aristóteles. El modo de

⁴¹⁴ Cf. Frederick LAWRENCE, "Gadamer and Lonergan: A Dialectical Comparison", *International Philosophical Quarterly* (20) 1980, 25-47.

⁴¹⁵ La obra más conocida de Paul NATORP, *Ideenlehre* (1903), ha sido publicada (o reeditada) recientemente como *Plato's Theory of Ideas* (Translation by Vasilis Politis and John Connolly), Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2004.

⁴¹⁶ Cf. LAWRENCE, "Gadamer and Lonergan", 25.

⁴¹⁷ Cf. LAWRENCE, "Gadamer and Lonergan", 25.

⁴¹⁸ J. A. Stewart dialoga masivamente en la primera parte de su *Plato's Doctrine of Ideas* con Natorp y su *Ideenlehre*. La segunda parte de la obra de Stewart, dedicada a la estética platónica, refleja la total y llamativa ausencia de referencias a Natorp. Cf. STEWART, *Plato's Doctrine of Ideas*, 5, y la alusión a Natorp o a páginas de su *Ideenlehre* (entre corchetes, con cursiva, los números de las páginas de *Ideenlehre*): 17 [38], 20 [9], 21 [23], 23 [22, 23], 25 [37], 26 [36], 28 [36, 136], 29 [42], 30 [47ss], 31 [51], 35 [119-120], 37 [123], 38 [122, 125], 40 [126-127, 131], 41 [132ss, 137], 42 [138], 44 [144], 45 [145], 46 [153, 155], 48 [180], 53 [191], 62 [51, 70, 71], 63 [63, 64, 73, 74], 64 [86, 87], 65, 66 [110-111], 67 [112-114], 69 [226, 231], 72 [219, 220], 73 [223], 74 [224ss], 75 [226, 227], 76 [228-229], 77 [230], 78 [230], 79 [234], 80 [234-235], 82 [237], 85 [273-275], 86 [237], 87 [284], 90 [308-309], 92 [296-297], 93 [300], 94 [304], 95 [306], 96 [308-309, 312, 314-315], 97 [312, 330], 101 [315], 102 [340-341], 104 [351], 105 [353ss, 357-358, 367], 107 [366-367, 380-382, 388], 108 [400], 109 [403, 195-196], 110 [402], 112, 116 [409], 117 [414-415, 419-420], 118.

⁴¹⁹ Cf. LAWRENCE, "Gadamer and Lonergan", 29.

filosofar de los griegos podía ser recuperado.⁴²⁰ Gadamer comenzaba así el periplo de alejarse del neokantismo.

La escuela de Marburgo enfrentaba por entonces un proceso de desintegración, según indica el profesor Leo Strauss, quizás como síntoma del final para Alemania de una era de creencia en el progreso afincado en la ciencia. La fenomenología dio impulso a ese cambio de época, desplazando al neokantismo;⁴²¹ aunque Gadamer no se apuntó a la fenomenología, sospechando o temiendo que –en lugar de una mejor alternativa al neokantismo– sólo encubriera una nueva y más amplia fundamentación para un apriorismo trascendental.⁴²² Cabe pensar de este prejuicio de Gadamer, que su repulsión por el neokantismo era visceralmente más honda de lo supponible, y lo llevó a temer su reaparición en cualquier nueva tendencia.

Abandonadas las presuposiciones neokantianas sobre la legitimidad del conocimiento (de las cuales la más cuestionada será la autoconciencia objetiva), emergió en Gadamer –por su familiaridad previa con el romanticismo alemán– la convicción originaria sobre el arte como verdadero *organon* de la filosofía; y cristalizó la propuesta de una conciencia estética, a través de un recuento de la verdadera conciencia histórica de nuestro ser y de las experiencias primordiales, mediadas por la historia y el arte.⁴²³

Lonergan recalca la relación entre la comprensión del ejercicio de interpretación y la comprensión del intérprete. Desde el acento que pone Gadamer en la apreciación de Schlegel (sobre el aprendizaje inacabable y creciente de lo que entiende por un clásico),⁴²⁴ la interpretación se descubre como un arte, una representación, un juego (caracterizados estos términos con el de ‘*Spiel*’, que cobija ambos casos). Incluso los científicos ‘juegan’ a descubrir la verdad al modo de una excusión imaginativa, como –

⁴²⁰ Cf. LAWRENCE, “Gadamer and Lonergan”, 30.

⁴²¹ Cf. LAWRENCE, “Gadamer and Lonergan”, 25-26.

⁴²² Cf. LAWRENCE, “Gadamer and Lonergan”, 26-27; Cf. GADAMER, “Philosophie und Hermeneutik”, *Philosophische Selbstbetrachtungen* (H. A. Mercier und M. Svilar, Eds.), Vol II, Bern, 1976, 34.

⁴²³ Cf. LAWRENCE, “Gadamer and Lonergan”, 27-28.

⁴²⁴ Cf. SCHLEGEL, *Fragmente*, Minor 20. Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 295, nota 218. Cf. LONERGAN, *Method*, 161.

según se dijo— indica el doctor Peter Medawar y repite el eminente neurocientífico V. S. Ramachandran.⁴²⁵

Resalta Lawrence el nexo que indica Gadamer entre el juego del lenguaje y el juego artístico (que podemos entender como juego dramático),⁴²⁶ cuyo origen se halla en el juego infantil de aprender a hablar, imitando el sonido enlazado con el disfrute de la chispa iluminadora del sentido y la significación. Esa experiencia pre-lingüística, con gestos y miradas, no es resoluble racionalmente; y llegar desde esos primeros atisbos de sentido a una competencia lingüística es un proceso fluido;⁴²⁷ más un *continuum* más que un conglomerado de conceptos formales.

Conversar con la tradición es para el intérprete conversar consigo mismo, allegarse a sí mismo, avanzar en la indagación de quién es realmente;⁴²⁸ sea como operador de una tradición en la que se ha moldeado, contemplando el entrelazamiento de los hilos de dos *continua* que son uno solo: el *continuum* de una singularidad, la de su biografía personal, y los heredados del otro *continuum* de su tradición cultural; o bien sea con una tradición en la que no ha crecido, aunque se reconoce como operador que aplica sus operaciones intencionales y conscientes a ésta, puesta a dialogar con la suya propia, en tanto él es un segmento o delta particular de la propia: cabe compararlas y comprender dónde cada una de las tradiciones puede enriquecer a la otra o ser completada por la otra en los tramos del *continuum* que han sido relegados o no advertidos.

Conversar con la tradición, como un conversar consigo mismo, conduce a comprender el *continuum* de ésta es comprenderse en su propio *continuum* biográfico e interacción con los otros que han incursionado en su periplo vital y en sus respectivas

⁴²⁵ Cf. V. S. RAMACHANDRAN, *Los laberintos del cerebro* (traducción de Fernando Pardo), Barcelona, La Liebre de Marzo, 2007, 14. Cf. Peter Medawar, "Science and Literature", Romanes Lecture, *Encounter* 32, (1969) 15-16.

⁴²⁶ Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 107-139; Cf. LAWRENCE, "Gadamer, The Hermeneutic Revolution, and Theology", en Robert DOSTAL (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2010 (2002), 185.

⁴²⁷ Cf. GADAMER, *Gesammelte Werke Band 2, Hermeneutik II: Wahrheit und Methode - Ergänzungen, Register*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 5; en LAWRENCE, "Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology", en DOSTAL (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, 185.

⁴²⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 161.

corrientes personales de un *continuum* biográfico y recorrido vital. La observación de Dōgen (en el Genjo Koan del *Shobogenzo*), sobre la tarea de conocerse a sí mismo como un olvidarse de sí mismo,⁴²⁹ enlaza de alguna manera con el señalamiento de Lonergan en *Method*, de dejar los intereses particulares para comprender interpretativamente a la otra fuente a que se acerca el intérprete.⁴³⁰

Cuando Lonergan habla de que un intérprete –además de entender las palabras, textos y contextos culturales del autor– también ha de comprenderse a sí mismo, ello no se queda en un preguntarse por su ‘quién’ de manera individual; desde la perspectiva de Gadamer, se impone el comprenderse del intérprete a sí mismo como fruto de esa tradición cultural que lo ha moldeado y configurado. Ante las muchas y pertinaces divisiones –filosóficas, morales o religiosas– que aquejan a la humanidad, mediante el acceso a puntos de vista más profundos sobre todas las cosas, Lonergan cita –como Gadamer– el apunte de Friedrich Schlegel, de que un clásico es un texto nunca comprendido del todo, pero del cual los cultivados y los que se cultivan a sí mismos siempre han de aprender más y más.⁴³¹ El intérprete puede encontrarse con que él mismo es un texto nunca comprendido del todo (entrelazado con la tradición que lo ha gestado); pero un texto del que puede aprender más y más. Quizás el texto no comprendido del todo se descubra como indefinible porque no hay definición completa de éste, representándolo en palabras, como no la hay de la justicia (a menos que se la corporalice actuándola),⁴³² ni la hay del agua representándola como H₂O para calmar la sed torturante mediante una mera definición, sin corporalizarla ni actuarla. Al intérprete como texto nacido del hipertexto de una tradición, no se lo puede abarcar. Comprender más y más pide preguntar socráticamente más y más. Pero dejar fluir tal dinamismo puede mostrarse como un tender a la paradoja. Las preguntas parecen tender a infinito, y las respuestas, a cero.

⁴²⁹ Cf. Eihei DŌGEN, *Shobogenzo (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)*, Vol. 1 (traducción de Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima), Málaga (España), Sirio, 2013, Genjo-koan, §86 (p. 74).

⁴³⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 160-161. Aunque se barrunta que este dejar los intereses particulares para comprender a la otra fuente puede revelar diversos niveles de captación de interdependencia.

⁴³¹ Cf. SCHLEGEL, *Fragmente*, Minor 20. Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 295, nota 218. Cf. LONERGAN, *Method*, 161.

⁴³² Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

Se aproxima a esta apreciación de Schlegel, la del profesor Hadot, (inspirado en una de las máximas del marqués de Vauvenargues, que un libro muy original y nuevo será el que haga amar viejas verdades⁴³³): su intento de despertar afecto hacia las verdades antiguas cuyo sentido no pudo ser agotado por las generaciones que nos precedieron, pese a su sencillez, porque cada nueva época ha de acometer de nuevo la tarea de leerlas y releerlas de por vida, viviéndolas y experimentándolas. Puesto que no sabemos leer, deteniéndonos, liberándonos de las preocupaciones y apetencias de sofisticación u originalidad, hemos de volver sobre estas antiguas verdades una vez y otra, rondándolas para que nos hablen. Hadot recuerda la afirmación de Goethe sobre la ignorancia de la gente respecto a todo el esfuerzo y tiempo que supone aprender a leer; y sobre el lapso de ochenta años que esto le ha tomado y su incapacidad de asegurar si lo ha conseguido.⁴³⁴

Esto pide asimismo dilatar la búsqueda con que el intérprete intenta responder a la pregunta originaria e intransferible por su ‘quién soy’: no puede hallarla sino cual texto metafórico, inserto en el contexto de los grupos con que actúa cotidianamente, de la colectividad en que vive y de la tradición cultural en la que ha sido forjado. La noción de lo clásico difiere en los acentos con que la describen Schlegel o Gadamer, y como se entiende en Lonergan; éste la reserva para una visión de cultura que se concibe a sí misma como universal, paradigmática y perenne; mientras que una noción empírica es multicultural, y se limita a considerar las significaciones y valores que moldean un estilo de vida.⁴³⁵ El estilo de Atenas muestra un aspecto brillante, pero no es el *summum desideratum* ni el puerto de plenitud de la condición humana. Toda cultura tiene sus luces y sombras, y asimismo las tiene toda persona humana, como encarnación de esa cultura. Toda cultura puede ofrecer algo valioso para el complemento de otra cultura, y recibir algo valioso de ésta. Igual es el caso de personas moldeadas por una de las culturas o por la otra.

Ahora, la comprensión que un intérprete ha de indagar acerca de sí mismo se aproxima a la del texto clásico: nunca se auto-comprenderá del todo, pero se cultiva

⁴³³ Cf. Luc de Clapier, Marquis de VAUVERNAGUES, *Reflections et maximes*, § 400 (completar con la § 399, sobre volver sobre aquello que no sabemos bien); en Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 73.

⁴³⁴ Cf. GOETHE, *Entretiens avec Eckermann*, 25 janvier 1830 ; en HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 74.

⁴³⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, xi.

para aprender siempre más acerca de sí. Ahora bien, el intérprete tampoco comprenderá nunca del todo a cada uno de los seres humanos con los que interactúa o que conoce de manera más cercana; y –menos aún– a cada uno de los que tenga noticia. Quizás se aproximen o interactúen las ópticas de lo clásico y lo empírico, de lo iluminador para admiración de cualquier humano, venga de la cultura que venga, y de la diversidad de las particularidades culturales. Esta posibilidad que surge de la auto-comprensión de un intérprete en su interconexión con los demás humanos y la realidad cultural, tanto de momento histórico como de tradición colectiva, recuerda algo la afirmación del monje vietnamita Thich Nhat Hanh: nuestro presente se compone del pasado,⁴³⁶ y somos porque inter-somos. La comprensión inteligente se expande sin dejar sorprenderse por correlaciones más y más fértiles y sobreabundantes entre todos los datos que comparecen; de esta fuente en expansión incesante surgen en cascada preguntas cada vez más abundantes.

Resalta Lonergan la apreciación laudatoria de Gadamer a la insistencia del historiador R. G. Collingwood en contemplar el conocimiento no como un elenco de proposiciones, sino en respuestas a preguntas, de modo que entender las respuestas implica asimismo conocer las preguntas.⁴³⁷ Lo que resalta del flujo de preguntas y respuestas es que –como lo aprecia Gadamer– se tejen en el juego de la representación (*Spiel*); y dan pie –en la perspectiva de Lonergan– a un patrón dramático del sentido común. La interdependencia de los científicos implica que los experimentos y los resultados no sean repetidos desde cero por cada uno, sino comunicados para que pasen por la criba de la comprobación, completamiento, perfeccionamiento o corrección. En los demás ámbitos especializados o los del sentido común, pueden detectarse dinanismos parecidos, con las particularidades de cada caso. Los distintos actores interpretan o ‘juegan’ sus papeles. En su investigación sobre los mitos del corpus platónico, John Alexander Stewart (aquel neokantiano leído por el joven Lonergan en busca de indicios sobre la inteligencia) apunta la característica de los diálogos platónicos como un drama, cuya acción consiste en la conversación sustentada argumentativamente, con Sócrates y sus interlocutores como actores.⁴³⁸ La pregunta de

⁴³⁶ Cf. THICH NHAT HANH, *Cita con la vida*, 48-49.

⁴³⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 164-165. Para una exposición más amplia del punto de Collingwood por Gadamer, Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 376-381.

⁴³⁸ Cf. J. A. STEWART, *The Myths of Plato*, London, MacMillan, 1905, 1.

quién soy en realidad, pide observar atentamente los papeles o roles que interpreto dramáticamente; científicos, personales y los que sean.

Los conceptos pueden ser considerados en forma aislada –como los átomos o partículas de la mentalidad atomística clásica– o como integrantes de un *continuum* dinámico (en el que se integran con la memoria, las imágenes, las preguntas y otros componentes cognitivos), un *continuum* fluido, de la exploración inteligente en busca del comprender; de modo metafóricamente similar a las ondas-partículas que interactúan en el *continuum* físico descrito por los profesores Lindsay y Margeneau.

En el escenario donde se representa la intelectualidad occidental, un juego recurrente entre muchos actores es el de conceptualizar y moldear nociones. Entre los medievales, la figura paradigmática de Scotus representa el hontanar en conceder preeminencia a los conceptos (abriendo un cauce por el que correrán Francisco Suárez y destacadas figuras de la filosofía moderna); y Tomás de Aquino sigue un camino denominado ‘intelectualista’, que se centra en el ‘*intelligere*’, en el entender, en las imágenes del entender (*phantasmata*), como las propone Aristóteles.⁴³⁹ Pero esas imágenes evocan las figuras trazadas por Sócrates para conversar sobre el tema geométrico con el joven servidor de Menón; Lonergan se valdrá de las mismas para exponer el sobrevenir del *insight* en el *corpus* platónico.⁴⁴⁰ La cuestión clave –apunta Lonergan– es si los conceptos y nociones provienen del proceso de comprender, o es éste el que proviene de aquéllos.⁴⁴¹ Se aproxima Lonergan a la perspectiva no conceptualista de Kierkegaard, advertida por el profesor McGrath.⁴⁴²

El riesgo de aislar los conceptos y definiciones del resto de los integrantes del proceso de comprender, puede resultar en algo similar al proceso de aislar un término en una oración: el esfuerzo investigativo por hallar el significado de tal término, puede desdibujarse al aislarlo de los otros componentes de la oración, o puede emerger con

⁴³⁹ Cf. LONERGAN, *Verbum* CWL-2, 224-226; 38-39; 39 nota 126; 27 nota 54. Cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 8, 432 a 3·10. Cf. TOMÁS DE AQUINO, In III *De Anima*, lect. 13, §791; lect. 12, § 772, § 777.

⁴⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Menón*, 80 d – 86 c. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 21-23.

⁴⁴¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 336, nota 1. Cf. LONERGAN, *Verbum* CWL-2, 223-224.

⁴⁴² Cf. S. J. McGRATH, “The Excessive Meaning of the Imaginal and Indirect Communication in Methodical Philosophy”, en John J. LIPTAY Jr. and David S. LIPTAY (Editors), *The Importance of Insight: Essays in Honor of Michael Vertin*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, 65 (de 64-81).

claridad progresiva cuanto más se lo conecta con esos otros integrantes de la oración, y se llega a captar el flujo de correlaciones e interconexiones de los términos. Entre los términos de una oración, parece emerger un fluir de interconexiones. El lenguaje esconde además el fluir de una tradición cultural a través del tiempo; y el lenguaje científico –como el cotidiano – es un fluir de una tradición cultural o dentro de una tradición cultural. Al virar del neokantismo hacia la hermenéutica, Gadamer reparó en ello. También lo hizo Lonergan, que, para no hundirse en la escolástica más árida, la de los manuales, halló un punto de apoyo (además del que obtuvo con la *Grammar of Assent* de John Henry Newman)⁴⁴³ en la lectura neokantiana de Platón, hecha por Paul Natorp, para luego superarla⁴⁴⁴ con otras readquisiciones socráticas.

4 3 Lonergan: viraje de la manualística a la ignorancia socrática

Lonergan también experimentó la urgencia de un viraje, para transitar desde los planteamientos escolásticos de sus asignaturas filosóficas hacia el ámbito de desarrollo de la inteligencia y su acontecer súbito, el *insight*. En sus primeros años de formación filosófica, Lonergan no se sintió motivado con el carácter escolástico de los estudios de su tiempo,⁴⁴⁵ ni especialmente entusiasmado con la alternativa de estudiar a santo Tomás, hasta que leyó con detenimiento la *Suma Teológica* y descubrió que su disconformidad tenía que ver más bien con los tomistas,⁴⁴⁶ no menos que con los suarezianos, por lo que Lonergan se tenía a sí mismo por nominalista,⁴⁴⁷ e intentó solucionar su disconformidad estudiando a John Henry Newman.⁴⁴⁸ El nominalismo que el joven Lonergan decía profesar no era tanto oposición a la comprensión inteligente, como al rol central asignado a los conceptos universales en ciertos manuales que malcopiaban la *philosophia perennis*.

Posteriormente, ‘aprendió’, con la obra *Plato’s Doctrine of Ideas* del postkantiano oxoniense John Alexander Stewart, que Platón es un metodólogo en pos de la

⁴⁴³ Cf. CROWE, *Lonergan*, 15-16.

⁴⁴⁴ Cf. CROWE, *Lonergan*, 63.

⁴⁴⁵ Cf. CROWE, *Lonergan*, 14.

⁴⁴⁶ Cf. CROWE, *Lonergan*, 22; cf. LIDDY, *Transforming Light*, 109.

⁴⁴⁷ Cf. CROWE, *Lonergan*, 14; 22; cf. LIDDY, *Transforming Light*, 10-12.

⁴⁴⁸ Cf. LIDDY, *Transforming Light*, 16-40; cf. MATHEWS, *Lonergan’s Quest*, 44-47; cf. CROWE, *Lonergan*, 16.

verdad, cuyo esfuerzo de obtención de las ‘Ideas’ muestra paralelismos con la investigación científica que indaga la comprensión de los problemas por resolver.⁴⁴⁹ Anota Frederick Crowe que (pese al distanciamiento frente la metafísica platónica), es por medio de Platón como Lonergan alcanza su descubrimiento sobre la comprensión inteligente. De hecho, encontró en el comentario *Plato’s Doctrines of Ideas* de John Alexander Stewart que, en Platón, una idea equivalía a lo que la obtención de la ecuación del círculo significaba para Descartes: un fruto del ejercicio de comprensión inteligente.⁴⁵⁰

Stewart presentaba a Platón como un metodólogo, postulaba las ideas platónicas como un equivalente de lo que el científico busca descubrir, y dibujaba el proceso hacia tal descubrimiento como una red de preguntas y respuestas. A partir de esa lectura, Lonergan se animó a leer los *Diálogos* tempranos de Platón y, más tarde, los *Diálogos* de Cassiciacum de Agustín de Hipona. Mucho de lo expuesto por Stewart sería trabajado por Lonergan en un contexto notablemente diferente.⁴⁵¹ Fueron los inicios de una indagación sobre el *insight* y la variedad de escenarios en que puede acontecer: una chispa de luz en el sendero de comprender e interpretar; e, incluso, de comprenderse e interpretarse en la tarea de comprender e interpretar.

Anteriormente, la exactitud terminológica de la búsqueda teórica científica desembocó inesperadamente en el campo del sentido común y sus conceptos no conectados de una manera tan clara con la urdimbre de lo real. La exposición conceptual, que parecía clara en los *Elementos* de Euclides, se volvía neblinosa con los

⁴⁴⁹ Cf. LONERGAN, “Insight Revisited”, en *Second Collection*, 264-265; cf. CROWE, *Lonergan*, 18; cf. LIDDY, *Transforming Light*, 41-47; cf. MATHEWS, *Lonergan’s Quest*, 54-57.

⁴⁵⁰ Cf. Frederick CROWE, “Editor’s Preface”, en LONERGAN, *Verbum* CWL-2, xii-xiii. Referencias a la entrevista con Paul Manning (30 agosto 1978), transcrita en los Archivos Lonergan, y a *Caring about Meaning*, 44.

⁴⁵¹ LONERGAN, “Insight Revisited”, en *Second Collection*, 264-265.

Cierto que, entre no pocos, el muy ‘apresurado’ etiquetamiento de Lonergan por Otto Mück, como un neokantiano o cripto-kantiano de corte maréchaliano (de la corriente denominada ‘tomismo trascendental’, con Joseph Maréchal, Emerich Coreth y Karl Rahner), dato repetido por otros, se suma al de que Lonergan empezara a apreciar el *corpus* platónico por medio del neokantiano J. A. Stewart. Pero Lonergan afirma que evolucionó por una senda muy diferente, enraizada en el diálogo con las ciencias y las matemáticas (cf. Bernard LONERGAN, *Caring about Meaning*, 68-69). También subraya el profesor Crowe cómo el pensamiento de Lonergan no ha de ser identificado con los de Maréchal o Rahner (cf. CROWE, “The Human Mind and Ultimate Reality”, en *Appropriating the Lonergan Idea*, 115; 106-115).

innumerables comentarios a los Evangelios cristianos, imbuidos del campo de significación del sentido común; pero un sentido común que no es simplemente un ámbito universal de comunicación, sino segmentado en muchas etiquetas. El sentido común de una colectividad de humanos puede permitir una comunicación fluida entre ellos, con un elenco obvio de significados. Pero la transmisión de estos contenidos y significados tan obvios y claros para los interlocutores de esta colectividad, supone trasvasar esos contenidos a otras colectividades con otros horizontes de mentalidad, otras preocupaciones vitales, otras fases de desarrollos intelectuales, axiológicos o culturales que difieren de las que atraviesa la colectividad que lega sus contenidos. Estas diferencias históricas, grupales o culturales marcan el asunto de entenderse la multitud de colectividades y grupos; es el quicio de la hermenéutica o disciplina de la interpretación.⁴⁵²

Es otro ejemplo mucho más complejo respecto de lo dialogado entre Sócrates y sus diversos interlocutores, dentro del sentido común más familiar en la polis ateniense. Todos pensaban conocer qué significaban los términos por los que preguntaba Sócrates, pero no eran capaces de llegar a un acuerdo común que satisficiera a todas las opiniones, sensibilidades y tendencias;⁴⁵³ pero no tuvo la precaución de congregarse en un liceo o academia a la gente interesada en tal tipo de investigación, sino que conversaba en sitios públicos como el mercado y –en el largo plazo– sus conciudadanos reaccionaron violentamente eliminándolo.⁴⁵⁴

Lonergan, hambriento de contenidos eruditos, hizo estudios matemáticos y humanísticos en la London University;⁴⁵⁵ y empezó a pensar desde sus años jóvenes en la macroeconomía.⁴⁵⁶ Pero en *Insight* empezó a dar señales de una cierta ‘vacuidad’ socrática agazapada en el fondo de su erudición. Con la crisis de salud de 1964 y con

⁴⁵² Cf. LONERGAN, *Method*, 153-155.

⁴⁵³ Cf. LONERGAN, *Method*, 82. Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 39.

⁴⁵⁴ Cf. LONERGAN, *Understanding and Being* CWL-5, 86-87.

⁴⁵⁵ Cf. CROWE, *Lonergan*, 13; 17. Por su parte, Kitarō Nishida también sintió atracción por las matemáticas; y experimentó como un dilema la situación de escoger entre las matemáticas y la filosofía; cf. Michiko YUSA, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu HI, University of Hawai'i Press, 2002, 22-23.

⁴⁵⁶ Cf. CROWE, *Lonergan*, 104.

Method, irrumpiría una nueva perspectiva axiológica y un diálogo más explícito con ciertas tradiciones espirituales orientales.

Juzgar de lo comprendido

El joven Lonergan –como se conoce– halló un significativo refugio en el asentimiento expuesto por John Henry Newman. No sólo intuyó el ejercicio de las correlaciones halladas por la inteligencia en la lectura neokantiana de Platón por John Alexander Stewart. Esa base de lectura, ¿era todo cuanto había falta? Como –desde otro ángulo muy distinto– se preguntaría más tarde el profesor Barry Stroud, si se podía establecer correlaciones entre intuiciones y conceptos, pero sin seguridad de si se trataba de correlaciones verdaderas.⁴⁵⁷ Además de las interconexiones que la inteligencia descubre entre los datos, se indagan las interconexiones de las comprensiones inteligentes con las condiciones por las que se puede sopesar, confirmar, a las comprensiones inteligentes como correctas. No basta con proponer una correlación de datos, sino que se intenta corroborar su estatus razonable. Tampoco basta con invocar que tal comprensión de los datos ha sido afirmada por una autoridad célebre; conviene investigar si la correlación inteligente de los datos, que procura responder a un qué, por qué o cómo, es verdaderamente así o no. Dice Sócrates a Cármides, en el diálogo platónico homónimo, que acerca de una información ajena, lo que importa no es quién la dijo, sino si el que la dijo estaba en lo cierto o no.⁴⁵⁸

Indica Newman que tenemos que vérnoslas con las cosas mucho más que con los conceptos, nociones, pensamientos y sus desarrollos; no por medio de silogismos invencibles, sino aclarando, correlacionando nuestras comprensiones con verdades recibidas, objetando, hallando excepciones a reglas, afincándonos en premisas

⁴⁵⁷ En concreto, el profesor Barry Stroud se preguntaba sobre la suficiencia de la tesis kantiana tocante a la concurrencia combinada de las categorías de universalidad y necesidad, como criterio definitivo de todo conocimiento a priori (cf. KANT, *KrV*, B 3-4). Según Stroud, el planteamiento trascendental de Kant no considera la posibilidad de que los juicios sobre los objetos puedan ser de otro modo: la sola aplicación de conceptos a los objetos, en la experiencia, no permitiría discernir si los juicios obtenidos son verdaderos o no, por lo que se revela necesario plantear un ulterior principio de verificación. Cf. Barry STROUD, “Transcendental Arguments”, *The Journal of Philosophy*, 65 (1968), 241-256; el artículo ha reaparecido reimpresso en Barry STROUD, *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 9-25.

⁴⁵⁸ Cf. PLATÓN, *Cármides*, 161 c.

probables, y de muchas otras maneras;⁴⁵⁹ porque las evidencias consideradas como relevantes suelen ser múltiples y normalmente –como en el trabajo jurídico de un tribunal– no suelen ser presentadas en modo de razonamientos silogísticos ni de soportes probatorios numéricamente cuantificables, sino como no reducibles a una fórmula, y obtenibles mediante el llamado sentido ilativo, que ha sido sometido a críticas y cuestionamientos variados,⁴⁶⁰ de los que esta investigación no tiene el propósito prioritario de examinar.

Lonergan indaga si la comprensión inteligente de los datos, nacida de la pregunta sobre un porqué y un cómo, puede ser respondida respecto de la pregunta de si lo comprendido es en verdad así o no lo es. Habría condiciones por las cuales se puede contestar afirmativa, negativa, indecible o probablemente a la pregunta del caso. En el capítulo sexto de la *Grammar* de Newman, sobre lo que el asentimiento tiene de incondicional, encuentra Lonergan un primer asidero para distinguir lo que denomina un virtualmente incondicionado o un formalmente incondicionado.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 321; cf. Gerard J. HUGHES, “Conscience” en Ian T. KER y Terrence MERRIGAN (Editors), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2009, 196-197.

⁴⁶⁰ cf. Gerard J. HUGHES, “Conscience”, en Ian T. KER y Terrence MERRIGAN (Editors), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, 197.

⁴⁶¹ Cf. NEWMAN, *Grammar*, 157-209; cf. LONERGAN, *Philosophical and Theological Papers 1958-1964* CWL-6, 237.

El fallo del planteamiento trascendental kantiano, como Stroud lo presenta (cf. nota 443), nos devuelve al problema de la recepción de Hume por Kant y a la plausibilidad de la respuesta a su planteamiento empirista. Las observaciones de Stroud han hallado amplio eco en otros argumentos como los de los profesores Saul Kripke y James Van Cleve (cf. KRIPKE, *Naming and Necessity*, 158-160; cf. VAN CLEVE, *Problems from Kant*, 104).

Aun entre defensores de Kant, han surgido críticas sobre la deducción trascendental y la célebre tabla de las categorías obtenidas en la Analítica trascendental. Un reconocido especialista y defensor de las tesis de Kant, el profesor Henry Allison, reconoce que la deducción trascendental de las categorías es uno de los aspectos más cuestionados por diversos estudiosos (cf. Henry E. ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, London / New Haven, Yale University Press, 2004, 134).

Asimismo, para consultar diversas posiciones sobre el asunto, cf. Norman Kemp SMITH, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Houndmills UK / New York NY, Pallgrave Macmillan, 2003 (1918), 185-186; Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (1972), 35-40, 113-115, 134-138, 142; Peter F. STRAWSON, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966, 81-82; James VAN CLEVE, *Problems from Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 76-79; Giovanni B. SALA, *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge* (translated from German by Joseph Spoerl), Toronto / Buffalo / London, University of Toronto Press, 1994, 18-19.

A los desconciertos suscitados por los teoremas de Gödel sobre la coherencia de las axiomatizaciones del *corpus* aritmético y matemático, se les unen las perplejidades sobre la discusión lógica acerca de la verdad. La disquisición sobre el procedimiento de afirmar lo que es verdadero ha supuesto un prolongado debate contemporáneo entre los partidarios del ‘*coherentismo*’ (*coherentism*, esto es, la coherencia entre las proposiciones afirmadas en una exposición) y los partidarios del ‘*fundamentacionismo*’ (*foundationalism*, es decir, la condición de una prueba exterior a la exposición, que la convalida). Suele decirse que Sócrates, al conversar sobre opiniones ajenas y contrastarlas con las suyas, se inclinaría –al menos en los temas a los que se dedicó principalmente, los éticos– a una tendencia *coherentista* de la verdad.

Los seguidores del *fundamentacionismo*, empero, podrían argüir que en el diálogo del *Menón*, Sócrates conversa de geometría con el joven esclavo de Menón para mostrar que hay una verdad incontrovertible, primero en el territorio de las matemáticas

Quedaría en entredicho la aspiración de Kant a resolver, de manera unánimemente reconocida y aceptada, los interminables debates de la filosofía, haciéndola transitar por el camino seguro de la ciencia (Cf. KANT, *KrV*, B XV; B XXIII-XXIV). El profesor Giovanni Sala, estudioso tanto de Kant como de Lonergan, no hace referencia alguna a las discusiones de Stroud, Kripke y Van Cleve (planteadas desde unas premisas diversas y en un contexto académico distinto al suyo en la Universidad de Munich), pero coincide de hecho con ellos en la necesidad de un principio de verificación y en la convicción de que este principio se encuentra más allá de las posibilidades del ‘*Verstand*’ o entendimiento kantiano; Sala sigue en ello a Lonergan (Sobre el contraste con el análisis kantiano, cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 438-439. Sobre los diversos tipos de juicio y sus respectivas condiciones, cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 304-340).

La verificación, en correspondencia con la verdad que se busca sobre el juicio, se basa en el cumplimiento de unas condiciones cuyas exigencias sobrepasan la concepción kantiana de verdad como mera coherencia entre las intuiciones y los conceptos (cf. SALA, *Lonergan and Kant*, 63-64; para el comentario de Sala sobre la verdad como coherencia, cf. KANT, Reflexion 5642, *Kants gesammelte Schriften*, vol. 18, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1910, 281). Por otra parte, Sala (cf. *Lonergan and Kant*, 144, nota 46) refiere cómo el clásico comentarista Norman Kemp SMITH reconoce en Kant al fundador de la teoría de la verdad como coherencia. En efecto, éste hace notar que Kant se detiene en las condiciones formales de la verdad, en la Analítica de la Lógica, pero presenta cierta confusión en la Dialéctica, donde deben tratarse las reglas para distinguir cuándo algo no coincide con las condiciones formales de la Analítica; cf. Norman Kemp SMITH, *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, 172-174, 425-426.

Aparte de la coherencia, tiene que haber un criterio ulterior sobre la corrección del juicio, y de aquella infalibilidad de que se reviste el juicio cuando se revela como virtualmente incondicionado al cumplirse las condiciones de verificación (cf. SALA, *Lonergan and Kant*, 96). De aquí concluye Sala la conveniencia de plantear una correspondencia entre la intuición (‘*Anschauung*’), el entendimiento (‘*Verstand*’) y la razón (‘*Vernunft*’) con los tres primeros niveles del esquema de operaciones en Lonergan (cf. SALA, *Lonergan and Kant*, 14-27).

y luego –admitido lo anterior– en el territorio de la ética, el de la tesis de que la virtud no es enseñable. Según los *fundamentacionistas*, la carga de la prueba, en la geometría, viene a radicar en los trazos de lados de figuras geométricas con los que –como ya quedó ilustrado anteriormente – Sócrates guiaba las preguntas del joven acerca de la obtención de proporciones dobles de área respecto de una figura geométrica previa. Obviamente, tal argumento puede ser contestado por algunos *coherentistas*, alegando que no es necesaria tal prueba empírica, la de un trazo de lados geométricos en un suelo de arena o tierra (en lo que Lonergan llamaría otro ejemplo del mito cognoscitivo; que conocer es un *mirar-ya-ahí-afuera-ahora*), porque bastaría una construcción imaginativa con que obtener los mismos resultados. En cuanto a asumir como presuntamente *fundamentacionista* la tesis de que la virtud no es enseñable, para los *coherentistas*, no bastaría con aducir los ejemplos propuestos por Sócrates sobre la incapacidad de ciertos personajes públicos que no lograron tener hijos virtuosos (habría posibilidad de que otros personajes virtuosos sí educaran efectivamente a sus hijos como personas virtuosas; de donde se concluiría que esa tesis de Sócrates no tendría validez universal por muchos ejemplos inductivos que alegara).

Posiblemente, prolongar la discusión sobre este asunto, no traiga demasiadas perspectivas de triunfo para una tendencia sobre la otra. Sólo se puede hacer notar que la profesora Susan Haack ha mostrado una alternativa interesante de interconexión de ambas perspectivas, tras mostrar las limitaciones o ‘erosiones’ en que incurre cada una; y ha denominado *fundherentismo* (*fundherentism*) a esta alternativa.⁴⁶² Quizás, como señala Crowe, Lonergan se afinca en el ‘*esse*’ planteado por Tomás de Aquino para afirmar lo verdadero, y se afinca en Kierkegaard para la indagación ética, y se afinca en Newman para la investigación de la verdad trascendente al distinguir entre asentimiento nocional y asentimiento real, porque la verdad es un rumbo y puerto caleidoscópico. Asimismo, se puede uno afinca en el diálogo del *Menón* y en otros lugares, para indagar la interrelación entre la imaginación, la simbolización, la abstracción y la formulación nocional con que se puede alcanzar la correlación y comprensión inteligente; y su posterior confirmación al alcanzar una comprensión reflexiva y veritativa.

⁴⁶² Cf. Susan HAACK, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología* (traducción de María Ángeles Martínez García), Madrid, Tecnos, 1997.

Sin embargo, cabe recordar que el esquema de operaciones descrito por Lonergan es unitario, y todas las operaciones y niveles concurren a tal unidad y concurren entre sí y se interrelacionan. Frente a pretensiones metafóricamente ‘atomistas’ que pueden reducir el ‘hallazgo’ de la verdad al cumplimiento de unas condiciones de fundamentación, de coherencia lógica formal, de imaginación o conceptualización, valdría recordar –además de la unidad de operaciones y esferas de sentimientos del esquema intencional– el rastro de interdependencia e inter-ser escondido en los asertos crípticos de Wilhelm Stekel, sobre la ‘voz’ predominante en nuestros pensamientos, y las voces ‘medias’ o ‘bajas’;⁴⁶³ o en los de Hans Urs von Balthasar de que ‘la verdad es sinfónica’:⁴⁶⁴ muchos factores concurren a la conformación de lo que vamos reconociendo como verdadero. Habida cuenta de que el esquema intencional de operaciones produce resultados acumulativos y progresivos,⁴⁶⁵ en cierto modo se puede afirmar que la verdad es hija del tiempo, *veritas temporis filia*.

Vale la pena recordar que el componente intelectual del sentido común continúa complementándose con el componente dramático incluso en el nivel de indagar la corrección, racionalidad, veracidad o verdad de lo comprendido inteligentemente en las correlaciones de datos. Alguien puede ‘distraerse’ de mantener su rumbo en el flujo del deseo puro, desasido, desinteresado e irrestricto de conocer, actuar y saber. Tal ‘distracción’ puede derivar hacia otro tipo de juego dramático o representación, configurando el papel de un poseedor de la verdad, más que el de un indagador de la misma. Las consecuencias pueden ser los bloqueos de la interdependencia y el inter-ser con los otros miembros de la colectividad a la que se pertenece; y la apetencia de dominio sobre los otros, convirtiendo el conocimiento en factor de poder y de control ideológico. La atmósfera de convivencia y beneficio común se resiente. La verdad es un área de examen dialéctico y socrático.

Por otro lado, se puede considerar que, habida cuenta de las varias combinaciones posibles de diferenciaciones de consciencia, y de sus manifestaciones

⁴⁶³ Cf. Wilhelm STEKEL, *Compulsion and Doubt* (translated by Emil A. Gutheil), New York NY, Liveright, 1962, 229; en LONERGAN, *Third Collection*, 118.

⁴⁶⁴ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (traducción de Emilio Saura), Madrid, Encuentro, 1979.

⁴⁶⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 4.

históricas y conflictivas,⁴⁶⁶ puede barruntarse –como ya fue sugerido– un carácter caleidoscópico de lo que estimamos como verdadero. Puesto que nos encontramos con juicios que –al menos en el momento presente– son sólo probables;⁴⁶⁷ y puesto que los resultados de las operaciones intencionales no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos,⁴⁶⁸ se puede esperar que al enumerar Lonergan lo que identifica como condiciones de verdad en distintos contextos posibles,⁴⁶⁹ no enumera ‘cápsulas’ atomísticas de condiciones de verdad, sino que indica al lector pistas de las que apropiarse para identificar condiciones veritativas, en el contexto de estructura ‘abierta’ que portan tanto *Insight* como *Method* para todo posible lector, e incluso para el mismo Lonergan, según el apunte de Fredrick Crowe.⁴⁷⁰

Ya se indicó que la dicotomía temprano-moderna entre hechos y valores ha sido progresivamente cuestionada por tendencias más recientes de pensamiento. De distinguir entre juicios de hecho y juicios de valor, no surge una evidencia incontrovertible del hiato entre ambos conjuntos judicativos. El juicio de hecho que pueda obtenerse, es preferido y valorado en relación a la posibilidad de que no se hubiera alcanzado; por tanto, ya un juicio de hecho puede mostrar interdependencia con un juicio de valor. De manera espontánea, quienes hayan profesado la creencia de la separación tajante entre hechos y valores, podrán admitir –aunque sea en privado– su preferencia valorativa en caso de acontecer un juicio de hecho, en comparación con la eventualidad de que tal juicio jamás hubiera surgido.

Pero la confirmación del fenómeno del hecho, pide no encapsularse ‘atomísticamente’ en un ‘concepto’, ‘noción’ o ‘definición’ de verdad, desligándola del *continuum* fluido de admirarse, interrogarse, indagar las interconexiones entre los datos, y buscar modos de comprobación. La apropiación de todos los pasos que da el indagador, es también la auto-apropiación de sí mismo, y del deseo puro, desasido, desinteresado e irrestricto de saber. Es un esfuerzo del indagador por saber de sí mismo quién es en realidad, al tiempo que investiga qué puede conocer de aquello que cautiva su atención. Parece plausible que el indagador sepa de sí mismo que está buscando la

⁴⁶⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 257-263; 315-317.

⁴⁶⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 324-329.

⁴⁶⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 4.

⁴⁶⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 339-340.

⁴⁷⁰ Cf. CROWE, *Lonergan*, 73.

verdad de lo que investiga, sin parcializaciones ideológicas deformantes, como las de aquellos científicos nazis que procuraban a toda costa que sus resultados confirmaran la presunta supremacía de la raza aria; o intentar la descalificación de los logros obtenidos por Albert Einstein y Hermann Minkowski por el mero hecho de ser judíos.

Tras nadar en las aguas del neokantismo, Gadamer regresó a la conversación socrática no sólo en busca de comprender para interpretar, sino de comprender verdaderamente. Si Sócrates ejercita un método para indagar lo verdadero, no es copiado o limitado según el de las ciencias naturales, sino el dialéctico, por medio de preguntas y respuestas, en el marco de la conversación donde se gesta el diálogo al confirmarse o mostrarse el acuerdo de una persona con un pensamiento expresado por otra.⁴⁷¹ La verdad que Lonergan procura presentar, también parece dirigirse a un ejercicio de conversación o diálogo con quien lo lee, como lo hace con su interlocutor el Sócrates asemejado a la vacuidad de la comadrona, que no puede enseñar porque sabe que nada sabe.

Como ya fue dicho, podríamos notar en algunos rincones del pensamiento de Lonergan una especie de disimulada vacuidad, acaso emparentada con la vacuidad de saber alegada por Sócrates. En el horizonte y contexto del pensamiento de Lonergan, Jean Belair ha reflexionado sobre la contribución de la enfermera al bien común.⁴⁷² Lo primero que Belair ha querido poner en claro es la significación del término ‘*nurse*’. Las diversas acepciones de ‘*nurse*’ y ‘*nursing*’ reúnen variopintos matices semánticos, como los de ‘enfermera’, ‘enfermero’, ‘niñera’, ‘acunar’, ‘amamantar’, ‘cuidar a alguien enfermo’, ‘cuidarse o reponerse de una dolencia’, ‘guardar’ (en relación con un sentimiento o anhelo).⁴⁷³

Por otro lado, Bernard Lonergan ha reflexionado acerca de la tarea de cuidar y curar en la historia.⁴⁷⁴ Puede esconderse la figura socrática de una comadrona, partera,

⁴⁷¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke*, Vol. 2, Tübingen, Mohr [Siebeck], 1993, 210; 52-56; en Francisco J. GONZÁLEZ, *The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer*, en AHBEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 436.

⁴⁷² Cf. Jean BELAIR, “The Contribution of the Nurse to the Human Good”, en Frederick LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop*, Vol. 14, Boston, Boston College, 1998, 1-57.

⁴⁷³ Cf. Jean BELAIR, “The Contribution of the Nurse to the Human Good”, en LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop*, Vol. 14, 1.

⁴⁷⁴ Cf. LONERGAN, “Caring and Curing in History”, *Third Collection*, 100-108.

enfermera o niñera metafórica, con la misión de ayudar en el parto y crecimiento del infante. Éste podría ser tanto el miembro de una sociedad o polis, como éstas mismas, de las que sus integrantes son miembros. La exposición de Jean Belair sobre la búsqueda filosófica de Lonergan, considerada desde el oficio de enfermera, enfermero o asistente técnico sanitario,⁴⁷⁵ muestra ciertas similitudes con el conocido oficio filosófico de Sócrates, la mayéutica.⁴⁷⁶

En ambos, parece reiterarse una tendencia a discurrir por derroteros distintos a los modos más comunes de pensar, preferir y elegir que muestra la mayoría de la gente. En Sócrates es bastante conocido el llamado tema de las paradojas socráticas,⁴⁷⁷ cuyos interrogantes y soluciones –si es que éstas se alcanzan– se revisten de desconcierto; un desconcierto disfrutado por los jóvenes admiradores de Sócrates,⁴⁷⁸ admirado por oyentes como Nicias,⁴⁷⁹ y aborrecido por otros de los interlocutores de Sócrates,⁴⁸⁰ como Ánito, el principal instigador de la acusación contra el filósofo, y de su muerte.⁴⁸¹

En Lonergan también hallamos no pocos indicios de una tendencia desconcertante. Es el propio Lonergan quien advierte, en los párrafos iniciales de *Insight*, que –en último término– su libro no se refiere a las matemáticas, ni a las ciencias, ni a disciplinas filosóficas como una metafísica, ni al sentido común con que los humanos razonan en los asuntos prácticos de la cotidianidad; y quizá *Insight* ni se refiera al mismo saber, aunque se lo tenga por tema principal de la investigación,⁴⁸² y se barrunte que los actos de búsqueda de comprensión en pos del saber, pese a las diferencias de las áreas, muestran ciertos ‘parecidos de familia’,⁴⁸³ dicho sea con ciertos

⁴⁷⁵ Cf. Jean BELAIR, “The Contribution of the Nurse to the Human Good”, en Frederick LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop*, Vol. 14, Boston, Boston College, 1998, 1-57.

⁴⁷⁶ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 119.

⁴⁷⁷ Cf. Thomas C. BRICKHOUSE y Nicholas D. SMITH, “The Socratic Paradoxes”, en Hugh H. BENSON (Editor), *A Companion to Plato*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2006, 263-277.

⁴⁷⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 c.

⁴⁷⁹ Cf. PLATÓN, *Laques*, 187 e – 188 c.

⁴⁸⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 a.

⁴⁸¹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 91 c ss.; cf. PLATÓN, *Apología*, 19 d; cf. John BURNET (Ed.), *PLATO, Eutyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford UK, Clarendon Press, 2002 (1924), nota a 19 d, 164.

⁴⁸² Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 12.

⁴⁸³ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 4.

matices de aproximación y acentos propios respecto a los de Wittgenstein, en su utilización del término al proponer un examen de los juegos de lenguaje.⁴⁸⁴ Dicho de otro modo, *Insight* –a pesar de las primeras apariencias– vendría a ser un texto ‘vacío’ de contenidos en todas esas disciplinas o áreas del conocer y el hacer humano sobre las que reflexiona.

En forma parecida, según le declara Sócrates a Teeteto, no se percibe a sí mismo como sabio de ningún modo, ni ha engendrado ningún descubrimiento, ni nadie de los que lo han frecuentado ha aprendido nada de él. Sin embargo, por muy ignorantes que se sientan en los inicios del diálogo filosófico, llegan a progresar notablemente. Esto no se debe a que aprendan nada de Sócrates, sino a que por sí mismos, los interlocutores alcanzan pensamientos bellos.⁴⁸⁵ Sócrates se presenta bajo la máscara de la comadrona estéril, la que encubre un vacío aparentemente inútil. Sin embargo, es tal condición la que permite engendrar un sendero fértil en su interlocutor. Tal situación puede evocar lo comentado por Lao Tsé: que el espacio vacío en el buje de una rueda posibilita que los radios de ésta converjan y giren; que es el espacio vacío de un recipiente modelado con barro, el que vuelve útil al recipiente; que es el espacio vacío el que permite que una casa sea habitada y tenga puertas y ventanas. Así, lo que ‘existe’ puede ser poseído, mientras que lo que no existe, es útil para desempeñar una función.⁴⁸⁶ De la vacuidad de Sócrates emerge el impulso de búsqueda filosófica y excelencia de su interlocutor, si acepta echar a andar por este camino de atención y examen.

También el propósito de *Insight* es que el lector se aplique los temas tratados y descubra lo que hace por sí mismo cuando los procesa. *Insight* pretende ser una ocasión o invitación al lector a decidirse por un acto muy personal, el de relacionar las consideraciones de la obra con sus propias experiencias, e insertar esta especie de correlación o diálogo sobre lo que se sabe en el fluir dinámico de la vida.⁴⁸⁷ Ahora, esta inserción en el fluir palpitante de la vida suena a metáfora de dinamismo; porque las operaciones interactúan dinámicamente y se complementan mutuamente de modo

⁴⁸⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

⁴⁸⁵ PLATÓN, *Teeteto*, 150 d-e.

⁴⁸⁶ Cf. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 11.

⁴⁸⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 13.

unitario, en algo similar a aquel por el que los diversos órganos y tejidos de un organismo se implican en el tejerse de la vida.⁴⁸⁸

Asimismo, en *Method*, se invita al lector a reconocer la objetivación de sus experiencias subjetivas, en las expresiones del autor.⁴⁸⁹ Sin identificar en sí mismo los modos de operar descritos, al lector le resultaría tan claro, no sólo el capítulo inicial de *Method*, sino el libro entero, como podría ser de prístina una disertación sobre el color para un lector invidente de nacimiento.⁴⁹⁰

El flujo de operaciones insertas en el flujo vital, suenan a la metáfora de unas corrientes por lo menos fluviales. Posiblemente el lector no sólo identifique la operaciones intencionales en sí mismo, sino que vaya descubriendo a alguien distinto al que estaba acostumbrado a concebir; vuelve a emerger el aforismo de Heráclito: el lector se baña y a la vez no se baña en el mismo río de su flujo intencional y consciente, y es y no es el mismo bañista que pensaba ser.⁴⁹¹ Las operaciones que el lector podrá identificar en sí mismo, parecen implicarse de manera recurrente como en una metáfora fluvial; de las fuentes de datos se pasa por una intensificación de la densidad y expansión de los niveles de operaciones, prestando atención, entendiendo, reflexionando, sintiendo emociones o valorando;⁴⁹² hasta alcanzar la desembocadura y el delta de las acciones ínsitas en la urdimbre de la vida y la interrelación con las otras personas;⁴⁹³ una interrelación que no se limita a las personas próximas y cercanas del entorno familiar, de los vecinos o de las amistades más allegadas, o de las personas con las que se mantienen las relaciones laborales o comerciales más próximas.

La cooperación de personas y grupos, entrelazando roles y tareas, nos lleva de la búsqueda del bien particular de cada ser individual, a la conformación de un bien de orden: la alimentación, educación o trabajo de cada uno se inserta en el escenario posible de una alimentación, educación o trabajo para todos, según se conecte o no adecuadamente la cooperación entre los grupos o individuos de una sociedad o cultura.

⁴⁸⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 13.

⁴⁸⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 9.

⁴⁹⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 7.

⁴⁹¹ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

⁴⁹² Cf. LONERGAN, *Method*, 8-9.

⁴⁹³ Cf. LONERGAN, *Method*, 48.

No se trata de plantear alguna super-institución, ni un ideal teórico, ni un código formal de preceptos éticos o legales, sino del modo concreto de plantear acertada o desacertadamente la urdimbre de interrelaciones cooperativas apoyadas en las destrezas diversas de personas y grupos, y el sentido de compañerismo y unidad de aspiraciones y metas entre los miembros de una colectividad.⁴⁹⁴

Se entrelazan distintos aspectos en los que Lonergan contempla facetas del bien, para dar paso a un bien todavía mayor. De manera parecida a Sócrates, cuando no formula una definición de ‘justicia’, Lonergan tampoco ofrece ninguna definición abstracta de bien, porque las definiciones del bien son abstractas, mientras que el bien es concreto;⁴⁹⁵ hay ‘ilustraciones’ del bien en temas como destrezas, intersubjetividad, sentimientos o valores.⁴⁹⁶ Dicho con otra expresión, brota –con mayor o menor advertencia– la red práctica del inter-ser en la convivencia humana.

El río adquiere proporciones menos ínfimas y más amazónicas al atender al hecho de que estamos inmersos en una serie de interconexiones más dilatadas, no sólo con las colectividades de personas de la población en que vivimos y desarrollamos nuestras actividades y ocupaciones, sino con las colectividades más amplias de las poblaciones con las que interactúa la población en la cual nos radicamos; y la colectividad más amplia de las poblaciones que integran la región geográfica a la que pertenece nuestra población. Más aún, nuestra región interactúa con otras regiones para tejer una colectividad nacional; y ésta interactúa con otras colectividades nacionales para conformar colectividades comerciales o continentales más extensas. Las grandes colectividades geográficas, a su vez, emergen como actores del complejo concierto internacional y planetario.

El lector de las páginas de Lonergan, es invitado a identificar la urdimbre caleidoscópica y a la vez unitaria de sus operaciones, dentro del fluir de la vida y el fluir de las operaciones de las personas y colectividades que la hacen posible. Los zapatos del lector deben ser escuchados –como deberían serlo asimismo sus ropas, comidas o enseres. Esos zapatos, piezas de ropa y los otros enseres hablan de muchas personas que han contribuido a su confección y a ponerlos en un lugar comercial y económico que ha permitido al lector adquirirlos y utilizarlos.

⁴⁹⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 49.

⁴⁹⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 27.

⁴⁹⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 27-47.

Pero hay muchas otras interrelaciones que han permitido que el lector desarrollase su vida hasta alcanzar la edad adulta, para poner en práctica las destrezas por las que logró adquirir esos zapatos. Y esas destrezas las aprendió gracias a los datos pertinentes proporcionados por otras personas con las que el lector interactuó en distintas etapas de ese su periplo vital. Obviamente, esas destrezas fueron adquiridas porque el lector fue gestado en un vientre materno, fue cuidado tras nacer, y alguien o algunas personas guiaron su crecimiento en la infancia, la adolescencia y la juventud, hasta que llegó aquella etapa en que el lector –alcanzada la edad que se tiene por adulta– pudo hacerse cargo más plenamente de sus decisiones, acciones y elecciones de metas, desde las más elementales, como la adquisición de esos zapatos, hasta otras más complejas y llenas de significación y sentido.

Pero conferir significación y sentido a metas grandes o pequeñas, ha dependido de los estándares de lo que el lector entiende por significación y sentido; y de los estándares de lo se entiende por tales cosas en las colectividades familiar o cultural en las que el lector ha surgido y se ha desarrollado. Hay lenguajes comunes, conocimientos comunes, destrezas comunes, mentalidades comunes, modos comunes de valorar o desvalorizar a objetos, circunstancias o situaciones.

Esos lenguajes, conocimientos, destrezas y mentalidades se han desarrollado no sólo por la interacción de muchas personas y colectividades en el lapso del tiempo coincidente con la vida del lector, sino también por los esfuerzos de interacción de personas y colectividades de tiempos y generaciones precedentes, cuyos legados pudieron ser perfeccionados, corregidos o incrementados precisamente porque los legaron.

No es difícil captar una realidad interdependiente en las operaciones entrelazadas por las que el lector pasa de las fuentes de datos con las que opera, a las decisiones tejidas no sólo de comprensiones inteligentes y razonables, sino también de sentimientos y afectos que confieren a las decisiones una fuerza que no puede ser alimentada con los solos razonamientos lógicos. Sin duda, el lector se puede percibir tan vacío como cada una de las operaciones que identifica, realiza y desarrolla, si él no estuviera en esa interrelación con tantos otros seres humanos de su tiempo y de tiempos precedentes, como necesitan estarlo esas operaciones entre sí.

Cabría plantearse que el Lonergan de *Insight* no espera enseñar de por sí saber alguno, sino conversar con el lector, aprovechando algunos aspectos ya brindados por

distintas tradiciones de saberes y creencias, para ayudar al lector (quizá con un cierto procedimiento parecido al de la mayéutica socrática) a pensar sobre el saber desde distintos saberes, de modo que sea su mente sea la que dé a luz nuevos insights, de los que se sigan nuevas comprensiones inteligentes, reflexivas y valorativas. *Insight* es una especie de recinto ‘vacío’, en algo semejante a lo que Sócrates confiesa de sí mismo. Es sabido que, al modo en que las parteras no son las que dan a luz, sino las que ayudan a otras mujeres en sus partos, el Sócrates platónico no espera ofrecer saber alguno, pero sí ayudar a sus interlocutores a obtenerlo.⁴⁹⁷

Desde estas pistas anteriormente ofrecidas, *Insight, Method* –y toda la obra de Lonergan– resultarían ‘existir’ en tanto sean planteadas como un diálogo con quien la lee. Tácitamente, se prolonga el diálogo no sólo con la obra de Lonergan, sino con la existencia del lector mismo, y con todas las interacciones que han posibilitado su fluir vital; las familiares, las colectivas de su tiempo, las tradiciones culturales que –a modo de cuencas fluviales más extensas– la han alimentado, y las otras tradiciones culturales con las que pueden interactuar aquéllas y el mismo lector, en un tiempo de vertiginoso ensanchamiento de las intercomunicaciones interculturales.

Lonergan no ofrece en *Insight* la promesa de disertar con erudición y nuevos desarrollos sobre los contenidos diversos que allí toca; el libro quizás ni a eso se aboca. Parece un libro –en cierto modo– vacío, estéril. Con no poca razón, la señorita Belair lo relaciona con el oficio de una enfermera.

Sócrates ejerce un oficio metafóricamente parecido al de una especie de partera –y casi nodriza– que no sólo cuida de la madre que da a luz, sino del mismo niño nacido. La madre puede ser identificada con el interlocutor mismo de Sócrates; pero también con el niño. De algún modo, Sócrates acompaña el proceso de alumbramiento de su interlocutor como alguien con experiencia derivada de su propia búsqueda mayéutica y en el cuidado del niño que es él mismo. Así, Sócrates anima a Teeteto a asumir con confianza la tarea de alcanzar una definición unitaria del saber a partir de los distintos saberes, y éste se muestra dispuesto a intentar lograrla a partir de su propio esfuerzo.⁴⁹⁸ Puesto que quien lee *Insight* ha de descubrir, en su propia indagación, cómo procede en busca de una comprensión, puede hacer suya la esperanza de Teeteto, y

⁴⁹⁷ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 149 b.

⁴⁹⁸ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 148 c-e.

encontrar que el *Insight* de Lonergan, pese a su ‘vacío’ de contenidos sobre genialidades especializadas con respecto a los diversos saberes que toca, puede parecerse un poco a un Sócrates ignorante e incapaz de enseñar nada, pero en cuya compañía los educandos pueden progresar y llegar a descubrir y producir, por sí mismos, los más variados y bellos pensamientos.⁴⁹⁹

Se trata, por tanto, no de revisar en *Insight* diversas áreas de conocimiento (con resultados pobres e insatisfactorios para los especialistas en cualquiera de éstas), sino más bien de presentar al lector una invitación a una decisión personal crucial, por la que se asume la totalidad del proceso intencional propio, desde el nivel primario de los datos hasta la desembocadura de una toma de posesión de la autoconsciencia racional; desde la comprensión de las palabras del texto hasta el modo en que son leídas; y desde el ámbito sutil del pensamiento hasta el flujo palpitante de la vida en que se enmarca.⁵⁰⁰ El proceso es la persona involucrada en el diálogo, la persona misma en su búsqueda. Hay aquí una cierta aproximación a lo resaltado por Hadot: en el diálogo socrático, lo más importante no es aquello de lo que se habla, sino el que habla; como dice Nicias en el *Laques*, Sócrates no cesa hasta que uno dé explicación de sí mismo, la cual ha de ser sopesada.⁵⁰¹

4 4 Kadowaki: viraje del Japón ancestral al zen ignaciano

La invitación de Lonergan a su lector (una invitación que luce socrática) es entonces la de apuntarse a la tarea de preguntarse e identificar quién es, poniendo atención al fluir de su consciencia; y preguntarse, en conexión con ello, qué ha de hacer de sí mismo por sí mismo en la interacción con los otros. Apunta por su parte Jon Kabat-Zinn que eludimos toda la vida la pregunta de quiénes somos, quiénes creemos que somos; procuramos reforzar alguna faceta de nuestro yo como entelequia consistente. Evitamos investigar por este ‘quién’ aventurándonos más allá de nuestro nombre, apariencias, roles, cualidades, creaciones mentales e historias sobre nosotros mismos, parcialmente ciertas y suministradoras de más inseguridad que paz, porque late

⁴⁹⁹ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 150 d.

⁵⁰⁰ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 13 [*Insight* EE, 21].

⁵⁰¹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 54; cf. PLATÓN, *Laques*, 187 e.

la sospecha –a la que podemos prestar mayor o menor advertencia– de que quizás no somos lo que suponemos ser.⁵⁰²

¿Podríamos despejar meditativamente si somos o no lo que suponemos ser? La meditación en sus distintas formas –sedente, de pie, horizontal, paseando–, por decirlo de nuevo con la expresión de Wittgenstein, muestra un ‘parecido de familia’⁵⁰³ con la meditación zen. Es cierto que el zen nació en la corriente religiosa del budismo, de la que unos afirman su carácter religioso y otros toman como una filosofía de vida sin especial identidad de credo religioso. Lo llamativo es que el zen ha sido ‘trasvasado’ al cristianismo con la síntesis alcanzada por el jesuita japonés Kakichi Kadowaki, primero educado en las tradiciones religiosas japonesas y luego –tras la rendición de Japón a Estados Unidos en 1945– convertido al cristianismo católico durante su etapa de estudios universitarios. De hecho, Kadowaki, que había sido educado en una tradición militarista donde se reverenciaba al Japón como nación divina y al emperador como un dios viviente, se enfrentó al colapso de toda una tradición y experimentó una etapa de honda oscuridad.⁵⁰⁴

Kadowaki ingresó en la Orden de los jesuitas, con el padre Pedro Arrupe (luego Superior General de los jesuitas) como maestro de novicios. Kadowaki, entrenado y educado como samurái en sus años jóvenes, y físicamente enfermo desde la rendición japonesa, solicitó a Arrupe el tanteo de una posible curación al proseguir con la meditación zen bajo la dirección del roshi Sogen Omori, uno de los más respetados maestros de la escuela Rinzai nipona,⁵⁰⁵ y durante un período Rector de Hanazono Hanazono University, principal centro de educación superior del budismo Rinzai nipón.⁵⁰⁶ Arrupe se lo permitió. Al cabo del tiempo, Omori reconoció que Kadowaki había llegado a la iluminación o *satori*.

Además de hundirse el mundo en que había crecido, puede barruntarse que Kadowaki no encontraría mejor el nuevo mundo representado por la ocupación americana y la civilización occidental ‘triumfante’. Kadowaki, doctorado en Filosofía,

⁵⁰² Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 178.

⁵⁰³ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

⁵⁰⁴ Cf. KADOWAKI, “Nishida’s Basho”, 37.

⁵⁰⁵ Cf. Dogen HOSOKAWA, *Omori Sogen: the Art of a Zen Master*, London and New York, Kegan Paul, 1999, 95.

⁵⁰⁶ Cf. HOSOKAWA, *Omori Sogen: the Art of a Zen Master*, 88.

estudió detenidamente el pensamiento de Kitarō Nishida y enseñó filosofía por años en la Universidad Sophía de Tokio.

En realidad, Nishida –muerto el mismo año de la rendición japonesa– era el ancla filosófica donde Kadowaki podía elaborar su propio esfuerzo de integración intelectual y espiritual. Nishida había practicado el zen; y había intentado un ligamen entre el zen y la filosofía; una empresa ‘imposible’, según confesó. La observación de los papeles interpretados, más que un ejercicio analítico, puede nacer de una experiencia pura; y una experiencia pura, así sólo sea en algo similar a la descrita por Kitarō Nishida, puede ser un catalizador para superar un mundo mentalmente escindido o troceado que se nos vuelve irreconocible; un mundo fácticamente fracturado y sufriente a causa de los incesantes conflictos generados por nuestras mentes ocupadas en innumerables versiones de apetencias de las que podríamos vernos aliviados y liberados mediante el regreso al hogar originario de la atención plena, una atención concentrada en el presente y, quizás, en un pasado que reflota como presente.

Quizás se pueda vislumbrar algo aproximado a lo que Wittgenstein llamaba un ‘parecido de familia’,⁵⁰⁷ entre la atención pura y la concentración de Sócrates. En el *Banquete* de Platón se refiere la capacidad de ensimismamiento y concentración de Sócrates, tanto antes del encuentro con los participantes del convite en casa de Agatón,⁵⁰⁸ como en el contexto pasado de una campaña militar, en Potidea.⁵⁰⁹ Una concentración de tales características –aunque no se relacione directamente con los datos primarios de lo que se percibe, bien puede empezar por la inserción progresivamente más plena en el momento presente, para la concentración en aquellos datos con los que pueda avanzarse en un examen socrático de la realidad que vivimos.

Ya fue dicho que Nishida habla de una experiencia pura cuando no está mezclada con pensamientos ni reflexiones; un experimentar el propio estado consciente que no es sujeto ni objeto, donde lo que se conoce y su objeto se encuentran totalmente unificados.⁵¹⁰ La experiencia pura, como la contempla Nishida, acontece en una consciencia de eventos en el presente. Tal experiencia (en contraste con la costumbre

⁵⁰⁷Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

⁵⁰⁸ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 175 b; 174 d – 175 c.

⁵⁰⁹ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 220 c-d.

⁵¹⁰ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 1-2. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 1.

antes mencionada de escindir y trocear la realidad y sus objetos) no es una atención ‘atómica’ en un instante ‘atómico’ de tiempo, sino un intervalo de inmediatez, que puede parecer múltiple a ojos de una mente analítica a posteriori; pero en la experiencia pura no se cuele el pensamiento por el mínimo resquicio. La unidad de consciencia trasciende los cambios de manera inalterable; el cambio surge de ésta, que mueve y no mueve.⁵¹¹

La experiencia pura brota de un verdadero sí-mismo, que no existe aparte de ésta; y porta una funcionalidad unificadora, denominada por Nishida como ‘intuición’. La aprehensión de esta profunda unidad que fundamenta lo inteligente y lo volitivo, es como una intuición intelectual u hondo asidero de comprensión de la vida, que mana de una auténtica iluminación religiosa; por lo que la religión ha de ser la raíz de todo aprendizaje y toda moral. A propósito de todo ello, anota el profesor Carter que, mientras William James se interesa en la experiencia religiosa entre otras áreas de su interés como psicólogo y epistemólogo, toda la filosofía de Nishida se desarrolla diáfananamente de principio a fin como una filosofía religiosa.⁵¹² Puesto que ya fue dicho que toda persona busca un absoluto, sea el de una tradición religiosa, o el de un basamento parareligioso, innegociable, no habrá especial dificultad en seguir atendiendo –en su momento– a algunas notas del pensamiento de Nishida.

Puede que –por el momento– sólo convenga adelantar que Nishida se esfuerza por unir su indagación filosófica con la meditación zen –que a su vez muestra un ‘aire de familia’ con la propuesta meditativa de la atención plena, presentada por Kabat-Zinn. Empero, en una carta de 19 de febrero de 1943, a Keiji Nishitani, uno de sus estudiantes más destacados, Nishida confiesa algo que antes se indicó: que la unión entre zen y filosofía es una causa imposible; que, aunque algo del zen late en el trasfondo de su pensamiento, muchos no entienden correctamente el propósito del zen. Objeta que la gente desinformada clasifique su esfuerzo como pensamiento zen: indicaría que estas personas no conocen ni el zen ni su pensamiento.⁵¹³

Lo segundo que se puede adelantar es la raigambre socrática latente en el pensamiento de Nishida: justamente el discípulo destacado, el profesor Keiji Nishitani,

⁵¹¹ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 175. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 3.

⁵¹² Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 36. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 3.

⁵¹³ Cf. NISHIDA, *Nishida Kitarô Zenshu [Collected Works of Kitarô Nishida]*, 19.224-225; en YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 564.

ha indicado la estimable influencia de Kierkegaard en la óptica de Nishida sobre la religión, pese a algunas diferencias de matiz; además de cómo queda reflejada la perspectiva de paradoja por Kierkegaard en trabajos de 1931 donde Nishida examina la dialéctica hegeliana.⁵¹⁴

Por otro lado, la lectura zen que Kadowaki hace de las Sagradas Escrituras cristianas produjo resultados llamativos; aparte, construía una interesante síntesis entre la meditación zen y los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Invitado a Alemania por el joven profesor de teología Joseph Ratzinger (más tarde, papa Benedicto XVI) para que explicara su perspectiva zen a los alumnos de doctorado de Ratzinger, éste le rogó que continuara profundizando en tal veta, en procura de construir nuevos puentes entre Oriente y Occidente, y entre el zen y el cristianismo plasmado en la tendencia de los Ejercicios espirituales ignacianos.⁵¹⁵ Aunque no hayan de desestimarse las distinciones anotadas por el profesor Hadot,⁵¹⁶ es posible rastrear una cierta aproximación entre esta empresa y la de filosofar stendiendo a un examen socrático.

4 5 Inciso sobre indicios de confluencia

Entre Nishida y Lonergan parece darse una confluencia en algunos puntos claves, y resultaría una labor dilatada y acuciosa la clarificación de esta posibilidad, sin soslayar las singularidades y matices de los respectivos planteamientos de ambos.

En el caso de Kitarō Nishida, conviene tener muy presente lo indicado por el profesor Masao Abe: el proceso intelectual que impregna la filosofía occidental suele ser demostrativo, afincado en el principio de contradicción y en una discusión verbal rezumante de precisión; y la filosofía y ciencia de occidente son los productos inevitables de tal procedimiento. En cambio, la filosofía en culturas como la india, la china o la japonesa, no precisan insoslayablemente de detalladísimos argumentos demostrativos o descriptivos, ni de expresiones verbales acuciosamente precisas. Se

⁵¹⁴ Cf. Keiji NISHITANI, *Nishida Kitarō*, Tokyo, Chikumachobo, 1985, 128; en Kinya MASUGATA, "A Short History of Kierkegaard's Reception in Japan", en James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave MacMillan, 2008, 45-46 (de 31-52).

⁵¹⁵ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, v.

⁵¹⁶ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 20-22.

comunica entonces lo pensado de modo indirecto y sugerente;⁵¹⁷ no descansa en el lenguaje formal, sino que más bien puede prescindir de éste. No significa esto que el proceso oriental de pensar, se halle en un estadio deficiente de desarrollo y deba evolucionar como el pensamiento occidental. La separación impuesta por las tradiciones occidentales entre dos territorios: uno, el de las actividades científicas / filosóficas (los ámbitos de la racionalidad y los campos exclusivamente teóricos); y el otro, el de las religiosas (materias de fe y de prácticas a la luz de una revelación).⁵¹⁸

Las reflexiones del profesor Abe sobre el método ‘indirecto’, recuerdan lo que sería el insight ‘inverso’ de la paradoja esbozada en el *Menón*: lo que puede ser enseñado, incluso por excelentes maestros, no puede ser aprendido (y no sólo por cuestión de retraso mental). Es lo que indica Lonergan en sus comentarios sobre la enseñanza y el aprendizaje, en *Insight* y otros textos; padres y educadores han de comunicar los insights de modo indirecto, para que los educandos lleguen a apropiarse inteligentemente de esos contenidos.⁵¹⁹ Incluso no puede ser transmitido el sentido de las palabras, como señala Wittgenstein; el lenguaje ha de expresarse por sí mismo.⁵²⁰

Asimismo, las reflexiones del profesor Abe podrían encontrar un espejo en las del profesor Hadot acerca de la filosofía antigua y de los ‘ejercicios espirituales’ filosóficos. Dos han solido ser las tendencias –a menudo contrapuestas– de concebir la filosofía: una, centrada en el discurso; la otra, en una opción o escogencia de vida; y en la misma Antigüedad ya se enfrentaron de una parte los retóricos y de otra los filósofos ‘examinadores / ejercitantes’. A los primeros les fascinaban las sutilezas dialécticas y lo que Hadot llama la ‘magia’ de las palabras (no poco relacionadas con las ‘palabras hechizadas’ de que hablan tanto Wittgenstein como –con matices singulares– su

⁵¹⁷ La comunicación indirecta no es exclusiva del pensamiento oriental. El profesor S. J. McGrath recuerda la utilización del método comunicativo indirecto en fuentes filosóficas occidentales como las del corpus platónico y Søren Kierkegaard, entre otras. Cf. McGRATH, “The Excessive Meaning of the Imaginal and Indirect Communication in Methodical Philosophy”, en LIPTAY Jr. and LIPTAY (Editors), *The Importance of Insight*, 76.

⁵¹⁸ Cf. Masao ABE, “Introduction”, en Kitarō NISHIDA, *An Inquiry into the Good* (translated by Masao Abe and Christopher Ives), New Haven CT / London UK, Yale University Press, 1990, viii-ix.

⁵¹⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 343-344.

⁵²⁰ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Grammar* (Edited by Rush Rees; translated by Anthony Kenny), Oxford UK, Blackwell, 1974, 40; cf. John SKORUPSKI, “Meaning, Use, Verification”, en Bob HALE y Crispin WRIGHT (Editors), *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 1999 (1997), 31 (de 29-59).

comentarista Denis MacManus).⁵²¹ En cambio, los segundos demandaban de sus discípulos un compromiso concreto con una manera de vivir. La superación de la tendencia de los filósofos al ‘placer de hablar’ (que en el conjunto de las exposiciones de Hadot luce muy distinto al diálogo socrático), o a las tentaciones de que el filósofo se constituya como fin en sí mismo, o como vate de la elocuencia, sería posible obedeciendo a lo que podría llamarse una ética socrática del discurso filosófico, según la cual el filósofo, ‘olvidado’ de sí (¿por ese ‘oficio de morir’ del que habla la filosofía antigua?),⁵²² ejercería la modesta misión de fungir como un modesto medio al servicio de la razón universal y la apertura hacia los otros.⁵²³

Acaso el Nishida prologado por Masao Abe, revelaría una tácita impronta socrática; y se convierta en un examinador de opiniones filosóficas en diálogos aún por acontecer.⁵²⁴ Quizás el modo de pensar oriental luzca más caótico que el procedimiento secuencial y lineal preferido en Occidente. Pero valga la metáfora de evocar cómo el orden y la belleza emergen –insospechada y asombrosamente– de los flujos turbulentos estudiados por el profesor Kolmogorov; y asimismo de las estructuras fractales investigadas por el profesor Mandelbrot.⁵²⁵

Nishida está firmemente convencido de que la separación y existencia independiente de los dos polos cognoscitivos del sujeto y el objeto no es sino un dogmatismo hondamente arraigado en nuestro pensamiento.⁵²⁶ El profesor Shituzeru

⁵²¹ Wittgenstein compara la solución a los problemas filosóficos con un don regalado en un cuento de hadas: en el castillo mágico, el regalo comparece como un objeto ‘encantado’, pero al mirarlo fuera, a la luz del día, no es sino un común trozo de hierro (cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, 13-14; MacMANUS, *The Enchantment of Words*, 65). Podemos topar con un oxímoron (etimológicamente, *ὄξύ-μωρον*, lo *agudo-romo*) de la tendencia retórica / sofística, donde (con mentalidad dualista) pretenda presentarse lo necio como inteligente, lo codicioso como desinteresado, lo absurdo como razonable, lo impío como piadoso, lo egocéntrico como amoroso. El examen socrático ha de aplicar la paradoja al oxímoron retórico, para desmontar el absurdo retórico / sofístico: un oxímoron socrático.

⁵²² Cf. PLATÓN, *Fedón*, 67 e. Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 48-49.

⁵²³ Cf. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, 105.

⁵²⁴ Como si evocara aquella tendencia socrática, Nishida se refiere al ‘sentido común’ como una opinión o *doxa* a la que siempre hay que oponerse dialécticamente; cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 114.

⁵²⁵ Cf. GLEICK, *Chaos*, 76; 83-88.

⁵²⁶ Cf. NISHIDA, *Nishida Kitarô Zenshu [Collected Works of Kitarô Nishida]*, 2.53; en YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 564.

Ueda, actual inspirador de la escuela de Kyoto, estima que Nishida, al insertar la cosmovisión del zen en la filosofía, la transformó de modo similar a como la tradición cristiana transformó la filosofía griega.⁵²⁷ Por otra parte, según Thomas Merton, coincidiendo con el gran especialista en zen Daisetsu Suzuki, no es fácil comprender el pensamiento de Nishida, a menos que se tenga cierta familiaridad con el zen; si bien cree Merton que algún conocimiento de fenomenología existencial puede servir de preparación para abordar la obra de Nishida.⁵²⁸

Su exploración filosófica, nacida de la experiencia zen de meditar,⁵²⁹ se nutre de un no pensar, del comprender brotado del no comprender.⁵³⁰ Posiblemente, el intento de filosofar de Lonergan, tomado en su conjunto y algo ‘temerariamente’, ser un extenso insight inverso y especular respecto del intento de filosofar de Nishida. Quizás los distintos modos de pensamiento, opuestos, contradictorios, complementarios, puedan ser contemplados en la contemplación unitaria de la experiencia pura, como afluentes dentro de la inmensa corriente del pensar, preguntar, sentir y actuar del género humano, inmersos en los escenarios más cercanos de la historia; y en los escenarios tan dilatados del universo.

⁵²⁷ Cf. Shituzeru UEDA, *Keijen to jikaku [Experience and Self-Consciousness]*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1994, 166; en YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 564-565.

⁵²⁸ Cf. Thomas MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*, New York NY, New Directions, 1968, 67; en YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 565.

⁵²⁹ Empero, -señala el profesor Shizuteru Ueda- es a la vez inapropiado afirmar -como se hace frecuentemente- que la filosofía de Nishida sea sin más una filosofía zen; y es insuficiente abordar la singularidad del pensamiento filosófico de Nishida sin indagar sus orígenes en el zen. Para indagar la pregunta filosófica sobre la ultimidad de lo real, Nishida debió transformar la experiencia zen en respuesta filosófica. Así, Nishida convirtió el zen en filosofía por primera vez en su tradición, además de transformar la filosofía occidental en filosofía orientada por el zen; de este modo, intentó un destacable encuentro entre Oriente y Occidente. Cf. Shizuteru UEDA, “Zen and Philosophy”, *Risō* 514 (1976), 5; Masao ABE, “Introduction”, en Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, xii.

⁵³⁰ El comprender que surge del no comprender, recuerda el diálogo entre el gran maestro zen (*roshi*) Kodo Yakusan (Ingen Yakusan, 752-834) y el monje que, al verlo haciendo zazen (meditación zen en posición sentada), le preguntó qué pensaba durante zazen. El maestro respondió que pensaba sin pensar. El monje preguntó de nuevo que cómo lo hacía. El maestro contestó que pensaba sin pensar, más allá del pensamiento y no pensamiento. Cf. MENZAN ZUIHŌ, *La clara luz del ser (Jijuyu Zanmai)* / Eihei DŌGEN, *Puntos esenciales en la práctica de la Vía (Gakudo Yojinshu)*, Madrid, Miraguano, 1990, 48.

Sobre la experiencia pura conviene notar que, al romperse la unidad –pura experiencia indiferenciada– aparece la significación y se crea el juicio.⁵³¹ Sin embargo (en una especie de paradoja desconcertante), en el fondo de cada juicio siempre hay un evento de experiencia pura;⁵³² cada pensamiento y la experiencia pura –en tanto contemplados desde puntos de vista diferentes– son un mismo y único evento.⁵³³ Lo percibido, lo inteligente, lo volitivo, son procesos de nuestra autoexpresión y realización, comenta el profesor Carter a propósito de un llamativo señalamiento de Kitarō Nishida: la distinción entre percepción, inteligencia y voluntad, surge cuando se separan objetividad y subjetividad; y entonces se pierde el estado unificador de la experiencia pura.⁵³⁴

Parece hallarse en toda esta reflexión un paralelismo respecto de los planteamientos de Lonergan sobre la unidad del esquema intencional y consciente de operaciones por las que se engarzan los integrantes cognoscitivos con los volitivos; los intelectivos con los afectivos y los trascendentes; la ocurrencia de llamar al esquema de operaciones como ‘método empírico generalizado’,⁵³⁵ que incluye los datos de los sentidos y los de la consciencia.⁵³⁶ El conjunto unitario de las operaciones depende de

⁵³¹ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 8. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 5.

⁵³² Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 10. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 11.

⁵³³ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 17. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 11.

⁵³⁴ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 27. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 11.

⁵³⁵ Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 96.

⁵³⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 201.

El flujo perceptivo se alimenta de enfatizar ciertos aspectos de las presentaciones sensibles, y enriquecerlos con los recuerdos y las asociaciones que provee cada persona. De este modo, el flujo de percepciones se prestaría a diferir entre hombres y mujeres, entre miembros pertenecientes a un grupo de ocupaciones o a otro; o los de una u otra época; cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 96-97.

Pero a los datos se pueden agregar además los de las conexiones halladas entre los datos, en un esfuerzo de comprensión inteligente. Y también los de los esfuerzos por comprobar y confirmar que tales conexiones son más que meras hipótesis ingeniosas; que portan también una conexión con la veracidad, consistencia o ligamen con la realidad. Además, se suman los muchos datos de valoración de las comprensiones, y los datos de sus conexiones con el ámbito de los sentimientos personales y colectivos. El nivel del experimentar puede conllevar impulsos de atención y concentración cada vez más acuciosas y dilatadas. Es un primer nivel, pero sus interconexiones con los demás parecen indicar una interdependencia en la que no sabemos si hemos de hablar de niveles ulteriores, o un solo método, o un entramado de operaciones de las que ninguna es auto-consistente, considerada aparte, en sí misma, si bien un nivel de operaciones se distingue de cada uno de los otros niveles.

la experiencia; y hay una especie de ‘unificación’ entre sujeto y objeto: la objetividad auténtica depende de una subjetividad auténtica.⁵³⁷

La intuición intelectual de la experiencia pura implica captar la inadecuación de los límites o fronteras usuales –las de aquello que –metafóricamente, a partir de los asertos semióticos de Umberto Eco– que podríamos nombrar como las segmentaciones culturales del *continuum* de nuestro mundo. Ya se puede recordar con nuevos matices que, entre los dos escritorios considerados por Eddington como ópticas de su mismo y único escritorio (de una parte, el compacto, sólido y de color específico; y, de otra, el formado por ondas/partículas ínfimas, que lo revelan en su inmensa mayor parte como espacio vacío), Lonergan no asume ningún dualismo, sino que afirma ambas perspectivas a la vez.⁵³⁸

En esta unidad de las operaciones del método y la distinción de sus niveles, parece esconderse una paradoja de afirmación de lo uno y lo múltiple a la vez. El método es un flujo de operaciones que cada lector de la obra de Lonergan ha de identificar en sí mismo: la auto-apropiación. Pero cabe la posibilidad de que esa auto-apropiación jamás termine de lograrse. Si uno espera por esa auto-apropiación para saber quién es, la pregunta queda abierta, como queda abierta la estructura de *Insight* –obra monumental pero jamás terminada, al estilo de los diálogos platónicos y otros textos clásicos del pensamiento– y asimismo queda abierta la invitación a la auto-apropiación para todo lector, e incluso para el mismo Lonergan, según anota el profesor Frederick Crowe; cf. CROWE, *Lonergan*, 73.

También queda abierta la indagación de varios de los temas tocados en algunos diálogos platónicos; queda como inconclusa o desembocando en alguna conclusión negativa (así, en el *Laques*, el *Cármides*, el *Menón* o el *Hippias Menor*; cf. Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía* I, 290: 291-292), como si de algún modo la conversación debiera ser prolongada o completada por el lector (un esfuerzo que jamás acaba, desde la estimación de Schlegel, Gadamer y Lonergan; cf. SCHLEGEL, *Fragmente*, Minor 20, en GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 295 [274], nota 2; cf. LONERGAN, *Method*, 161.). Los datos, en fin, no son presentados en una suerte de ‘espléndido aislamiento’. Presentan un flujo perceptual y –al tiempo– parecen abrir un flujo ulterior, que va más allá de los intereses particulares: un deseo de saber que puede adquirir los rasgos de desasido, desinteresado, irrestricto. Lonergan lo llama un ‘eros’ de la mente; cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 97.

El deseo de saber se explicita en preguntas. Las respuestas que –en cada caso y cada paso– alivian la tensión de las preguntas –sea cual fuere el caso por el que se pregunta– es el *insight*, que emerge de manera fulgurante, inesperada, súbita, no a partir de circunstancias externas sino de condiciones internas, basculando entre lo concreto y lo abstracto, y atravesando la textura de la propia mente; cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 28. Entender es correlacionar como un todo los datos del objeto, o captar el conjunto de sus relaciones y funciones; cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3 101; 113; 223; 460.

⁵³⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 265.

⁵³⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 84. Cf. LONERGAN, “Doctrinal Pluralism”, en *Philosophical and Theological Papers* CWL-17, 79. Cf. Sir Arthur EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, xi-xv.

Así pues, la intuición intelectual –prosigue Nishida– unifica la vida al asirla: muestra un solo mundo y una sola experiencia que fluye. Puede que la experiencia intelectual expuesta por Nishida suene a un estado subjetivo de la mera actividad racional humana, pero en realidad se trata de una experiencia que trasciende objeto y sujeto; y hasta podría decirse que la oposición de un sujeto y un objeto queda establecida o inspirada por la esfera de esta unidad. Y –por otra parte– no se refiere esta intuición a percepción alguna de una abstracción general separada de la actualidad.⁵³⁹

Generalidad e individualidad son, como lo son sujeto y objeto, ‘momentos’ que descansan en la experiencia pura, como distinciones dentro de un recorrido de vuelo. El pensamiento mismo es un sistema, apoyado en el basamento de una intuición de unidad; y todos los sistemas y todas las intuiciones de unidad reposan en el terreno de la experiencia pura. Esta intuición unificadora es nuestro verdadero sí-mismo, que trasciende voluntad, pensamiento, emoción o percepción, pero es la base de todo ello. Se trata de una consciencia despierta, calificada por Nishida de ‘religiosa’, una aprehensión de la unidad profunda que, más allá de todo monismo o dualismo, subyace en el terreno de la inteligencia o la voluntad, como un hondo asimiento de la vida. Una lógica es incapaz de aproximarse a ella, ni puede moverla un deseo humano.⁵⁴⁰ En la experiencia pura descrita por Nishida, la realidad se nos revela como un fluir y una red integral, a la que dividimos de acuerdo con los criterios de atención a los que concedemos importancia.⁵⁴¹

El ‘lugar’ o ‘no lugar’ donde se accede a la experiencia pura, la consciencia despierta, las correlaciones y juicios con que se busca comprender, los sentimientos y deseos, es el *Basho*. Nishida no cuestiona a filósofos anteriores; reconoce sus logros como expresiones geniales, que pueden ir aún más a fondo.⁵⁴² De hecho, se puede notar una coincidencia entre Kitarō Nishida y William James, en cuanto al empobrecimiento que la conceptualización le supone a la experiencia pura.⁵⁴³ Parece surgir aquí el silencio socrático ante un Hippias que reta a conceptualizar y definir.⁵⁴⁴ El profesor

⁵³⁹ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 34. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 12.

⁵⁴⁰ Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 35-36. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 12-13.

⁵⁴¹ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 14.

⁵⁴² Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 16.

⁵⁴³ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 18; 1-14.

⁵⁴⁴ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

Carter recuerda la indicación del profesor Tshihiko Izutsu (familiarizado con la meditación zen), sobre la paradoja de que el lenguaje no es idóneo para describir la realidad, y el silencio tampoco. Evitar el lenguaje nos hace caer en otro escollo: lo no articulado con el lenguaje puede presentarse como una ‘nada’ en el sentido negativo de la palabra; justamente lo contrario de cuanto el zen sostiene como verdadero.⁵⁴⁵ En el *corpus* platónico también es posible hallar la convicción de cuán difícil resulta expresar lo que es un objeto por el débil medio de las palabras y su escasa ‘firmeza’.⁵⁴⁶

Sin embargo, apunta el profesor Carter, usualmente se asume que no disponemos de datos genuinos hasta que son verbalizados, organizados, volcados o ‘traducidos’ en fórmulas crecientemente más precisas, que pueden resultar de gran ayuda e información para propósitos específicos, pero sin agotar lo real en su experiencia y sin capacidad de asir el flujo de la experiencia viva.⁵⁴⁷ De ahí la convicción en Nishida de analizar la experiencia ordinaria para captar que se requiere algo más que cuanto nos proveen las teorías de que disponemos.⁵⁴⁸

En Aristóteles, la concepción de conocimiento pasa por la precisión del lenguaje y su carácter discursivo, lógico, de estructura sistemática.⁵⁴⁹ Conocer equivale entonces a definir; a aplicarle al ‘qué’ de ‘este’ objeto una clasificación de entre las series de clasificaciones. En detrimento de la experiencia, para Aristóteles el lenguaje y la definición expresan de manera estricta y adecuada lo que una cosa es y lo que es la realidad; y –en la lógica aristotélica– lo cognoscible es lo universal o general, pero no lo particular. Nishida lamenta tal perspectiva.⁵⁵⁰ Ya es sabido –y se refirió antes– que un elenco similar de conceptos universales, con tinte escolástico, tenía abrumado al joven Lonergan en sus estudios filosóficos, hasta el punto de creerse nominalista,⁵⁵¹ hasta que se encontró con el planteamiento de J. A. Stewart sobre Platón,⁵⁵² trabajándolo y

⁵⁴⁵ Cf. Toshihiko ISUTZU, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, 131; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 18.

⁵⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Carta VII*, 342 e – 343 b; Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 19-20.

⁵⁴⁷ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 20-21.

⁵⁴⁸ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 21.

⁵⁴⁹ Cf. John H. RANDALL, *Aristotle*, New York NY, Columbia University Press, 1960, 7; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 20-21.

⁵⁵⁰ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 21-22.

⁵⁵¹ Cf. CROWE, *Lonergan*, 14; 22; cf. LIDDY, *Transforming Light*, 10-12.

⁵⁵² Cf. LONERGAN, “Insight Revisited”, en *Second Collection*, 264-265; cf. CROWE, *Lonergan*, 18; cf. LIDDY, *Transforming Light*, 41-47; cf. MATHEWS, *Lonergan’s Quest*, 54-57.

replanteándolo a lo largo de un prolongado recorrido en un contexto distinto;⁵⁵³ y encontrando además refugio en la *Grammar of Assent* de John Henry Newman.⁵⁵⁴

Como heredero de la mentalidad griega sobre el *logos*, Aristóteles plantea la sustancia (*hypokeímenon*) como un sustrato fijo o inamovible contra el cual cabe medir el cambio de los entes individuales, un cambio considerado incognoscible y –en consecuencia– inabordable; así, advierte Nishida, el concepto aristotélico de lo individual no refleja algo que en verdad se mueve. Ya se dijo, por otra parte, que Lonergan describe un método –en el propio buscador de la auto-apropiación– que es un proceso dinámico, abierto, acumulativo y progresivo; un proceso que contrasta con la fijación de Aristóteles por lo permanente e inmutable; y con la dialéctica de Hegel inserta en un sistema completo donde no figura la especificidad de lo individual,⁵⁵⁵ lo cual recusa socráticamente Kierkegaard. Por su parte, Nishida desea prestar especial atención al ente individual, por cuanto el ente verdaderamente individual es un ente individual actuante, y la forma de la autodeterminación de su ser –cambiante tanto en su condición de sujeto sentencial o *hipokeímenon*, como en sus predicados– es el mismísimo tiempo.⁵⁵⁶

La acción se mantiene como el carácter factual de la experiencia: todas las cosas fluyen, pero fluyen para un sí mismo-mismo-de consciencia-en-el-tiempo, que siempre es la medida o centro desde el cual es marcado el cambio, dondequiera y cuandoquiera. Así, Nishida habla paradójicamente de un sí-mismo que vive al morir, en tanto es continuidad de una discontinuidad.⁵⁵⁷ Cabe preguntarse si la respuesta de Sócrates a Hipias exigiéndole definir la justicia, cuando lo invita a captar la justicia en el modo de actuar de Sócrates, a falta de palabras o conceptos,⁵⁵⁸ supone insertar la indagación filosófica en la acción como carácter factual de la experiencia. No en vano se puede

⁵⁵³ LONERGAN, “*Insight Revisited*”, en *Second Collection*, 264-265.

⁵⁵⁴ Cf. LIDDY, *Transforming Light*, 16-40; cf. MATHEWS, *Lonergan’s Quest*, 44-47; cf. CROWE, *Lonergan*, 16.

⁵⁵⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 6.

⁵⁵⁶ Cf. Kitarō NISHIDA, *Fundamental Problems of Philosophy* (translation by David A. Dilworth), Tokyo, Sophia University, 1970, 4-5; 39; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 22-23.

⁵⁵⁷ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 22-23.

⁵⁵⁸ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

recordar que –entre los Padres cristianos del desierto egipcio– es recordado Abba Hyperichius, por decir que es verdaderamente sabio aquél que enseña a otros no con palabras, sino con acciones.⁵⁵⁹ Sócrates mismo, en su desenvolvimiento dramático, es un texto vivo; uno de esos textos clásicos que nunca será comprendido del todo –en la perspectiva de Friedrich Schlegel– pero del que siempre se puede aprender más y más.⁵⁶⁰

Tres universales vertebran la reflexión filosófica de Nishida: el del juicio, el *basho* y el inteligible. El universal del juicio reconoce e incluye al sujeto y al objeto como a objetos, y al ego consciente que advierte la relación de ambos. El conocer no es pasivo, sino consciencia activa de tales correlaciones. A menos que la autoconsciencia sea tratada objetivamente, no es ningún conocimiento; sólo libertad nouménica, subjetiva, o nada. El sí mismo actúa y es consciente de sí, pero sin tratamiento de objetividad jamás podrá ser objeto de un juicio, ni estudiado desde la lógica objetual.⁵⁶¹

Esta vertebración muestra algunos puntos de contacto con el esquema de operaciones trascendentes e intencionales apuntado por Lonergan. Al simplificar su presentación Lonergan propone niveles de agrupación de las operaciones; unos niveles que no sólo mostrarían una función clasificatoria, sino también una dinámica progresiva. Cuando Lonergan habla de objetivar las operaciones, decide que, por razones de brevedad, las agrupará en cuatro niveles, designando a cada uno con el nombre de la operación que pareciera ser principal la principal del grupo; y, así, habla Lonergan de las operaciones (o bien, de los niveles, por una especie de sinonimia fáctica entre los términos ‘nivel’ y ‘operación’) de experimentar, entender, juzgar y decidir.⁵⁶²

Nishida acoge la lógica básica de la autoconsciencia. El ‘*cogito ergo sum*’ – apropiado de Descartes– no es para Nishida un ‘yo’ gramatical ni un ‘yo’ pensado, sino un ‘yo’ pensante; no puede ser encontrado en un sujeto gramatical de un juicio, y por

⁵⁵⁹ Cf. Yushi NOMURA, *Desert Wisdom: Sayings from the Desert Fathers* (translated by Yushi Nomura from J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Paris, 1849; and J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, Vol. 65, Paris, 1858; Introduction and Epilogue by Henri J. M. Nouwen), New York, Orbis, 2001 (1982), 38.

⁵⁶⁰ Cf. SCHLEGEL, *Fragmente*, Minor 20, en GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 295 [274], nota 2; cf. LONERGAN, *Method*, 161.

⁵⁶¹ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 35-36.

⁵⁶² Cf. LONERGAN, *Method*, 14.

consiguiente todas las cosas gramaticalmente subjetivas se hallarán en él. La ‘nueva’ lógica de Nishida bascula desde el polo del sujeto gramatical del *cogito* hacia el polo del predicado; y concede preeminencia al predicado del juicio. El *sum* cede paso al *cogito* de tal manera que adjudicarle al sujeto el rol de objeto supone perderlo; y asirlo es asirlo como actividad, proceso o flujo y consciente de sí como consciente de algo: admirándose, sintiendo, percibiendo, pensando o queriendo. El estatus del yo o sí mismo es el campo de consciencia del *basho*, donde emergen todos los conocimientos y juicios.⁵⁶³

El *basho* como universal de la autoconsciencia, va desde el yo o sí mismo como colección de ideas y ámbito del conocer y de lo relacional, pasando por el nivel del yo emotivo, que siente emociones, hasta el yo actuante, que cambia su propio carácter.⁵⁶⁴ El *basho* de la autoconsciencia no sólo establece relaciones entre las cosas en el tiempo y el espacio; su fenomenología revela la triple perspectiva de conocer, sentir y querer, los aspectos racional, afectivo y volitivo, el más profundo del *basho* como universal. Ahora, tenemos sentimientos, nos enamoramos y sentimos rabia, pero no decidimos enamorarnos o tener rabia. Nishida apunta que la personalidad viviente no es un mero concepto abstracto, sino que tiene al sentimiento como su expresión; regocijo, tristeza, amor y rechazo son la resonancia del mayor y más profundo sí mismo en la unión de los actos.⁵⁶⁵ La comparación con el campo de sentido de la interioridad, planteado por Lonergan,⁵⁶⁶ podría acarrear un análisis de cierta complejidad, pero a primera vista pueden barruntarse puntos de aproximación.

⁵⁶³ Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, Michigan, University of Michigan, 1972, 18 [Ph. D. Dissertation, Ann Harbor, Universiq Microfilms International]; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness beyond God*, 36-37; 184 nota 47.

⁵⁶⁴ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 37.

⁵⁶⁵ Cf. NISHIDA, “Affective Feeling”, Yoshihiro NITTA y Hirotaka TATEMATSU (Eds.), *Analecta Husserliana*, Vol. VII, Dordrecht (Holland), D. Reidel Publishing, 1978, 225; 226; 228 (de 223-248); en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 38-39; 184 notas 48, 49, 50.

⁵⁶⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 83; ahora bien, reconocer en uno mismo los procesos del campo de la interioridad (en el fondo, reconocerse a uno mismo) es una prolongada tarea del lector de *Insight* y *Method*; una tarea no sólo a los textos como acicates, sino respecto a sí mismo y sus correlaciones con los otros, el mundo y la vida.

El bien humano no es definido en plan de abstracción por Lonergan (cf. LONERGAN, *Method*, 27), sino ‘contemplado’ en distintas facetas (cf. LONERGAN, *Method*, 27-55). Con respecto a la ‘vacuidad’ del sujeto en Nishida, Lonergan parece alcanzar paulatinamente una visión parecida: ya en sus conferencias sobre educación (1957, transición entre *Insight* y *Method*,

Por otro lado, tanto en Nishida como en Lonergan se aprecia un giro hacia el sujeto que, más allá de las categorías de la modernidad, invita a los ejercicios espirituales de la filosofía antigua como los expone Hadot: un ofrecimiento renovado de gustar la exhortación délfica –y socrática– de conocerse a sí mismo, que termina en la llamada socrático-platónica del *Timeo* a unir nuestra excelencia con la armonía de la totalidad,⁵⁶⁷ sobrevinidas la *epistrophé* o retorno a sí mismo y la *metanoia* o transformación del yo.⁵⁶⁸

El *basho* volitivo, deliberante y actuante desemboca en el tercer universal, el inteligible, que supone el olvido de sí como sujeto, amando al objeto como a sí mismo, para hacerse uno con el objeto.⁵⁶⁹ Se ha transformado el enfoque. No es el enfoque objetivo de la autoconsciencia que observa en el decurso del tiempo los enlazamientos de varias percepciones pertenecientes al mismo objeto, sino que se enfocan ahora los actos conscientes en los que el sí mismo se ‘pierde’. En el ámbito de la verdad sobre las ideas e ideales que guían nuestra conducta y nuestra actividad movida por metas, exploramos el *basho* del *basho* de la autoconsciencia, incluyendo el terreno objetivo del conocer y sentir afectivamente, y un sí mismo reflexivo y totalmente autoconsciente.⁵⁷⁰

El ideal del universal inteligible es la belleza; no una meramente proveniente de fuera, sino aquélla que es expresión del sí mismo que siente de manera afectiva. La expresión artística expresa al menos parcialmente la naturaleza del sí mismo, y la intuición artística es el contenido real de nuestros sentimientos. Realza Nishida este nivel, indicando que al abrazar y trascender el intelecto en el nivel del sentimiento, nos tornamos libres.⁵⁷¹ El pasaje evoca la indicación de Lonergan de que nuestras

antes de la mayor crisis de salud) describe ‘transiciones’: en lugar de disertar sobre la esencia (definición estática) de un hombre, plantea el ideal ‘dinámico’ de un ‘hacerse hombre’; no presenta la sustancia de un ‘yo’, sino la intencionalidad de un ‘sujeto’; no describe el estatismo de una facultad psicológica (según la clásica psicología racional), sino el flujo de la consciencia. En suma, contempla el bien humano como el sujeto que se desarrolla. Cf. Bernard LONERGAN, “The Human Good as the Developing Subject”, en B. LONERGAN, *Topics in Education* CWL-10 (Edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe), 79-85 (de 79-106).

⁵⁶⁷ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 90 a – d. Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 379.

⁵⁶⁸ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 390.

⁵⁶⁹ Cf. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39.

⁵⁷⁰ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39-41.

⁵⁷¹ Cf. NISHIDA, “Affective Feeling”, 223; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 41.

comprensiones, sin la fuerza de los sentimientos, serían cual fino papel; son los sentimientos los que suministran a nuestra consciencia intencional su fuerza, impulso, dirección y orientación.⁵⁷²

La belleza indicada por Nishida nos evoca aquella contemplación de la belleza señalada por la sacerdotisa Diótima al joven Sócrates en la etapa más plena de la instrucción sobre el amor, tras la descripción ascendente de las cosas bellas: la belleza en sí misma, más allá de toda forma; que existe siempre sin nacer ni perecer ni aumentar ni decrecer.⁵⁷³ Este período de la vida en que se contempla la belleza en sí misma, es, como ningún otro, el que a un ser humano le merece la pena vivir.⁵⁷⁴

Ahora bien, Martín Velasco habla de la transformación del ser humano ante la manifestación del misterio sagrado, entrando en un ‘orden de realidad’ totalmente distinto al escenario de la cotidianidad,⁵⁷⁵ (aunque podría añadirse que esta experiencia sagrada baña toda la cotidianidad) y anota que en las religiones místicas de Oriente se la llama iluminación,⁵⁷⁶ y en las llamadas religiones proféticas se la suele llamar conversión;⁵⁷⁷ y supone un hito de tal proporción y significación, que la persona enriquecida con semejante gracia, suele recordar el momento preciso en que aconteció la manifestación clave.⁵⁷⁸ Casi siempre, Lonergan utiliza este segundo término. Dice

⁵⁷² Cf. LONERGAN, *Method*, 30-31.

⁵⁷³ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 210 e – 211 c.

⁵⁷⁴ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 211 c-d.

⁵⁷⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 97.

⁵⁷⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 98-100. Se nombre o no explícitamente al Misterio sagrado, se hace omnipresente la experiencia de salvación como afectante a la existencia del iluminado. La bella proclama metafórica del Buda es que ‘así como los mares están llenos del sabor de la sal, así está lleno este Camino del sabor de la salvación’. La disposición del ser humano al don de la iluminación consiste en la disposición meditacional. Mircea Eliade ha investigado la meditación yóguica; Daisetsu T. Suzuki ha profundizado en la meditación zen. Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 99, texto y notas 31 y 34.

⁵⁷⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 96-98.

⁵⁷⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 97. Así, evoca el profesor Martín Velasco la vivencia de Pascal (cf. Blaise PASCAL, *Pensées*, 1961, 19; en MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 97, nota 27).

Podrá asimismo evocarse el primer encuentro del joven Yohanan –o Juan –, hijo de Zebedeo, con Yeshúa (en hebreo, Yehoshúa), esto es, con Jesús. Juan y otro discípulo del Bautista, quedaron impresionados por la declaración de éste al ver pasar a Yeshúa, o Jesús (cf. *Juan*, 1, 35-36; 29). Muy posiblemente, en arameo, el Bautista proclamó: ‘he aquí al *Talyâ Ha Shem*’,

Lonerган que la conversión religiosa supone que a la persona la subyuga el interés último. Se enamora de lo ultramundano.⁵⁷⁹ Es una entrega de sí mismo, que deja de lado toda condición o reserva.⁵⁸⁰ Pero esa entrega no es simplemente un acto. Es un estado dinámico del que dimanán los actos como de su fuente. Puede describirse como una resaca (*'undertow'*: resaca, corriente de fondo, corriente subterránea, corriente subyacente, contracorriente) existencial.⁵⁸¹ Puede describirse también como correspondencia a una llamada a la santidad. Quizás, como simplicidad y pasividad creciente en la oración.⁵⁸²

Nishida apunta que, por lo común, se opina que el sentimiento difiere del pensamiento, y sus contenidos son menos claros; pero piensa Nishida que el sentimiento afectivo de un artista sensible no es menos claro que el conocimiento especializado de un científico. La supuesta falta de claridad que se alega sobre el sentimiento no significa otra cosa sino que no se puede expresar mediante un conocimiento conceptual; no es que la consciencia cerca del sentimiento sea menos clara, sino que es más sutil y delicada que la del conocimiento conceptual.⁵⁸³ Los valores de la verdad –comenta el profesor Carter– surgen en el nivel del juicio, mientras que los valores estéticos emergen en el nivel de la imaginación; y, de ambos niveles, éste último es el más profundo y por ende el más fundamental.⁵⁸⁴

Mientras más pura la voluntad, señala Nishida, más claro se revela el contenido de los sentimientos.⁵⁸⁵ Así, el ámbito volitivo transparente revela los contenidos de los

donde *'Tajyô'* (en hebreo, *'talēh'*) puede traducirse como 'Cordero' o como 'Siervo'. Los dos se sienten impulsados a seguirlo caminando, hasta que Jesús se vuelve mirándolos y les pregunta qué buscan. Ellos a su vez le preguntan dónde vive. Él les muestra dónde vive, y se quedan con él el resto del día. Han pasado décadas de aquél primer encuentro, pero es recordado por Juan hasta en los detalles que parecen menores, pero que adquieren una honda importancia. Así, cuando Jesús se volvió y los miró mientras les preguntaba, Juan recuerda con precisión que 'era la hora décima', es decir, 'las cuatro de la tarde'. Cf. *Juan*, 1, 38-39; cf. Raymond BROWN, *El evangelio según Juan* (traducción de J. Valiente Malla), vol 1 (de 2 vols.), Madrid, Cristiandad, 1999, 266-273; 286-289.

⁵⁷⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 240.

⁵⁸⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 240.

⁵⁸¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 240.

⁵⁸² Cf. LONERGAN, *Method*, 240-241.

⁵⁸³ Cf. NISHIDA, "Affective Feeling", 223; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 41-42.

⁵⁸⁴ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 42.

⁵⁸⁵ Cf. NISHIDA, "Affective Feeling", 332; en CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 42.

sentimientos y, mientras el trabajo artístico no cambia el carácter, el querer intelectual del sí mismo actúa modificando, replanteando el curso, o transformando, el contenido de los sentimientos. De nuevo, hay puntos de aproximación entre Nishida y Lonergan. Emerge la conciencia moral, que parte de un ‘ser’ del sí mismo –revelado en el sentimiento y el intelecto– hacia un ‘deber ser’. El bien no porta un contenido específico. Todas las manifestaciones de verdad, belleza, bien o valores, no colman tal bien, ni por separado ni todas juntas. Cabe recordar que Lonergan no ofrece ninguna definición abstracta de bien, porque las definiciones del bien son abstractas, mientras que el bien es concreto;⁵⁸⁶ hay ‘ilustraciones’ del bien en temas como destrezas, intersubjetividad, sentimientos o valores.⁵⁸⁷

El profesor Johnston cita el epílogo escrito por Toratarō Shimomura para la primera edición en inglés de la obra de Nishida *Study of Good*.⁵⁸⁸ A la inquietud de un niño que pregunta el porqué de todo cuanto va descubriendo (como consignan las reflexiones de Piaget y Lonergan);⁵⁸⁹ a la inquietud con que el niño y joven Newton busca ‘lenguajes’ con que ‘dialogar’ con la naturaleza; a la actitud insobornable con que el niño arquetípico de J. H. Newman detecta la presencia de un Sumo Legislador moral en su conciencia; y –sobre todo– a la escucha con que desde niño obedece Sócrates a su voz interna o *daimon* (que relacionará con el Dios délfico), se añade el anhelo de Nishida de que su búsqueda lo conduzca al corazón puro de un niño.

Recuerda el profesor Shimomura que Nishida, en su diario, apuntó no esperar ser psicólogo ni sociólogo, sino investigador de la vida. Capta al zen como arte, música o movimiento. Fuera de ello, no halla el filósofo dónde consolar el corazón. Espera Nishida que, si su corazón se torna simple como el de un niño, posiblemente no habrá una alegría mayor que ésta. No obstante, reconoce haberse equivocado en utilizar el zen

⁵⁸⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 27.

⁵⁸⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 27-47.

⁵⁸⁸ Cf. Toratarō SHIMOMURA, “Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought”, epílogo de la edición original inglesa de Kitarō NISHIDA, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), New York NY/Westport CT/ London UK, Greenwood Press, 1960, 191-217.

⁵⁸⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 27-30. cf. LONERGAN, “Piaget and the Idea of a General Education”, en LONERGAN, *Topics in Education* CWL-10, 202-206.

con una finalidad de erudición; hay que usarlo para el espíritu.⁵⁹⁰ El zen es una raíz del pensamiento de Nishida; y puede advertirse en su preocupación por la experiencia que trasciende sujeto y objeto. Al tiempo que mantiene su confianza en la razón y la actividad ordinaria de pensar, avanza más allá hacia un ámbito donde el intelecto discursivo no puede ir. Se trata del hecho más bien inexpresable de una experiencia mística, que trasciende palabras, conceptos y silogismos de una actividad más común de pensamiento, que algo conoce, pero que, ante este otro saber trascendente, es como la imagen metafórica de una vela frente al sol.⁵⁹¹

Luce aquí de nuevo un entreverse aproximativo, a modo de ‘parecido de familia’,⁵⁹² a la perspectiva de Sócrates, reconociendo que nada sabe, salvo de las cosas del amor;⁵⁹³ exhortado por la sacerdotisa de Mantinea a contemplar la suma revelación de la belleza pura y divina en sí misma. El período de la vida donde ello acontece, es aquél en que –como en ningún otro– merece la pena vivir, dejando extasiado al contemplador.⁵⁹⁴ Y porque es el período en que –como nunca– merece la pena la vida, cabe engarzar tal vivencia con otra, declarada por Sócrates: el examen incesante, inserto en la existencia cotidiana; y ya se sabe que una vida no examinada no merece la pena vivirla.⁵⁹⁵ Por otro lado, el zen enfatiza la libertad de espíritu con que una persona obedece a su verdadero sí mismo. Esta persona –según la advertencia de Hui Neng– es libre al estar y al no estar, al ir y al venir; actúa de acuerdo con cada situación que se presenta, y responde de acuerdo con las palabras a las que contesta. Se expresa tomando todas las formas, sin abandonar su auténtica naturaleza.⁵⁹⁶

Fiel a esta perspectiva, Nishida ubica el principal punto de apoyo de la moral, no en pensar, razonar apegado a una ley, sino en realizar el bien espontáneamente, cuando uno ha alcanzado la situación zen, más allá de sujeto y objeto. Esto parece aproximarse

⁵⁹⁰ Cf. Toratarō SHIMOMURA, “Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought”, en Kitarō NISHIDA, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), 198. Cf. JOHNSTON, *The Still Point*, 96-97.

⁵⁹¹ Cf. JOHNSTON, *The Still Point*, 97.

⁵⁹² Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

⁵⁹³ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 177 d.

⁵⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 209 d; 211 d.

⁵⁹⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 a.

⁵⁹⁶ Cf. Shin’ichi HISAMATSU, “The Character of Oriental Nothingness”, *Philosophical Studies of Japan*, II (1960), 65 ss; en JOHNSTON, *The Still Point*, 101.

en algo a aquel axioma agustiniano de ‘ama y haz lo que quieras’, y al principio tomasiano del conocer por connaturalidad, donde el amor proporciona una especie de conocimiento que se halla por encima de todo razonar;⁵⁹⁷ una intuición de lo que es justo; un diálogo entre la Divinidad y el ser humano por mediación del amor (Eros) como *démon* mediador,⁵⁹⁸ o signo / voz interna;⁵⁹⁹ un conocimiento divino –como apuntan otros autores cristianos– cuyo inspirador es el Espíritu Santo, y alumbraba la respuesta justa en las situaciones cotidianas; es la ‘Llama de amor viva’ cuyo rol resulta central en la reflexión de san Juan de la Cruz.⁶⁰⁰ De este modo, es olvidada la perspectiva dualística sujeto-objeto por parte de ambas ópticas; y uno llega al estado en que sólo hay una única actividad en cielo y tierra, de donde se alcanza y consume el bien actuar.⁶⁰¹

Amar supone –desde la perspectiva de Nishida– olvidar el ego, dejarlo de lado, para fundirse con la otra persona.⁶⁰² Cuando no hay en absoluto distinción entre uno y la otra persona, uno siente en sí mismo cuanto siente la otra persona, riendo juntos y llorando juntos. Al tiempo amamos y sabemos de la otra persona. Amar es intuir sus sentimientos.⁶⁰³ En el contexto japonés, puede resultar ilustrativa la semántica del término ‘*kokoro*’. Se tiene *kokoro* cuando se experimenta un impulso espontáneo, genuino, intrínseco, sin buscar recompensa, de expresar compañerismo de corazón; un interactuar amigable, amoroso, afable, con la otra persona, sin cálculos ni finalidades ulteriores.⁶⁰⁴ Por otro lado, Lonergan repara en la importancia filosófica y existencial de los sentimientos. Algunos son fugaces en su surgimiento y extinción; hay sentimientos de trastienda, reprimidos. También hay sentimientos plenamente advertidos, reforzados

⁵⁹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, art. 1. Cf. JOHNSTON, *The Still Point*, 102-103.

⁵⁹⁸ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 a.

⁵⁹⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b; 27 b – 28 a. Cf. McPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185.

⁶⁰⁰ Cf. JOHNSTON, *The Still Point*, 101-102.

⁶⁰¹ Cf. JOHNSTON, *The Still Point*, 102.

⁶⁰² Cf. NISHIDA, *Study of the Good*, 186; cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 138.

⁶⁰³ Cf. NISHIDA, *Study of the Good*, 187; cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 138.

⁶⁰⁴ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 138.

intencionadamente, profundos, fuertes, capaces de canalizar la atención de una persona, configurar (o reconfigurar) su horizonte y dirigir su vida.⁶⁰⁵

Como sucede con Nishida, también para Lonergan el amor representa el máximo ejemplo del segundo tipo de sentimientos.⁶⁰⁶ Quien se enamora, no sólo ama en presencia de la persona amada, sino en todo tiempo.⁶⁰⁷ No sólo hay actos puntuales de amor, sino el estado precedente y originario de estar enamorado. Del estado originario –cual fuente– brotan las acciones.⁶⁰⁸ El (verdadero) amor es el enlace de dos vidas. El ‘yo’ y el ‘tú’ devienen en el ‘nosotros’, caracterizado por la intimidad y permanencia. Cada uno de los enamorados, al imaginar, pensar, hablar, planear, sentir y actuar, implica a ambos.⁶⁰⁹ Ambos pensadores parecen traslucir en ello la situación del inter-ser.

La ausencia de ego o egocentrismo, es un modo de adaptar la máxima del patriarca Dōgen, de olvidarse de sí mismo para estar abierto a todas las cosas.⁶¹⁰ La separación, presunción de ser único, individualismo y egocentrismo, son tendencias ilusorias. El profesor Carter comenta que la individualidad no es ilusoria en el sentido de que acontece; pero es irreal en el mismo sentido de tomar la cubierta de un libro como recuento o explicación completa del contenido del libro. La sustancia más profunda de éste se halla en sus páginas internas, donde hemos de ver la interconexión entre cada una de las páginas, oraciones, palabras, letras y espacios en blanco.⁶¹¹ Contemplar la interdependencia entre todo cuanto existe –en comentario de Iiro Norimoto– es interpretar a Dōgen en la dirección por la que la volatilización del egocentrismo, la ausencia de un ego separado, desemboca en la compasión universal.⁶¹² Por otro lado, se puede recordar en la tradición cristiana la llamada *perijóresis* en la Trinidad divina: cada Persona divina está totalmente ‘volcada’ en la Otra. Se trata de un

⁶⁰⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 32.

⁶⁰⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 32.

⁶⁰⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 32-33.

⁶⁰⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 33.

⁶⁰⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 33.

⁶¹⁰ Cf. DŌGEN, *Shobogenzo*, Vol 1, Genjo-koan, §86 (74).

⁶¹¹ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 139.

⁶¹² Cf. Iino NORIMOTO, “Dōgen’s Zen View of Interdependence”, en *Philosophy East and West*, Vol. 12 (April 1962), 52; cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 139.

modelo en el que reflejar la unión entre Dios y los humanos; y la de los humanos entre sí.⁶¹³

El punto de encuentro más significativo entre las reflexiones de Kitarō Nishida y Bernard Lonergan, se refiere a la confluencia con el socratismo representado por Søren Kierkegaard. Kierkegaard y Lonergan buscan la respuesta ética en el nivel trascendente y religioso, como señala el profesor William Mathews. Así, al tratar el problema del desarrollo ético (en la tercera y última parte del capítulo 16 de *Insight*), y la necesidad concomitante de alcanzar una liberación respecto de la falta de libertad en nuestra voluntad, Lonergan se hace eco de Kierkegaard, sugiriendo que nos proyectamos en el nivel ético, pero nos realizamos en el nivel religioso. Para Lonergan, se trata propiamente de un nuevo punto de partida. Los temas de la ética y la religión ocupan toda una etapa posterior a la publicación de *Insight*, y se prolonga en las reflexiones de *Topics in Education*, antes de cristalizar el proyecto de *Method*.⁶¹⁴

Debe insistirse en que la pregunta no es acerca de qué tipo de ser que es el ser humano, sino acerca de quién soy yo. Este acento, en que insiste Hans Urs von Balthasar, luce muy allegado a la prevención de Sócrates hacia las definiciones conceptuales y la urgencia del examen personal (y –por supuesto– a la preocupación paralela de Kierkegaard). Para Balthasar, la ausencia de esta pregunta es la ausencia de vida humana; es el equivalente de la advertencia socrática sobre la ausencia de vida examinada sin la que una vida no merece ser vivida.⁶¹⁵ La pregunta de ‘quién soy yo’ es intransferible, y la pregunta (y posible respuesta) de otro no ayuda a resolver la propia. El ‘individuo’ (como lo designa Kierkegaard) porta –insoslayable, inevitable y permanentemente– su propio misterio inaccesible hasta el final de su vida.⁶¹⁶

⁶¹³ Cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 323-324. En la medida en que cada ser humano es imagen y semejanza de esta Divinidad, podría decirse que la *perijóresis* es una tarea de plasmar esa imagen en la vida concreta ante la otra persona; la vida de ésta está ‘volcada’ en mí, y mi vida ‘volcada’ en ella. Es sintomático que Lonergan haya planteado en paralelo el amor humano y el amor divino; pero no es fácil ir en ello más allá de pensamientos piadosos impracticables a menos que una experiencia meditativa como la del zen nos abra la puerta de sentir que se hace verdad ese inhabitarse de las personas humanas; ser varios y sentir ser uno al tiempo es un fruto de la *Ruaj HaKodesh*, la Brisa de la Santidad divina.

⁶¹⁴ Cf. MATHEWS, *Lonergan’s Quest*, 416.

⁶¹⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 a.

⁶¹⁶ Cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 467.

Por otra parte, la influencia de Kierkegaard sobre Nishida, y los puntos de acercamiento entre ambos, son asuntos estudiados por algunos pensadores japoneses, entre ellos la profesora Eiko Hanaoka.⁶¹⁷ Recuerda Hanaoka que el núcleo del pensamiento de Nishida radica en el *basho* o lugar de la absoluta nada; y ello expresa el ‘terreno de la infinita apertura sin cualificaciones’.⁶¹⁸ El momento como elemento de la eternidad, en la óptica de Kierkegaard, enlaza con el eterno ahora advertido por Nishida en el *basho* de la vacuidad absoluta.⁶¹⁹ En este nuevo ámbito de realidad, el de la trascendencia, vivido de un modo nuevo, insospechado, una persona puede topar con experiencias claves, desusadas, las así llamadas ‘*peak experiences*’, sobre las que indagó Abraham Maslow.⁶²⁰ Entre los especialistas que Lonergan cita al respecto, se encuentra William Johnston, profesor jesuita de la Universidad Sophía de Tokio, colega y amigo de Kakichi Kadowaki.⁶²¹

⁶¹⁷ Cf. Eiko HANAOKA, “Kierkegaard and Nishida: Ways to the Non-Substantial”, en James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave Macmillan, 2008, 159-171.

⁶¹⁸ Cf. NISHIDA, “Basho” [“Place”] en Torataro SHIMOMURA (Editor), *Nishida Kitarō Zenshū [Complete Works of Kitarō Nishida]*, Vol. 4, Tokyo, Iwanami, 1965, 209, en HANAOKA, “Kierkegaard and Nishida: Ways to the Non-Substantial”; GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, 164.

⁶¹⁹ Cf. HANAOKA, “Kierkegaard and Nishida: Ways to the Non-Substantial”, en GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, 165.

⁶²⁰ Cf. Abraham H. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York NY, Viking Press, 1970, 22, 86, 88-90; en Bernard LONERGAN, *Third Collection*, 118.

⁶²¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 29, nota 1. Llamen la atención de Lonergan dos obras de Johnston, que han conocido posteriores reediciones, *Christian Zen*, New York NY, Fordham, 1997 (1971) y *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York NY, Fordham, 2000 (1967). Esta última obra es muy útil –aclara Lonergan– para captar el término ‘Dios’ como orientación hacia el misterio trascendente, sobrepasar el mundo de la significación y adentrarse en la nueve del no saber; ahora bien, es un adentrarse que implica un regresar. Cf. LONERGAN, *Method*, 342, texto y nota 7.

Johnston ha analizado con detenimiento *The Cloud of Unknowing (La Nube del No Saber)*, texto de un autor anónimo inglés del siglo XIV, imbuido de la teología apofática, que más que indicar lo que Dios es, indica lo que no es; se trata de una tradición que se desarrolla desde san Gregorio de Nisa, el pseudo-Dionisio y los místicos renanos, hasta alcanzar su cumbre con san Juan de la Cruz; cf. JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, 1.

Se ha hallado en las indicaciones de la *Nube* algunas afinidades con el zen; y, así, el jesuita y maestro zen Hugo Enomiya-Lassalle ha sentido la necesidad de mencionar y comentar la *Nube*; cf. Hugo ENOMIYA-LASSALLE, *El Zen*, 193-215. No faltarían ‘parecidos de familia’ entre el zen y la pasividad del estadio místico a que alude Lonergan; cf. LONERGAN, *Method*, 240-241. Vale la pena apuntar que –por otra parte– los autores japoneses suelen diferenciar entre zen y budismo zen; el segundo porta contenidos doctrinales específicos; cf.

4 6 Sócrates: viraje que se reedita

Los anteriores autores enfrentaron una situación en tablas, sin escogencia posible; una circunstancia de insight inverso de la que emergió el viraje; después de tantos siglos, reeditaron en distintos contextos de planteamientos el azoramiento del que salió Sócrates tras sus primeras búsquedas. A Sócrates le llamó la atención el tema cosmológico en sus años jóvenes. Lo cierto es que Sócrates, en su indagación filosófica, llegó a un punto que demandaba un viraje en la dirección de su periplo. Para zanjar las discusiones sobre el origen y naturaleza del cosmos no existía entre los griegos de entonces el refinamiento metódico para resolver cuestiones cosmológicas y zanjar los debates entre las diversas hipótesis propuestas sobre el origen y naturaleza del mundo. Las preguntas que se hacía Sócrates llegaron a un límite de cansancio con su frustración ante Anaxágoras y su discurso sobre la mente como ordenadora del cosmos y clarificadora de sus causas.⁶²² Las especulaciones no verificables de Anaxágoras, que en nada contribuían a resolver la discusión cosmológica, contribuyeron a este viraje del área de interés de Sócrates.⁶²³

Pero, si las respuestas cosmológicas no satisfacían a las preguntas de Sócrates, el viraje no le supuso dejar de hacerse preguntas sin cesar. La noticia de Querofonte sobre el oráculo del santuario de Delfos, proclamando a Sócrates como el más sabio de los humanos, produce una investigación de lo que realmente quiso decirse en el oráculo; Sócrates desea aclarar la paradoja de que se le proclame el más sabio, al percibir que sólo sabe que nada sabe.⁶²⁴ El debate contemporáneo expuesto por Moulines y Kline parece quedar en tablas como aquel debate cosmológico griego. La pregunta socrática reaparece en la nueva polis planetaria. Es como si el pasado –tenido por irrecuperable– regresara revestido de presente.

JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, 19. Podría considerarse al zen, en tanto experiencia pura, como un acontecer metafóricamente parecido al agua: ésta adopta las formas y diseños de los diversos recipientes en los que es vertida.

⁶²² Cf. PLATÓN, *Fedón*, 97 c – 98 b.

⁶²³ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 98 b – 99c; cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, I, 110.

⁶²⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 b.

5 LA CORRIENTE DE LA GLOBALIZACIÓN

5 1 La dilatación de la globalidad

La interacción entre hechos y diversas acepciones semánticas de valores, en el quehacer económico, es un tema que se expande y dilata en proporciones crecientes, con el fenómeno de la globalización. Indica el profesor Manuel Castells que la oferta masiva de chips, ordenadores y microordenadores, telefonía celular y demás novedosos instrumentos de telecomunicaciones y multimedia, como resultado del desarrollo de la microelectrónica y optoelectrónica de procesamiento de información, en combinación con la progresiva ampliación y agilización de la red de transmisión de información por internet,⁶²⁵ insertan a los individuos en nuevas configuraciones sociales de interacciones instrumentales y comunidades virtuales, en el vasto escenario de la sociedad informacional,⁶²⁶ pese a las reacciones anti-globalización o los movimientos defensores de tradiciones.⁶²⁷ Las empresas, los modos de actividad laboral,⁶²⁸ las relaciones entre capital y trabajo,⁶²⁹ la cultura de masas,⁶³⁰ asisten a transformaciones e interconexiones en red, que reconfiguran el papel de la productividad y las transacciones económicas,⁶³¹ los Estados,⁶³² instituciones diversas,⁶³³ grupos e individuos, creando el nuevo entorno simbólico de la cultura de la virtualidad real, donde el tradicional lugar del espacio (sea el cotidiano o el newtoniano) es desplazado por el lugar del flujo de información; y un ‘hacer creer’ termina por crear el ‘hacer’.⁶³⁴

⁶²⁵ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información* (traducción de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés), Volumen 1: *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2001 (1997), 70-86.

⁶²⁶ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 52-55.

⁶²⁷ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información* (traducción de Carmen Martínez Gimeno), Volumen 2: *Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, 2002 (1998), 128-132; 34-49.

⁶²⁸ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 282-286.

⁶²⁹ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 338-344.

⁶³⁰ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 410-439.

⁶³¹ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 185-200.

⁶³² Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 172-185. Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 2: *Economía, sociedad y cultura*, 333-339.

⁶³³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 137-152.

⁶³⁴ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 452; 455.

El lugar o espacio del flujo surge, en primer lugar, de un circuito de impulsos electrónicos y microelectrónica con que se tejen tecnologías de información, telecomunicaciones, procesamientos informáticos, sistemas de radiodifusión y transportes de alta velocidad.⁶³⁵ Una capa ulterior del espacio de flujos es la de sus nodos o ejes, cuya finalidad coadyuva al logro de interacción uniforme entre los elementos integrados; y cuya lógica estructural (ajena a un espacio físico) se asienta en una red electrónica que conecta lugares específicos con características culturales y funcionales altamente definidas, que pueden estructurar redes de toma de decisiones de la economía global y los mercados financieros, o de fabricación de alta tecnología; como también –por mencionar otras actividades ‘*underground*’ o ilegales– la de producción y distribución de estupefacientes y las actividades concomitantes de blanqueo de dinero y paraísos fiscales. No se limita la red al flujo de capitales, sino a los procesos ‘dominantes’ de las sociedades, conectando lugares, asignándoles roles y puestos dentro de una jerarquía organizativa en el dinamismo de generar riqueza, procesar información y crear poder.⁶³⁶

5 2 Élités de poder global

Tras los circuitos electrónicos y los nodos y redes, está la organización de las élites gestoras con un rol funcional dirección en las redes.⁶³⁷ La dominación en el escenario global descansa en élites cosmopolitas, que se encuentran articuladas y despliegan globalmente poder y riqueza; mientras la gente es local, se encuentra fragmentada, desorganizada y arraigada en sus tradiciones culturales e históricas.⁶³⁸

¿Quiénes son los que –en un escenario tan anónimo– detentan el poder? ¿Quiénes suponen ellos que son? ¿Por qué creen que han llegado a un rol de poder? La pregunta puede investigarse entre ordenadores o entre calles y monumentos de la antigüedad clásica. En un momento de tenso diálogo en el *Gorgias*, cuando Calicles enfatiza ante Sócrates que los más decididos, capaces y aptos para gobernar, los que por tener mayor juicio son más poderosos, son los señalados para dominar una polis y

⁶³⁵ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 490.

⁶³⁶ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 490-492.

⁶³⁷ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 493-495.

⁶³⁸ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 493.

dominar a los menos capaces; y es justo que tengan más que los dominados.⁶³⁹ Sócrates le pregunta si además de dominar a los demás, han de dominarse a sí mismos: ser moderados, dominando sus pasiones y deseos.⁶⁴⁰

Calicles, tras calificar a los moderados como ‘idiotas’,⁶⁴¹ le contesta a Sócrates que los hijos de reyes o los capaces de hacerse con el poder han de dar rienda suelta a sus apetencias, dejándolas crecer cuanto se pueda; que la multitud censura a los poderosos y habla de moderación para ocultar su propia impotencia de satisfacer sus propios anhelos; que la molicie, la intemperancia o el libertinaje, convenientemente alimentados –reforzados– constituyen la verdadera dicha y virtud; y que las fantasías y convenciones humanas son necesidades sin valor.⁶⁴² En ciertas élites contemporáneas de poder, a juzgar por sus actos y juegos retóricos, no se andaría muy lejos de la tesis defendida por Calicles: la codicia o la voracidad no tendrían por qué ser dejadas de lado para satisfacer el ego del poderoso. Pero, ¿qué es el ego del poderoso; quién es en verdad? ¿Es lo que supone ser?

Las élites se atrincheran en comunidades aisladas y agrupan las funciones dominantes en espacios segregados. Pueden estructurarse sucesivos niveles de jerarquías socioespaciales simbólicas, y los niveles inferiores de gestión pueden constituir comunidades elitistas de segundo orden asimismo tendientes a aislarse del resto de la sociedad. La arquitectura ‘estándar’, la decoración de los hoteles internacionales, el acceso en línea a redes de intercomunicación, las salas VIP aeroportuarias (que mantienen las distancias frente al vulgo), las combinaciones de ropas formales y ropas deportivas, los procedimientos rituales de servicios secretariales o de recepción, de viajes organizados, ordenadores portátiles y acceso a Internet, y de procedimientos y actividades con que asegurar medidas higienistas o emplear los tiempos de ocio; todo ello se traduce en una abstracción ahistórica de los límites formales en el espacio de flujos.⁶⁴³

⁶³⁹ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 490 a; 491 a-b; 491 c-d.

⁶⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 491 d-e.

⁶⁴¹ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 491 e.

⁶⁴² Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 491 e – 492 d.

⁶⁴³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 494-495.

La élite que se atrinchera y se aísla de los demás,⁶⁴⁴ evita justamente encontrarse con el resto de la gente. Maneja más volumen de conocimientos; y ello le confiere más poder. No cree necesario dialogar. De algún modo, imitan al receloso Ánito, uno de los líderes de la restaurada democracia ateniense (poniendo fin al período de los llamados Treinta tiranos), que se convierte en principal instigador de la condena y ejecución de Sócrates. En un tenso momento de discusiones en el diálogo del *Menón*, Ánito califica de ‘locos’ a los sofistas y a quienes los acepten.⁶⁴⁵ Sócrates (justo el mayor adversario de los sofista) le pregunta a Ánito si alguno de ellos le ha hecho daño, para juzgarlos tan duramente; o conocerlos sin siquiera haberse acercado a ellos para conocer lo que puede haber de bueno o malo.⁶⁴⁶ Ánito se empeña en afirmar taxativamente que conoce bien a los sofistas sin necesidad de acercarse a ninguno de ellos; a lo que Sócrates, irónicamente, comenta que quizás Ánito sea adivino.⁶⁴⁷

Podría pensarse que Ánito, que se tiene por tan clarividente, sufre del mismo mal que Polo defiende ante Sócrates en el *Gorgias*. Polo afirma que los poderosos y los retóricos hacen siempre lo que quieren; y, según la gente que ambiciona, manipula o detenta el poder, un Sócrates simboliza lo opuesto al bien de la polis (sea la clásica o la sociedad-red); un Sócrates representa, según ellos, el anti-bien. En el *Gorgias*, el retórico identifica el mayor bien precisamente en la retórica, la capacidad de persuadir a tribunales, magistrados o al pueblo, que supuestamente trae libertad a quien posee tal pretendido bien; y con éste, el dominio sobre los demás en su polis, convirtiendo a otros (médicos, maestros...) en sus esclavos o en productores de riquezas (banqueros) de las que se apropia el retórico.⁶⁴⁸ Pero se erige la tesis contraria: tiranos y oradores –sostiene Sócrates ante Polo– no son poderosos ni hacen lo que quieren, aunque hagan lo que les parece mejor.⁶⁴⁹ El poder los posee a ellos, no al revés. y Sócrates le replica que los poderosos hacen lo que bien les parece, pero no hacen lo que quieren.⁶⁵⁰ ¿Saben los

⁶⁴⁴ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 494.

⁶⁴⁵ Cf. PLATÓN, *Menón*, 91 c; 92 a-b.

⁶⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Menón*, 92 b; 92 c.

⁶⁴⁷ Cf. PLATÓN, *Menón*, 92 c. En el mismo año del proceso a Sócrates, Ánito defiende a Andócides de cargos de impiedad, como los achacados a Sócrates; cf. TAYLOR, *Plato*, 158-160.

⁶⁴⁸ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 452 d-e.

⁶⁴⁹ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 466 b-468 d.

⁶⁵⁰ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 466 d – 467 b.

líderes de las élites globales si en verdad hacen lo que quieren, sin necesidad de dialogar con el resto de la gente? Ánito –con Meleto y Licón– impulsó el juicio contra Sócrates

El examen socrático es más necesario hoy que nunca; el acecho del totalitarismo ‘tecnologizado’, en un escenario muy interrelacionado y al tiempo muy anónimo, pide examinar los resortes de un poder ‘virtual’. No cabe descartar una presunción de ‘infalibilidad’ cuasi religiosa en la sociedad red secular; ni cabe desechar la idea de totalitarismos de nuevo cuño bajo un discurso sofisticado de pretendida democracia. Los nuevos dueños del poder –escudados en el anonimato de las trincheras virtuales– pueden retraerse del examen, y reeditar en nuevos formatos viejos guiones. El profesor Moulines, como esperanza personal, ‘imploraba’ un materialismo, pero no uno cualquiera, sino uno ‘de mente abierta’, ‘humano’, muy crítico con las propias perspectivas.⁶⁵¹ Porque podría llegarse a casos oscilantes entre la tragedia y el manejo ridículo de situaciones prácticas, como efecto de la postura más rígida y oscurantista, no menos pretenciosa que la de líderes religiosos revestidos de supuesta omnisciencia.⁶⁵²

⁶⁵¹ Cf. MOULINES, *Exploraciones metacientíficas*, 364-365.

⁶⁵² En su obra *Los naranjos del Lago Balatón*, el destacado politólogo francés Maurice Duverger discutió sobre los aspectos actuales o desfasados del marxismo. El título del libro fue tomado por Duverger de una situación ocurrida en aquella Hungría sometida al dominio soviético bajo la férula ideológica del estalinismo sin fisuras. Bajo la dirección del líder Mátyás Rákosi, Secretario General del Partido Comunista Húngaro (1945-1956) y dos veces primer ministro del país (que se autodenominó ‘el mejor discípulo de Stalin’), los dirigentes decidieron la siembra y cultivo de naranjos en las orillas del Lago Balatón, expuesto en invierno a heladas intensas. El proyecto fue encomendado a un agrónomo, que señaló la imposibilidad de éxito con tal siembra, sin intérprete autorizado del materialismo histórico, reflejo de la ‘verdad científica’. Las divisas escaseaban, pero fueron plantados miles de naranjos, que murieron en tal clima. El desventurado agrónomo fue sentenciado y condenado como culpable por sabotaje. Su presunta mala voluntad se evidenció desde el principio del asunto, por su crítica a la decisión del buró político del partido. Cf. Maurice DUVERGER, *Los naranjos del Lago Balatón. Lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx* (traducción de Margarita Estapé), Barcelona, Ariel, 1981, 7.

En su reflexión sobre dinamismos totalitarios como los de la Alemania nazi o la Unión Soviética, indica Hannah Arendt que la propaganda totalitaria gira en torno a una ficción central de modo que los miembros de una sociedad actúen según las normas de un mundo ficticio. Los movimientos totalitarios prometen cambiar una realidad difícil de sobrellevar para las masas desamparadas, y toda objeción es contra-propaganda inaceptable y automáticamente descalificada y desautorizada. Es en el momento de la derrota cuando se muestra la debilidad de la propaganda; el mundo ficticio del movimiento totalitario se disuelve, y los miembros abandonan su creencia o dogmatismo, sin disposición alguna de dar su vida por la causa fallida, en contraste con los mártires religiosos dispuestos al suplicio. Cf. Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* (traducción de Guillermo Solana), Madrid, Alianza Editorial, 2011 (2006) 500-501.

5 3 El lugar del cuerpo en la sociedad-red

Puede añadirse a toda la configuración de la sociedad-red el fenómeno del desdibujarse los ritmos biológicos que –por milenios– configuraron a los diversos pueblos en escenarios con alta tasa de mortalidad infantil o plagas que segaban a segmentos considerables de las poblaciones; todo ello suscitaba la conveniencia de reproducción en etapas más jóvenes de las mujeres, y el respeto de los ancianos por el privilegio de haber alcanzado una avanzada edad y acumulado sabiduría y experiencia. Aún tras la revolución industrial, los grandes descubrimientos médicos, la masificación de sistemas sanitarios, el aumento de la esperanza de vida y otros factores, incluso las sociedades con mayor volumen de recursos y técnicas avanzadas solían ajustarse a un ritmo biológico.⁶⁵³ Hoy la categoría de ‘ancianidad’, lejos de denominar a un sector homogéneo de las sociedades (afectado por la llamada ‘muerte social’), se refiere hoy a un universo poblacional muy diverso, con distintos grados de capacidad o discapacidad, y estratos de edades más avanzadas o más jóvenes. Por otro lado, el control de nacimientos, la emancipación de las mujeres, el retraso en contraer matrimonio, la diversificación de estilos de vida, las transformaciones de la familia, los nuevos modelos culturales y las nuevas tecnologías reproductivas propician la disociación entre edad y condición biológica de la paternidad o maternidad.⁶⁵⁴

La última frontera del proceso que desdibuja los ritmos biológicos es la muerte, exorcizada ritualmente de diversos modos en el pasado, pero nunca antes negada; pero expuesta a ser ‘exiliada’ de nuestras vidas en los intentos de la cultura global, tanto los de la inagotable industria de la ‘vida sana’ (modas de salud, dietas y modos de combatir el envejecimiento), como en el extrañamiento aséptico de los enfermos preagónicos o terminales en los hospitales, fuera del entorno social, hogareño y familiar. Seguirá el breve rito ceremonial de encarar la muerte. En otros espacios, los de los medios de comunicación, se la banaliza y se la hace aparecer como una muerte que siempre la del otro. El duelo está pasando de moda, y la muerte negada es el modo de experimentar la eternidad virtual en el mundo de la globalización.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 522-523.

⁶⁵⁴ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 524.

⁶⁵⁵ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 528-532.

En otros escenarios, los avances de las tecnologías militar y electrónica buscan no inmiscuir a los ciudadanos comunes en conflictos que se pretende que sean cortos o instantáneos, lo más ‘esterilizados’, ‘limpios’ y ocultos que se pueda de la opinión pública, y con cuidadas informaciones e imágenes sobre acciones bélicas. Las actuales generaciones de países democráticos y desarrollados tecnológica y económicamente, no conocen las experiencias de tiempos pasados, de ser enviados a matar o morir. No significa esto el fin de la violencia: siguen las largas guerras de desgaste en zonas ‘lejanas’, las matanzas súbitas e indiscriminadas, la toma de rehenes y el fenómeno del terrorismo.⁶⁵⁶

La muerte es banalizada, pero en un mundo global que es ancho y ajeno con dimensiones inéditas, el ejercicio del poder y de la demostración efectiva de un poder más imponente que el de otros, recurre con frecuencia al miedo. Quizás uno de los aspectos más conocidos del pensamiento de Thomas Hobbes –que no se tiene por empirista si bien hay muchos rasgos empiristas en su filosofía–⁶⁵⁷ es la consideración de que el ser humano es una fuente de pasiones diversas, apetencias, aversiones y miedos.⁶⁵⁸ El hombre –por esencia egoísta según Hobbes–⁶⁵⁹ es un lobo para el hombre (*homo hominis lupus*).⁶⁶⁰ Todas las pasiones que atenazan a un ser humano –de tener, saber, poseer honores y riquezas– se resumen en el anhelo del poder;⁶⁶¹ que las apetencias y egoísmo de los humanos, traducido en una situación permanente de guerra y belicosidad, es la explicación del surgimiento del Estado como un *Leviatán* con la función de controlar los impulsos egocéntricos y belicosos de los individuos (con la fuerza si resulta preciso),⁶⁶² y los individuos –aunque sea sólo por ‘prudencia’ egoísta–⁶⁶³ le transfieren sus derechos porque –entre otras cosas– apetecen la seguridad;⁶⁶⁴ y

⁶⁵⁶ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 532-539.

⁶⁵⁷ Cf. Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5: *De Hobbes a Hume* (traducción de Ana Doménech), Barcelona, Ariel, 1983 (1973), 25.

⁶⁵⁸ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 36-37.

⁶⁵⁹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 42.

⁶⁶⁰ Cf. Johann FISCHL, *Manual de historia de la filosofía*, 251.

⁶⁶¹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 37.

⁶⁶² Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 46.

⁶⁶³ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 42.

⁶⁶⁴ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 41-46.

acatarán al gobernante mientras se muestre capaz de protegerlos.⁶⁶⁵ No son éstos menos egocéntricos tras el surgimiento del Estado, sino más cohibidos por el miedo al poder; y tal es la base última del poder del gobernante: la del miedo que cohíbe a los individuos.⁶⁶⁶ Por otra parte, este miedo es aceptado porque protege a los individuos de otro miedo: el miedo a los demás. El miedo es un factor destacado del dinamismo del cuerpo social y de la política.⁶⁶⁷

La cultura de lo histórico y lo secuencial es desplazada por la temporalidad ‘virtual’ y la mezcla de lo ‘eterno’ atemporal y lo efímero, dislocando la característica secuencial. La atemporalidad es la expresión de nuestra cultura global; para esta mentalidad, ha llegado el fin de la historia.⁶⁶⁸ Este panorama parece volver del revés algunos matices de la filosofía práctica y crítica kantiana. Ésta no concedía estatuto de conocimiento a todo pensamiento que no se ajustara a los contenidos sintéticos a priori de la razón teórica, con que –por ejemplo– se podía dar explicación de hechos de la mecánica newtoniana;⁶⁶⁹ ahora bien, los pensamientos que, apoyados en el ámbito suprasensible de la razón práctica, rebasaran tal límite, se concedían como postulados (fundamentalmente la tríada de libertad,⁶⁷⁰ inmortalidad,⁶⁷¹ y el Ser supremo⁶⁷²),⁶⁷³ esto es, bajo la hipótesis de un ‘como si...’,⁶⁷⁴ (derivado del imperativo moral categórico)

⁶⁶⁵ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 52.

⁶⁶⁶ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 47; 48.

⁶⁶⁷ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, tomo 5, 48. Quizás hay que tomar en cuenta la manera en que el miedo moldeó la vida de Hobbes desde su infancia. Solía él decir que el miedo y él mismo nacieron gemelos. Su madre lo dio a luz prematuramente como consecuencia de la impresión producida por noticias de tropas invasoras relacionadas con la llamada Armada invencible enviada por Felipe II contra Inglaterra. Por otro lado, el padre de Hobbes, un clérigo anglicano, era hombre de carácter violento; y otro clérigo murió a resultas de una pelea a golpes con el padre de Hobbes; cf. FISCHL, *Manual de historia de la filosofía*, 250-251.

⁶⁶⁸ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 539-547.

⁶⁶⁹ Cf. Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía* (traducción de Manuel Sacristán), 6, Barcelona, Ariel, 1981 (1974), 264-285; 291.

⁶⁷⁰ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 313-315.

⁶⁷¹ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 315-318.

⁶⁷² Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 318-319

⁶⁷³ Puesto que no son postulados basados en la intuición, tampoco implican ampliaciones de lo que la filosofía crítica entiende por conocimiento. Cf. KANT, *Crítica de la razón práctica* (*KpV*) §§ 243.244; en COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 319-320.

⁶⁷⁴ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 287.

para acceder a lo que el profesor Copleston supone divisar como una suerte de metafísica y teología kantiana.⁶⁷⁵

En el contexto muy distinto de la cosmovisión global, en cambio, como ya se ha podido advertir, una hipótesis del ‘como si...’ funciona al modo de vivir y actuar como si la muerte no existiera, o como si el mundo fuese una estructura cerrada en sí misma; como si no hubiese un escenario abierto al campo de sentido denominado trascendencia. Parece en cierto modo una aproximación a la dialéctica hegeliana; y quizás pueda ser sometida a un examen socrático similar al que en su tiempo propuso Kierkegaard frente a la expansión de la influencia hegeliana.

La disolución de un espacio físico y un tiempo físico, el desdibujarse los ritmos biológicos y el negar ‘virtualmente’ el final de la vida en la tierra, son rasgos de la cultura global que se van pareciendo más y más a un sistema dialéctico hegeliano, cerrado en sí mismo y no necesitado de ulteriores estructuras abiertas. Las ideologías marxista y capitalista aspiran a encarnar tal puerto definitivo e insuperable para la humanidad; el marxismo reclama tal estatuto desde los tiempos del acercamiento de su fundador al llamado hegelianismo de izquierda,⁶⁷⁶ y del replanteamiento decididamente materialista de las tesis de Hegel, esfuerzo en el que Marx se siente deudor de Ludwig Feuerbach, a la vez que rebasa sus planteamientos especulativos en pos de la praxis;⁶⁷⁷ el capitalismo, desde tiempos relativamente más recientes, con las tesis del profesor Francis Fukuyama.⁶⁷⁸ Hay, pues, dos ideologías rivales que –en sus respectivas interpretaciones acerca de un dinamismo ‘necesario’ de la historia– pugnan por apropiarse de la herencia de Hegel en un escenario distinto. Pero, en su examen crítico del hegelianismo, Gadamer señala que no percibe a la historia progresando como el movimiento de un Espíritu monolítico que va volviéndose transparente para sí mismo; más bien capta una historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*), donde nos sumergimos en tradiciones históricas y culturales, en que distintas narrativas e interpretaciones

⁶⁷⁵ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 6, 320-321.

⁶⁷⁶ Cf. Carlos VALVERDE, *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 25-27.

⁶⁷⁷ Cf. VALVERDE, *El materialismo dialéctico*, 125-128.

⁶⁷⁸ El sueño de síntesis final esperada por G. W. F. Hegel quedaría plasmado en el triunfo del capitalismo y la democracia formal; cf. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York NY, Harper Perennial, 1993 (1992). El profesor Fukuyama acoge la formulación interpretativa del ‘Estado universal y homogéneo’ hegeliano, propuesta por Alexandre Kojève (cf. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, xxi; 199-210).

confluyen o chocan en conflicto. Sean cuales fueren los detentadores del poder en la sociedad-red, y sus convicciones ideológicas reales, más allá de las declaraciones formales retóricas o sofísticas, el examen socrático es un medio luminoso para clarificar sus relaciones y actitudes respecto a los otros, tanto los incluidos en la globalización como los que aún están fuera o quedan definitivamente fuera.⁶⁷⁹

5 4 Una terapia para la sociedad-red

La ‘muerte social’ o ‘virtual’ (antes ‘asignada’ a grupos geriátricos, y ahora a distintos grupos de personas sanitariamente ‘irrecuperables’ para el trajín de la sociedad-red) viene a ser la condición de quien ha sido extrañado total o parcialmente del estilo de vida global;⁶⁸⁰ sean confesionalmente neutrales o no sus integrantes. Pero

⁶⁷⁹ Cf Georgia WARNKE, “Hermeneutics, Ethics and Politics”, en Robert J. DOSTAL (Editor), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York NY, Cambridge University Press, 2006 (2002), 80-81 (de 79-101).

En contraste con la atmósfera del diálogo en el *corpus* platónico (un diálogo no tuyo ni mío, donde no se intent aplastar a nadie y los que conversan son compañeros en la búsqueda de la verdad, y el que conduce el diálogo puede figurar como alguien ‘que no sabía’), la dialéctica hegeliana es para Gadamer un mero monólogo del pensamiento que procura producir por adelantado lo que madura paso a paso en una auténtica conversación; Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 371-375.

Las descripciones hegelianas del desenvolvimiento de tales ‘formas del espíritu’ –expone Gadamer– propiciarán críticas desde distintas ópticas (entre éstas, la misma izquierda hegeliana) y los contenidos de los cuestionamientos presentados por Feuerbach y nuestro socrático Kierkegaard. Gadamer termina proponiendo, en confrontación con Hegel, que la legitimidad filosófica de tales argumentos formales no pasa de ser aparente. Se trata de una vaciedad ya conocida desde la antigüedad en relación con la sofística. Ante la pregunta sofística de cómo puede preguntarse por lo que no se conoce, Platón no responde con argumentaciones formales, sino con la apelación irónica al mito de una presunta anamnesis y preexistencia del alma (cf. PLATÓN, *Menón*, 80 d ss.): no una certeza religiosa, sino la certeza del alma que pregunta y busca conocer, imponiéndose –atención– a la vaciedad de argumentaciones meramente formales. La crítica a la argumentación sofística se apoya no en un fundamento lógico, sino mítico. La opinión verdadera es don y favor divino; y, así, la búsqueda y acceso al verdadero Logos no deviene de una autoposición libre del espíritu. La objeción a la perspectiva de Hegel es no dejar espacio a las experiencias del azar, la corporalidad, de lo otro y lo extraño, y la alteridad en la historia. Pero justamente la vida del espíritu –recalca Gadamer– consiste en reconocerse a sí mismo en el ser-otro; en ir a lo que comparece como extraño, reconciliarse y reconocerlo como familiar. La reconciliación histórica del espíritu no es asunto de mero ‘autorreflejarse’, ni superación meramente formal-dialéctica de una autoenajenación; es una experiencia dada en la realidad y experimentadora de ésta. Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 349-352. La vaciedad sofística es muy distinta a lo que más adelante se expondrá como ‘vacuidad’, con la perspectiva de Nishida y otros autores.

⁶⁸⁰ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 524.

puede resultar una oportunidad privilegiada de regresar al cuerpo y a lo que una persona es, más allá de los sueños que sueña o le inducen a soñar en entornos virtuales de un ‘como si...’ El doctor Jon Kabat-Zinn dirige la Clínica de Reducción del Estrés del Centro Médico de la Universidad de Massachusetts. Ha trabajado con variedad de pacientes y compilado su experiencia en un libro que sigue reeditándose década y media después de su primera publicación en 1990, originalmente en inglés, y traducida y reeditada en otros idiomas.⁶⁸¹ Uno de los aspectos curativos básicos propuestos a los pacientes consiste en los ejercicios y meditaciones de la llamada ‘atención plena’ o ‘*mindfulness*’,⁶⁸² en diversas facetas: la atención a la respiración,⁶⁸³ para estabilizar a una mente errática y unos pensamientos que –en coyunturas de agitación emocional– nublan nuestra atención al único momento que vivimos, el presente;⁶⁸⁴ así como para trabajar con la causa básica de las quebras de salud orgánica o psíquica: el estrés,⁶⁸⁵ producido de diversas maneras y en distintos escenarios: el dolor físico,⁶⁸⁶ el dolor emocional o las emociones desestabilizadoras,⁶⁸⁷ el tiempo devenido en ‘tiranía’,⁶⁸⁸ la

⁶⁸¹ Cf. Jon KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad* (traducción de Alberto Satrustegui), Barcelona, Kairós, 2013 (2004).

⁶⁸² ‘*Mindfulness*’ no es sólo un término y filosofía de Kabat-Zinn, aunque lo haya expandido más allá de las actividades terapéuticas. Además de la obra *Vivir con plenitud las crisis*, queda bien expuesto el propósito y práctica de ‘*Mindfulness*’ en otras varias obras del autor; cf. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena* (traducción de David González Raga), Barcelona, Kairós, 2005; cf. Jon KABAT-ZINN, *Mindfulness en la vida cotidiana. Donde quiera que vayas, ahí estás* (traducción de Meritxell Prat), Barcelona, Paidós, 2013 (2009). Otros varios autores, cada uno con varias obras desde una perspectiva secular o trascendente, han escrito acerca de la atención plena; entre ellos y entre algunas de sus obras, cf. Ronald D. SIEGEL, *The Mindfulness Solution: Everyday Practices for Everyday Problems*, New York NY, Guilford, 2009; THICH NHAT HANH, *Felicidad. Prácticas esenciales de mindfulness* (traducción de David González Raga), Barcelona, Kairós, 2013; THICH NHAT HANH, *Hacia la paz interior* (traducción de Núria Pujol i Valls), Barcelona, Debolsillo, 2012; Vicente SIMÓN, *Vivir con plena atención*, Bilbao, Desclée, 2012 (2011).

⁶⁸³ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 65-81.

⁶⁸⁴ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 54.

⁶⁸⁵ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 287-294.

⁶⁸⁶ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 341-377.

⁶⁸⁷ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 379-409.

⁶⁸⁸ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 411-424.

convivencia,⁶⁸⁹ los papeles que interpretamos o desempeñamos,⁶⁹⁰ el trabajo,⁶⁹¹ la alimentación,⁶⁹² el mundo,⁶⁹³ y otras varias situaciones.

Kabat-Zinn alude a un socrático ‘saber que no se sabe’, para liberarnos de visiones escindidas del mundo entre un ‘esto’ y un ‘aquello’; así, más allá de ponerle nombres adecuados y sinceros (lo cual es muy loable) a las situaciones, sean las de genocidio, corrupción política, explotación, eliminación violenta de seres humanos, crímenes de las multinacionales; o las miríadas de modos de autoengaño (entre ellas el empeño de un político en elecciones en referirse al pan para olvidarse del tema, una vez elegido por los votantes, y alcanzado el objetivo del poder), importa fundamentalmente un actuar sabiamente,⁶⁹⁴ para sanar el cuerpo político.⁶⁹⁵ La hiperactividad actual genera un déficit de atención plena, con que se desequilibra la convivencia colectiva. La falta de atención plena hacia la otra persona puede transmutarla en una entidad fantasmal, virtualmente inexistente, ‘invisible’. Surge un deseo: anhelamos salir del anonimato y ser reconocidos.⁶⁹⁶

Apercibidos de que es imposible mantenernos sanos en un mundo enfermo; y de cómo la ausencia de atención plena contribuye al sufrimiento de otros, podemos comenzar por aprender a contemplar el escenario con ‘ojos de totalidad’, y no cegarnos sectariamente por estas o aquellas opiniones, las ‘nuestras’ o ‘las de los otros’,⁶⁹⁷ sino de contribuir con paciencia a que la atención plena se propague en diversos ambientes y en nuevas generaciones, incentivando la perspectiva de totalidad, el incremento del sentimiento colectivo de felicidad y la curación del cuerpo social, mediante las actitudes de justicia, amor y compasión.⁶⁹⁸

⁶⁸⁹ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 433-445.

⁶⁹⁰ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 447-452.

⁶⁹¹ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 453-463.

⁶⁹² Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 465-479.

⁶⁹³ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 481-492.

⁶⁹⁴ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 490-491.

⁶⁹⁵ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 489-497.

⁶⁹⁶ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 149-150; 203-204

⁶⁹⁷ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 494-495.

⁶⁹⁸ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 495-497.

Nombrar con sinceridad las situaciones las situaciones, ya es un gran logro; y actuar sabia y justamente es un logro mayor. La reflexión de Kabat-Zinn evoca el dilema entre encapsular el conocer en conceptos y definiciones, o acogerlo como un proceso y un camino de avance,⁶⁹⁹ como ya resalta el modo socrático de filosofar. Recuerda el profesor Hadot que, en la tradición socrática de Jenofonte, Hippias de Elis figura como quien siempre intenta decir algo nuevo sobre cualquier materia, incluida la ética, mientras Sócrates parece hablar siempre de lo mismo. Sócrates quisiera saber si se puede decir algo novedoso de la justicia; e Hippias reacciona conminándolo a dar una definición, y le reprocha que siempre pregunte y refute sin ofrecer respuestas. A modo de contrarréplica, Sócrates contesta que nunca deja de hacer ver, con su modo de actuar, lo que juzga como justo.⁷⁰⁰ ¿Es el actuar un modo distinto de comprender, o un modo ulterior y más densamente expresivo, ‘diciente’, de haber comprendido? ¿Es el conceptualizar y definir un modo de comprender en unos casos, y de no comprender en otros?

La experiencia pura brota del proceso de la atención plena; y el proceso de la atención plena tiene un componente meditativo insoslayable. Es de suponer que ello no representará tampoco un elemento cuestionable para ninguna persona, sea cual fuere su bagaje de creencias religiosas o no religiosas, pues no es difícil que, hoy en día, personas de distintas sensibilidades y opiniones practiquen algún modo de meditación. La meditación es un proceso y un fluir; la vida misma es un proceso, un fluir. Quizás algunos deduzcan demasiado rápido que ‘la vida es meditación’ y que, por tanto, pueden prescindir de los momentos específicos de meditación. Posiblemente descubran que, con haber adoptado este malabarismo lógico, continúan atascados en los mismos lodos y nieblas de antes, sin diferencia alguna.

La meditación budista –recuerda Kabat-Zinn– es denominada *tao*, camino, y la meditación es más un camino o modo de vida que una técnica.⁷⁰¹ El camino de la meditación, como el de la existencia, es una búsqueda. Kabat-Zinn parte del consejo délfico y socrático de conocerse a uno mismo;⁷⁰² y enlaza la experiencia meditativa con el *Dharma* como ‘ley del universo’ o ‘las cosas tal como son’, que Buda explicitó con

⁶⁹⁹ Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 717-718.

⁷⁰⁰ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

⁷⁰¹ Cf. KABAT-ZINN, *Mindfulness en la vida cotidiana. Donde quiera que vayas, ahí estás*, 98-99.

⁷⁰² Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 141.

las llamadas Cuatro Grandes y Nobles Verdades: el carácter universal del sufrimiento (*dukkha*); la causa del sufrimiento, que surge con la identificación, el apego y el deseo: la posibilidad de disolver el sufrimiento ocasionado por los apegos e identificaciones; y, finalmente, las ocho vías o senderos de extinción del *dukkha*: recto pensamiento, habla recta, recta acción, recto esfuerzo, recto sustento, recta atención, y recta concentración. Como anota Kabat-Zinn –citando a Thich Nhat Hanh– todas las vías están implicadas en cada una de ellas. Así, la atención plena forma parte del óctuple sendero; y unifica y moldea a todas las otras.⁷⁰³

Todo esto puede lucir como una invitación o lazo proselitista para convertirse uno en budista (y quizás avivar en alguno la alergia o prurito, al olerle la cuestión a proselitismo religioso de nuevo cuño). Sin embargo, Kabat-Zinn aclara que Buda no fue budista, sino revolucionario y sanador, si bien su revolución era de carácter interno y silencioso; y se puede tener al *Dharma* y la atención plena como descripciones ‘universales’ de la mente humana, relacionadas con el chance de ser feliz y con la cualidad de la atención puesta a las experiencias de sufrimiento. Al *Dharma* concierne la no dualidad, y por ello resulta superfluo escindir o discriminar entre el *Dharma* de los budistas y el de los no budistas.⁷⁰⁴

Recuerda Kabat-Zinn algunos experimentos sobre confusiones al interpretar figuras y apariencias. Uno de los más jugosos es el presentado en *El principito*, la célebre obra de Antoine de Saint-Exupéry: los adultos confunden con un sombrero aquel dibujo hecho por el niño, de la boa *constrictor* digiriendo un elefante; los adultos aconsejaron al niño dejar de ocuparse con esos dibujos y centrar la atención en geografía, historia, aritmética o gramática. El niño dice que los mayores nunca son capaces de entender por sí mismos, y es agotador para los niños dar más y más explicaciones.⁷⁰⁵ Resulta sugerente que Kabat-Zinn incluya la mente de los niños en su empresa de difundir la atención plena.

Antes, hay que aclarar –quizás sobre todo a los adultos a la cacería de conceptos y definiciones– que (como el dibujo del niño) la meditación no es lo que suponemos ni lo que nos informan los medios de comunicación; no es primariamente una técnica ni un

⁷⁰³ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 142-144.

⁷⁰⁴ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 143.

⁷⁰⁵ Cf. Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard/Folio, 1999 (1946), 13-14. Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 59-60.

modo de relajación, ni una herramienta de detener o producir determinados modos de pensamientos, ni un esfuerzo por alcanzar determinadas metas u objetivos. Se trata sólo de prestar la mayor atención al amplio espectro del presente, con todos los sentimientos y pensamientos que surgen y fluyen, sin suscitarlos ni rechazarlos ni apegarnos a nada.⁷⁰⁶ Se asoma otra vez el enigma de Heráclito: en cada nueva ocasión nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río;⁷⁰⁷ y entre los contenidos mentales que fluyen puede aparecer o reaparecer sorpresivamente un caudal de preguntas socráticas, delficas sobre quién soy en realidad, más allá de los datos del *currículum vitae*, las ocupaciones y los papeles que interpreto o sueño en el escenario cotidiano o el virtual. No se persiguen objetivos terapéuticos en plan ‘gerencial’. El propósito básico de la atención plena –en el caso de una terapia anti-estrés– no es el de ‘hacer algo’ por los pacientes, sino la invitación a que vivan cada momento con total deliberación. No es propiamente vivir ‘para’ el momento, con una connotación hedonista; sino más bien vivir ‘en’ el momento. Cada recaída o fracaso no es un pretexto para el desánimo. Cada momento es contemplado como la oportunidad de un nuevo comienzo.⁷⁰⁸

Entre los modos de dejar surgir y expandir la atención plena, hay diversas formas posibles de meditación, como la yacente,⁷⁰⁹ la meditación de pie,⁷¹⁰ o el paseo meditativo;⁷¹¹ y, entre todas éstas, destaca la meditación sedente, centrada en la respiración⁷¹² sentarme no es sólo un quedar o permanecer sentado, sino un asentarme en el momento presente, lo cual se busca en todas las demás. Se trata de manifestar un ‘acto radical de amor’ hacia mí mismo, hacia los demás, hacia el mundo, hacia el silencio, la compasión y comprensión; es –más allá de toda opinión propia o ajena– un digno acto de expresión sobre quién soy yo.⁷¹³ Quizás valga decir, en esta perspectiva, que es un acto silente y a la vez justo para conmigo mismo, para con los demás y para

⁷⁰⁶ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 69-73.

⁷⁰⁷ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

⁷⁰⁸ Cf. KABAT-ZINN, *Vivir con plenitud las crisis*, 51.

⁷⁰⁹ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 249-255.

⁷¹⁰ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 265-266.

⁷¹¹ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 269-272.

⁷¹² Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 257-264; 259.

⁷¹³ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 257.

con el universo, de modo análogo a los actos de Sócrates, expresando la justicia mejor que con palabras o definiciones.⁷¹⁴

5.5 Morir antes de morir: alternativa a la muerte negada

Ahora, puede darse un camino de acceso hacia las otras personas que supere las tendencias discriminadoras, que escinden o suscitan distancias. En su disertación doctoral de biología molecular, el médico Kabat-Zinn incluyó una frase anónima, de la que no recuerda dónde la leyó: ‘si mueres antes de morir, cuando mueras, no morirás’;⁷¹⁵ un motivo para recusar el ‘como si...’ de la muerte ‘negada’ en la sociedad-red. Frente a la igualación –proclamada por Calicles– entre felicidad y apetencias desmedidas de los poderosos, Sócrates contrapone la felicidad de la moderación en quienes no necesitan nada desmedido. Calicles replica que en tal caso serían muy felices las piedras y los muertos; y, a esto, Sócrates responde –con palabras de Eurípides– que quién sabe si vivir es morir y morir es vivir.⁷¹⁶ Como imbuido del no saber y del sabor de la sabiduría socrática, Nishida indica que todos los seres vivientes han de morir, y que él mismo está cierto de que ha de morir; pero asimismo está cierto de que el sentido ‘existencial’ es un asunto diferente.⁷¹⁷

La muerte ‘anticipada’ de que se habla, no es un malabarismo mental para oponerse a la muerte ‘negada’ en la sociedad-red (como el profesor Castells la describe),⁷¹⁸ ni un truco para escapar virtualmente del escenario global o el microescenario en que nos movemos todos los días. Sócrates le está ofreciendo a Calicles una herramienta de sabiduría con que se puede contribuir a la tarea incesante de construir la polis. Sobre el ‘morir antes de morir’, Kabat-Zinn indica que se trata de despertar a otra visión expandida que se eleva por encima de las estrechas miras y preocupaciones del ego; de sentir la fugacidad de nuestra vida; de sentir el misterio profundo de la vida más allá de las apariencias e historietas con que solemos atiborrarnos, y de los esfuerzos por

⁷¹⁴ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 9-10.

⁷¹⁵ Cf. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, (traducción de David González Rega), Barcelona, Kairós, 2012 (2007), 475.

⁷¹⁶ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 491 e – 492 e.

⁷¹⁷ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 66.

⁷¹⁸ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 528-532.

reeditar y vivificar la imagen de nuestro ego y sus opiniones presuntamente incontestables.⁷¹⁹

Apunta el profesor Hadot que existe un misterioso ligamen entre el lenguaje y la muerte; y es precisamente la muerte de Sócrates el acontecimiento radical en que se funda el platonismo.⁷²⁰ Así, el filosofar es un ejercitarse en aprender a morir;⁷²¹ y ese nexo entre lenguaje y muerte implica expresar la verdad o, mejor, expresarme o asentarme como verdad. De nuevo cabe evocar la invitación de David Brazier a pronunciar una palabra verdadera ahora mismo, como si fuese la última antes de morir;⁷²² cuando uno está muriendo con lucidez, no es tiempo de poses artificiales ni de personajes ficticios; no hay tiempo ni lugar de palabrería, sino sólo de una palabra verdadera, genuina. Una palabra así, puede ser pronunciada socráticamente en el modo constante de actuar, si uno ha muerto antes de morir.⁷²³

⁷¹⁹ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

⁷²⁰ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 48.

⁷²¹ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 67 e. Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 48-49.

⁷²² Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 12-14.

⁷²³ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

5 CORRIENTES DE HIEROFANÍAS ANTIGUAS Y NUEVAS

5.1 Sacralizaciones globales

En el escenario de la globalización, pese a la neutralidad ambiental en temas referentes al ámbito de la trascendencia, no han faltado en algunos ambientes intentos de relanzar el tema religioso, ‘canonizando’ logros como la globalización y el avance tecnológico. Por ejemplo, recuerda el profesor David F. Noble –junto con John Leedy Phelan– el estímulo del cristianismo reformado inyectado a la antigua utopía milenarista, cultivada en el Medioevo⁷²⁴ y acogida por Cristóbal Colón,⁷²⁵ de ‘traer el cielo a la tierra’,⁷²⁶ con un ‘paraíso restaurado’, gracias a visionarios y milenaristas como Francis Bacon –con su *Novum Organum*– y Samuel Hartlib, además de educadores como John Dury y John Amos Comenius, o de fundadores de la *Royal Society* y prominentes científicos como Isaac Newton, Robert Boyle, John Wilkins y Robert Hooke.⁷²⁷

El asombroso avance tecnológico se explicita de varios modos, a ojos de los milenaristas. El poder nuclear se develó un Armagedón;⁷²⁸ la exploración espacial, como un ascenso a esferas celestes;⁷²⁹ la inteligencia artificial, gracias a los trabajos de varios pioneros, como Alan Turing, John von Neumann o Norbert Wiener, (a los que habría que añadir a Bill Gates, Steve Wozniak y Steve Jobs, no mencionados por Noble aunque sí por Castells)⁷³⁰ como manifestación de la inmortalidad de la mente humana, como la soñaran Johannes Kepler y René Descartes siglos atrás;⁷³¹ y la ingeniería genética y el Proyecto del Genoma Humano, como colaboración en un proyecto divino de crear humanos cada vez mejores, reflejos de la perfección divina, en expresión de V.

⁷²⁴ Cf. David F. NOBLE, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención* (traducción de Laura Trafí Prats), Barcelona, Paidós, 1999, 37-59.

⁷²⁵ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 48-50.

⁷²⁶ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 54-55

⁷²⁷ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 67-76; 77-89.

⁷²⁸ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 129-141.

⁷²⁹ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 143-176.

⁷³⁰ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 74-97.

⁷³¹ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 177-209

Elving Anderson, profesor emérito de genética de la Universidad de Minnesota.⁷³² Por otro lado, Rudy Rucker, uno de los pioneros de la investigación sobre la Vida-A (vida artificial) afirma que el destino manifiesto de la humanidad es transferir la vida y la inteligencia al ordenador.⁷³³ Desde una cierta perspectiva, y concediendo la posibilidad de insertar todos estos logros en una experiencia pura y trascendente (se la considere ya patente o ya latente) quizás valga la pena dejar fluir –ejercitándonos a modo de examen socrático– una cascada de preguntas sobre otras posibles motivaciones latentes en todo este planteamiento multiforme: si el antiguo anhelo de un basamento atomista intenta hallar una nueva manifestación de la partícula primigenia en los campos y singularidades unitarias del genoma o del bit informático.

De entre los apuntes del profesor Noble, vale la pena prestar atención a los que conectan la figura apocalíptica de Armagedón⁷³⁴ y el poder nuclear.⁷³⁵ Más allá de las loas de algunos cristianos más fundamentalistas al desarrollo tecnológico bélico como supuesto designio divino, el escenario puede resultar mucho más complicado. El poder nuclear es ya posesión de otras culturas y otras zonas geopolíticas de peso estratégico. Puede ser conceptualizado como medio clave para imponer otras varias causas teocráticas, etnocentristas o ideológicas, con diversos tintes religiosos, parareligiosos o seculares, arropados bajo el manto de lo considerado ‘sagrado’ o innegociable para los grupos o colectividades de los diversos casos. Una mentalidad cripto-religiosa acecha en el fondo de las distintas motivaciones de poder.

Se ha achacado a Gilbert K. Chesterton la apreciación (aunque no la haya escrito textualmente) de que la gente no deja de creer en Dios para empezar a no creer en nada, sino para empezar a creer en casi cualquier cosa. Quizás, creer en cualquier cosa a la que se le cuelgue una clasificación ‘divina’ o de ‘absoluto’. Ya en la tradición hebrea, en el siglo VIII antes de Cristo, el profeta Oseas desmitifica a falsos ídolos, invitando a los israelitas a preparar un discurso con el que volver a su Dios, confesando que no los salvará Asiria (la gran potencia militar de la época); no montarán a caballo (la cabalgadura bélica, en comparación con el pollino, cabalgadura davídica del tiempo de paz); y no volverán a llamar ‘Dios suyo’ a las obras de sus manos; porque en el Dios

⁷³² Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 211-243; 238.242.

⁷³³ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 208; 205.

⁷³⁴ Cf. *Apocalipsis* 16,16.

⁷³⁵ Cf. NOBLE, *La religión de la tecnología*, 129-141.

trascendente volverán a hallar piedad tras sentirse huérfanos (de todos los falsos padres en los que habían puesto su confianza y cobijo).⁷³⁶

Distintos actores sostienen distintas teologías (o anti-teologías, que son otros modos de teologías) en la sociedad-red; unas se profesan creyentes y otras no. Pero todas tienen en común el atenerse a un ‘absoluto’ innegociable, y consideran su comportamiento como un ‘sacrificio’ u ‘ofrenda’ a una causa ‘sagrada’ (se la entienda como tal desde una retórica religiosa, o bien una secular). Parece oportuno, en el escenario global, recordar la conversación entre Sócrates y Eutifrón. Éste, que se tiene por ‘perfecto’ conocedor de las cosas divinas,⁷³⁷ de dioses, ritos y mitos,⁷³⁸ se cree por ello autorizado a llevar a juicio a su propio padre,⁷³⁹ apoyándose en narraciones mitológicas. Sócrates muestra su desagrado en interpretar las acciones de los dioses de esa manera.⁷⁴⁰ De la evolución del diálogo se desprende que las cosas hechas por los dioses –como las conceptúa Eutifrón– resultan pías e impías a la vez;⁷⁴¹ y hay que examinar despacio si la piedad –que ha de entenderse como un servicio de ofrendas y peticiones casi que ‘comerciales’ a los dioses–⁷⁴² es o no un aspecto de la justicia.⁷⁴³

Puede resultar que hoy, en la sociedad-red, la relación de cada grupo religioso o secular con su absoluto religioso o parareligioso, o lo que funge como tal, resulte un servicio ‘piadoso’ y a la vez carente de justicia. Y lo que cabe examinar socráticamente no es sólo lo formalmente ‘piadoso’ que puede encubrir impiedad fáctica, sino lo formalmente humanista que puede encubrir inhumanidad; lo formalmente igualitario que puede encubrir marginación; lo formalmente democrático que puede encubrir nuevos totalitarismos; o lo formalmente progresista que puede encubrir nuevas versiones de un oscurantismo.

⁷³⁶ Cf. *Oseas*, 14, 1-3. El nombre mismo de Oseas (הושע), como signo de su misión desmitificadora, significa ‘la salvación en *Ha Shem* (el Nombre divino); o bien, la salvación es *Ha Shem*.’

⁷³⁷ Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 4 E – 5 a.

⁷³⁸ Cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Salamanca, Sígueme, 2008, 282.

⁷³⁹ Cf. Mark L. McPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park PA, Pennsylvania State University Press, 1999 (1996), 35.

⁷⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 6 a.

⁷⁴¹ Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 8 a.

⁷⁴² Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 13 d; 14 c-e.

⁷⁴³ Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 11 e – 12 e. Cf. McPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 48-51.

6 2 Reeditar a Kierkegaard, o preguntarse ‘quién soy de veras’

Brota de nuevo la paradoja de Heráclito: bañarse y a la vez no bañarse en el mismo río; y ser y a la vez no ser el ‘quién’ que uno supone ser.⁷⁴⁴ Un referente de dialéctica socrática para su tiempo –que ha llamado la atención de Lonergan–⁷⁴⁵ ha sido Søren Kierkegaard, quien piensa que el fenómeno cultural conocido como ‘cristiandad’ está embebido por una especie de sofistería mucho peor que la del florecimiento sofístico en Grecia. Compara a los pastores y teólogos de su tiempo con los sofistas cuestionados por Sócrates, que falseando la definición de lo cristiano, por motivaciones de negocio, se han ganado muchos millones de cristianos.⁷⁴⁶ El profesor Archie Graham destaca el paralelismo entre la perspectiva de Kierkegaard y la del monje zen Ekaku Hakuin (1685-1768), cuando cuestiona implacable e irónicamente a los monjes y laicos de su época, sin comprensión del verdadero *Dharma* búdico, sustituyéndolo por una retórica endeble y desorientando a los laicos, en un ambiente donde todo el mundo buscan su conveniencia, autocomplacencia, comodidad, fama o beneficio.⁷⁴⁷

De modo parecido a como los sofistas se arrogaban la condición de maestros profesionales de la virtud, y los atenienses suponían conocer qué es la virtud cuando en realidad lo ignoran, así sucede con los pastores y teólogos de la Iglesia oficial danesa y el gran público cristiano de Dinamarca. La Iglesia oficial oscurece el mensaje cristiano diluyéndolo, al haberse transformado en un negocio cuyo principal objetivo es hacer dinero y beneficios procurando un aumento de fieles, para perpetuarse como institución. El público de fieles es –a ojos de Kierkegaard– una masa u horda de gente sin perspectiva de pueblo, sino de individualidades bajo la dirección de la jerarquía oficial de pastores y teólogos, que se conciben a sí mismos como cristianos, sin que realmente vivan una existencia genuina o auténticamente cristiana. Como hizo Sócrates en su

⁷⁴⁴ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

⁷⁴⁵ Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 647; 754; 398; cf. LONERGAN, *Method*, 80; 264; 316.

⁷⁴⁶ Cf. Søren KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings; Kierkegaard's Writings* (traducción de Howard Hong y Edna Hong), Vol. 19 de 26 Vols., Princeton NJ, Princeton University Press, 1978-2000, 341; 340; en Paul MUENCH, “Kierkegaard’s Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 393.

⁷⁴⁷ HAKUIN, *Zen Master Hakuin: Selected Writings* (translated by Philip Yampolsky), New York NY, Columbia University Press, 1971, 64; 81; en Archie GRAHAM, “Truth, Paradox and Silence: Hakuin and Kierkegaard”, James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave-MacMillan, 2008, 126-127 (de 124-140).

circunstancia, Kierkegaard identifica su papel con el de alguien dedicado a reformar al público y combatir la influencia corruptora de pastores y teólogos.⁷⁴⁸

Quizás parezca que Kierkegaard es un cristiano de proporciones extraordinarias, pero él, consciente de ello, desiste de considerarse a sí mismo como cristiano; y entiende bien que los sofistas de su tiempo preferirían con mucho que Kierkegaard se autoproclamara como el único cristiano verdadero. No lo hace, con el doble anhelo de mantener una relación con la Omnipotencia desde su debilidad, una Omnipotencia descrita como un Dios de amor; y de contribuir a que sus contemporáneos adviertan a la inconsistencia entre lo que suponen que son sus vidas, y lo que en verdad son.⁷⁴⁹ Kierkegaard parece recoger una doble vertiente del quehacer de Sócrates.

Posiblemente, el público de los fieles con inspiración milenarista sea una colección de individualidades sin perspectiva de pueblo, alimentada por una jerarquía con ideas y conceptos sin examen y necesitada de preguntarse si son en verdad cristianos. La extensa masa de gente que no puede acceder a los beneficios de la sociedad-red, y pasa infinidad de penurias o padece guerras ‘olvidadas’, podría encarnar para estas hordas cristianas de la sociedad-red a un Cristo acosado por el hambre, sed, desnudez, enfermedad, prisión, y rechazo al forastero dibujados en la escena de la tradición sinóptica del evangelista Mateo.⁷⁵⁰ Sócrates se examinaba y preguntaba si era el más sabio. Al recordar que Kierkegaard se preguntaba si era cristiano, Lonergan comenta que los diversos seres humanos deberían preguntarse si son genuinamente católicos o protestantes, islámicos o budistas, platónicos o aristotélicos, kantianos o hegelianos, científicos o artistas, y así sucesivamente.⁷⁵¹

Cuando Kierkegaard rechaza considerarse a sí mismo como cristiano, se vincula con la habilidad de Sócrates para despertar a sus conciudadanos con su propia postura de ignorancia. Kierkegaard se dirige a Sócrates literariamente, diciéndole que si se hubiera autoproclamado solemnemente como el más sabio, los sofistas hubieran acabado pronto con él; pero se autoproclamó el más ignorante, poniendo de manifiesto

⁷⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 347; en MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 393-394.

⁷⁴⁹ Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 340-342; 345; 347; cf. MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 394.

⁷⁵⁰ Cf. *Mateo*, 25, 31-46.

⁷⁵¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 80.

que los otros eran aún más ignorantes, al ignorar incluso que eran ignorantes.⁷⁵² En su resistencia a llamarse cristiano, Kierkegaard sugiere que comparte con Sócrates la habilidad de hacer tomar conciencia a la gente de una modalidad más vergonzosa y lamentable de ignorancia, la de suponer que uno sabe lo que en realidad no sabe; de donde se concluye que no se necesita un examen más hondo de sí mismo.⁷⁵³

Pero además de lo anterior, de alguna manera es evocado el oficio de morir del filósofo, como lo indicara Sócrates.⁷⁵⁴ Kierkegaard busca una idea por la que valga la pena vivir y morir.⁷⁵⁵ Tal resolución se aproxima a la observación de J. H. Newman de que muchos vivirían y darían su vida por un dogma, pero nadie da la vida por una conclusión silogística.⁷⁵⁶

También resulta frecuente para Kierkegaard enfrentar la indignación de aquéllos a quienes muestra como menos cristianos de lo que suponen ser; piensan que la aclaración de Kierkegaard de no tenerse por cristiano, no responde a la verdad, sino a una escondida actitud de orgullo: de tomarse a sí mismo por aquello cuya falta muestra en los otros. Parte de la dificultad para tomarse en serio la confesión de ignorancia de la situación de ambos, se pueda tomar a uno u otro como alguien capaz de diagnosticar con agudeza la situación de su interlocutor; y de ser al tiempo un compañero idóneo para la conversación.⁷⁵⁷

Quizás parezca difícil creer –prosigue el profesor Muench– que Sócrates pueda comprender a sus interlocutores y estar al tanto de las diferentes maneras que pueden revestir la ignorancia de cada uno de éstos; y a la vez permanecer ignorante en cuanto a la materia conversada. De modo semejante, cabría preguntarse si Kierkegaard puede retratar adecuadamente las distintas maneras en que alguien se queda corto en tenerse por cristiano sin serlo, cuando el propio Kierkegaard tampoco posee verdaderamente esa

⁷⁵² Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writtings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 342; en MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 395.

⁷⁵³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 b; 29 a. Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writtings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 342; en MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 395.

⁷⁵⁴ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 64 a.

⁷⁵⁵ Søren KIERKEGAARD, *Journal*, August 1, 1835.

⁷⁵⁶ John Henry NEWMAN, *Grammar of Assent*, 93, 2-3.

⁷⁵⁷ Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writtings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 342-343; en MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 396.

condición. Pero esto implica subestimar la potencia del autoconocimiento. Tanto para Sócrates como para Kierkegaard, ser buenos diagnosticando y tratando la ignorancia más temible, lo más importante es que se hayan familiarizado con el tema en sus propias experiencias personales, es decir, una especie de satisfacción sentida por alguien que se imagina saber más de lo que sabe, y que ha de aprender a descubrir, regular y controlar a través del autoexamen. Sólo entonces se podría sostener un diálogo efectivo y convertirse en ‘maestro’ para ayudar al interlocutor a alcanzar un descubrimiento similar sobre el peor modo de ignorancia, sus varias manifestaciones, y acoger la exhortación délfica de conocerse a sí mismo.⁷⁵⁸

El profesor Muench sospecha que una razón más honda para no tomarse en serio el alegato socrático de ignorancia, es la de que esto no cuadra con la imagen de Sócrates como filósofo: Al tiempo que luce plausible el modo en que Sócrates ayuda al interlocutor a superar su condición de la ignorancia más desgraciada, permanece el hecho de que Sócrates parece quedarse corto respecto a un determinado ideal filosófico. En los diálogos platónicos, Sócrates figura como aproximándose siempre al conocimiento (y quizás ganando convicción creciente respecto a lo que sostiene) pero no alcanzándolo nunca. Tal retrato de Sócrates es acogido por mucha de la tradición filosófica, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel; y el mismo Kierkegaard en su etapa temprana, tiende a conceptualizar la actividad socrática como incompleta y preliminar respecto de una empresa mucho más prolongada. Hecho lo que Sócrates sabe hacer, ayudando a sus interlocutores a remover concepciones falsas u opiniones que los encajonan en algo de autosatisfacción, se requerirían otros métodos con los que ganar aquello de lo que carecen los interlocutores.⁷⁵⁹

Ahora bien, el Kierkegaard que en sus últimos escritos ha desarrollado su perspectiva de Sócrates, empieza a rechazar esta imagen de la tradición filosófica y a sostener más bien que la actividad filosófica de Sócrates no es precursora de alguna otra cosa posterior, sino más bien el mejor ideal de vida religiosa, ética y humana disponible fuera de la cristiandad; la más humanamente completa vida filosófica, que debe interpelarnos y servirnos de referencia que emular en nuestras propias vidas. El empeño

⁷⁵⁸ Cf. KIERKEGAARD, *The Moment and Late Writings; Kierkegaard's Writings*, Vol. 19, 342; en MUENCH, “Kierkegaard's Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 397.

⁷⁵⁹ Cf. KIERKEGAARD, *The Concept of Irony*, 217; en MUENCH, “Kierkegaard's Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 397.

socrático de examinar y refutar lo que alguien supone conocer cuando en verdad no lo conoce, resulta ser la tarea vigilante e inacabable de toda una vida, en la que Sócrates nos invita a cada uno a tomar parte.⁷⁶⁰

Kierkegaard refuerza la postura de su etapa final aludiendo a la motivación religiosa por la que Sócrates representa el papel de tábano. La paradoja por la que Sócrates confiesa no saber de aquello sobre lo que pregunta a otros, y de haberse hallado a sí mismo cuando por primera vez oyó del oráculo de Delfos, proclamándolo el más sabio (o que ninguno era más sabio que él), se funde en la comprensión de que el verdaderamente sabio es el Dios; que a través del oráculo dice que la sabiduría humana es ínfima o es nada; y que es el más sabio todo aquél que, como Sócrates, comprende que su sabiduría carece de valor.⁷⁶¹

Loneragan indica una posible ayuda de la sátira y el humor en el proceso de ir ganado libertad, e indica la atención prestada por Kierkegaard a las esferas estética, ética y religiosa: encuentra en la ironía el medio de transitar de la primera a la segunda, y en el humor el medio de avanzar de la segunda a la tercera.⁷⁶² Y es que los humanos pueden sentir miedo de pensar, pero no de reír: sin ánimo de pruebas, la risa puede disolver pretensiones aplaudidas y desmontar acariciadas ilusiones, cuando Larisa se coaliga con el deseo desasido, desinteresado e irrestricto de saber. La sátira ‘se ríe de’, y puede conducir a la insatisfacción; mientras que el humor ‘se ríe con’ y conecta con la humildad. Si cabe una traducción socrática del planteamiento esbozado en Lonergan, la sátira pinta las contraposiciones y bloqueos de una búsqueda de sabiduría, para desbloquearlas; en cambio, el humor enlaza esa búsqueda de autenticidad con las limitaciones y padecimientos enfermizos de la condición humana. Así, la sátira puede sacar a una persona de centrarse en sí misma para conducirla a un punto de vista universal, mientras que el humor puede ayudarla a alcanzar y mantener tomado por los cuernos ese toro de una libertad limitada pero efectiva.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Cf. KIERKEGAARD, *The Concept of Irony*, 217; en MUENCH, “Kierkegaard’s Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 397-398.

Sobre la tarea inacabable de ‘limpiar el alma’, que para Kierkegaard pide toda una vida, cf. PLATÓN, *Sofista*, 230 b-d; MUENCH, “Kierkegaard’s Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 403 nota 33.

⁷⁶¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 a-b; 20 e – 21 b; cf. MUENCH, “Kierkegaard’s Socratic Point of View”, en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 398.

⁷⁶² Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 647.

⁷⁶³ Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 649.

El humor que se ríe de los papeles postizos representados en el escenario del patrón dramático esbozado por la cotidianidad, y el humor que se ríe con los otros en el contexto de la interdependencia y el inter-ser, tiene una dimensión filosófica en el examen socrático, y también una dimensión trascendente en el festejo y danza de los tarahumares; o en la imposición bíblica del nombre de Isaac al hijo de Abraham con Sara en la historia etiológica de la promesa sobre su concepción y nacimiento (Isaac o *Yitzak* como contracción de la expresión hebrea ‘ría Dios’ o ‘Dios ha reído’);⁷⁶⁴ o en la carcajada con que –según se dice– el maestro zen Lin Chi o Rinzai despertaba cada mañana a sus monjes, o se le oía como último sonido del día a la hora del descanso nocturno.⁷⁶⁵

La sátira y el humor sugeridos por Lonergan para transitar de una libertad esencial a una libertad efectiva, se aproximan –como explícitamente lo ha confesado– al periplo del humor y la ironía manejados por el espíritu irrenunciablemente socrático de Kierkegaard; y con este aspecto completaremos algo más las reflexiones con que ya nos enriqueció el profesor Muench, con los comentarios del profesor John Lippit. Éste recuerda cómo dos alumnos suyos le agradecieron la lectura de un ensayo sobre el *Either/Or* de Kierkegaard y lo mucho que les hizo reír.⁷⁶⁶ El humor encierra una

⁷⁶⁴ Cf. *Génesis*, 18, 14; 21, 1. A lo largo de su labor docente, la profesora de Escritura Elisa Estévez, de la Universidad de Comillas (Madrid), ha insistido en el aspecto de humor que se agazapa en las Escrituras canónicas hebreas y cristianas. Es el humor latente en la escena de la promesa divina al patriarca Abraham en el encinar de Mambré. La teofanía profetiza a Abraham, ya anciano, que su amada esposa Sara tendrá un hijo. Sara, escuchando detrás de la tienda, ríe pensando cuán ancianos son su esposo y ella para disfrutar del placer esponsal y concebir. Se le descubre que se ha reído, y ella –apurada– lo niega. De ahí el nombre del niño, Isaac o *Yitzak*, contracción de la expresión hebrea ‘ría Dios’ o ‘Dios ha reído’.

La liberación de un papel dramático inadecuado para una persona (como en el caso de la samaritana) viene acompañada de los elementos de la sátira y del buen humor, como apuntan Kierkegaard, Lippit y Lonergan. El canto y las flores en la teofanía de Tequatlasupe –símbolos de una celebración gozosa– expresan buen humor, festejo y alegría, sentimientos que impulsan a los rarámuri a danzar, y traen el alejamiento de los sacrificios humanos aztecas-toltecas y de los otros sacrificios humanos virtuales venidos de los conquistadores y nuevos dueños del poder; que no son genuinamente sacrificios porque no se develan sagrados. No tiene nada que ver con las matanzas ideológicas de las guerras de religión (o mejor, de irreligión).

⁷⁶⁵ Cf. Anthony de MELLO, *La oración de la rana*, 1 (traducción de Jesús García-Abril), Santander, Sal Terrae, 1988, 172.

⁷⁶⁶ Cf. John LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 2010, 149.

modalidad de *insight* en que se capta el surgimiento súbito de un elemento absurdo; la sátira se afina en la posibilidad de una doble lectura semántica de la misma expresión.

Anota el profesor Lippitt que Kierkegaard puede resultar divertido; y su reputación de danés melancólico suena algo irónica. Uno de las anécdotas de Kierkegaard se refiere a aquella tribu de gente tan apática que los misioneros jesuitas de las Reducciones paraguayas estimaron necesario repicar las campanas cada medianoche para recordarles a los varones el cumplimiento de sus deberes maritales.⁷⁶⁷ Quizás ha sido minusvalorado el rol de la sátira y el humor en los escritos de Kierkegaard, pero éste expresó la convicción de que el cristianismo es la más humorística visión de la vida en la historia del mundo.⁷⁶⁸ En el *Post Scriptum* cabe hallar la más rica e intrigante reflexión sobre la significación ética y religiosa de lo ‘cómico’, como término más general, del que los otros términos de ‘ironía’ y ‘humor’ son sub-categorías, según indica el profesor Lippitt. Unas cuantas veces, Kierkegaard, bajo el seudónimo de Johannes Climacus, se presenta como humorista, tanto en las *Migajas filosóficas* como en el *Post Scriptum*; y en éste despliega Kierkegaard algunas de sus sátiras más conocidas, a expensas del hegelianismo.⁷⁶⁹

A continuación tenemos una observación que posiblemente se aproxima al aspecto paradójico de ciertas convicciones socráticas y de otras que podremos apreciar en el filósofo Kitarō Nishida. En Kierkegaard, la raíz de lo cómico –anota Lippitt– se encuentra en la contradicción (el término danés usado es *Modsigelse*). Kierkegaard afirma que donde hay vida, hay contradicción; y donde hay contradicción, lo cómico se hace presente. Quizás, desde aquí, a Kierkegaard le resulte cómica la seriedad de la filosofía crítica kantiana, con la omisión de la paradoja en la tabla de categorías de la

⁷⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, *Either/Or*, en Howard V. HONG y Edna H. HONG (Editors), *Kierkegaard Writings* (Howard V. Hong, Edna H. Hong, Julia Warkin et al., translators), Vol. 4 de 26 Vols., Princeton NJ, Princeton University Press, 1978-2000, 140; Cf. LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 149.

⁷⁶⁸ Cf. Howard V. HONG y Edna H. HONG (Editors), *Søren Kierkegaard Journals and Papers* (7 Vols, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantchuk), Vol. 2, Bloomington IN, Indiana University Press, 1967-1978, 1681; cf. LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 150.

⁷⁶⁹ Cf. LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 150, texto y nota 7.

Analítica trascendental.⁷⁷⁰ Ahora bien, lo trágico es la contradicción sufriente, mientras lo cómico es la contradicción indolora.⁷⁷¹ Pero posiblemente tal humor proceda de percibirse Sócrates como ‘virtualmente muerto’, mucho tiempo antes del juicio; y acaso convenga volver a esto más adelante. El profesor Lippitt percibe en Kierkegaard un matiz en que el carácter humorista supera al satírico: aquél es más gentil, y éste más deficitario, en involucrarse de modo ‘simpático’ con los elementos tragicómicos de la condición humana compartidos por todos los seres humanos; y mientras más asciende alguien en las esferas de la existencia, más desarrolla y profundiza en el sentido de lo cómico en la vida, aunque constituya la cima axiológica.⁷⁷²

Lippitt indica que la contradicción de que habla Kierkegaard no se refiere a un objeto lógico formal, sino más bien a una incongruencia como la del niño de cuatro años que le dice a otro de tres y medio algo así como: ‘vamos, mi pequeño cordero’.⁷⁷³ Bajo el personaje autoral de Johannes Climacus, Kierkegaard muestra las tres esferas ya antes mencionadas por Lonergan: la estética, la ética y la religiosa, y la indagación irónica, socrática, de esas incongruencias. El ironista se ubica entre la primera esfera, la estética, y la segunda, la ética, advirtiendo las limitaciones de la primera como un jugar a incabable con las posibilidades existenciales, pero sin decidirse a entrar en la segunda, asumiendo opciones y compromisos firmes.⁷⁷⁴

El acceso irónico del escenario estético al ético (transitar de las apariencias de identificarse como cristiano, filósofo o lo que sea, al compromiso ético firme), y el acceso humorístico del ético al religioso o trascendente (dejar traslucir el juicio insobornable que diluye la superficie del mero maquillaje ideológico), puede sonar a

⁷⁷⁰ Cf. Søren KIERKEGAARD, “Journal NB: 125, 1847”; en Søren KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, Volume 4: *Journals NB-NB5*, Princeton / Copenhagen, Princeton University Press / Søren Kierkegaard Research Centre, 2011, 88.

⁷⁷¹ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs* (Edited and translated by Alastair Hannay), Cambridge UK, Cambridge University Press, 2009, 431; cf. LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 150.

⁷⁷² Cf. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 462, nota; 489; 387; en LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 160-161.

⁷⁷³ Cf. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, 432 nota; en LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 151.

⁷⁷⁴ Cf. LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, 151.

discurso que planea por encima de la realidad sin incidir en ésta; produciendo admiración en muchos por su altura inalcanzable, para repetir la sincera confesión latina del *'video meliora proboque; deteriora autem sequor'* (veo lo mejor y lo apruebo; sin embargo, sigo a lo peor). Pero quizás sea posible adentrarse en un territorio filosófico – de la mano de Sócrates– y empírico –de la mano de los resultados brindados por una investigación en antropología cultural– donde converjan los niveles estético (ya en disposición de adentrarse en ámbitos sucesivos del ‘trascenderse’), ético y religioso descritos por Kierkegaard. Las reflexiones que siguen nos llevarán hacia el examen socrático de hechos religiosos como se dan, sin idealizaciones desligadas del mundo concreto; y su incidencia real en el modo de convivir de personas y colectividades concretas.

6 3 Hierofanías e ‘hiperia’

En medio de un llamativo diálogo con las corrientes de pensamiento de su tiempo, aquel respetado teólogo jesuita Juan Luis Segundo (muy escuchado en el tradicional ambiente de laicidad de Uruguay), llegó a preguntarse por la distinción entre fe religiosa e ideología; y así lo dejó constatado en el subtítulo de uno de sus libros.⁷⁷⁵ El origen de las diversas tradiciones religiosas no parece mera cuestión de ideologías. Juan Martín Velasco recuerda las fuentes de donde brotan las diferentes religiones: las hierofanías o manifestaciones del Misterio sagrado, vinculadas no sólo con multiplicidad de experiencias internas muy personales, sino con variedad de tiempos y lugares sagrados en los que surgen las actitudes religiosas y se moldean colectividades y culturas.⁷⁷⁶

Indica el erudito Mircea Eliade que no es posible hablar de hierofanías sin advertir acerca de su variedad, es decir, de las muchas modalidades de lo sagrado como ‘distinto’ de lo profano, y de su heterogeneidad histórica o su heterogeneidad estructural.⁷⁷⁷ El acceso al ámbito de lo sagrado, frente al escenario de lo cotidiano,

⁷⁷⁵ Cf. Juan Luis SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, volumen 1 (de 3): *Fe e ideología*, Madrid, Cristiandad, 1982.

⁷⁷⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 309-313. Cf. LONERGAN, *Method*, 108. El término ‘hierofanía’ procede etimológicamente de ‘hierós’ (*ἱερός*), ‘sagrado’, y ‘faínein’ (*φαίνειν*), ‘manifestar’.

⁷⁷⁷ Cf. Mircea ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (traducción de A. Medinaveitia), Madrid, Cristiandad, 1981 (1974), 31-34.

supone, como lo expresa Eliade al estudiar la estructura de las hierofanías, una especie de ‘ruptura de nivel’.⁷⁷⁸ Las hierofanías –acertadamente acogidas– parecen aptas para conducir a los receptores y transmisores hacia unos modos y actitudes que se pueden identificar en distintas tradiciones religiosas.

Al prestar atención a una obra en colaboración dirigida por los profesores Mircea Eliade y Joseph Kitagawa, Lonergan ha sintetizado las investigaciones de Friedrich Heiler sobre algunas áreas y actitudes en cierto modo comunes a las religiones cristiana, judía, islámica, mazdeísta, hinduista, budista y taoísta. Hay una Realidad trascendente, y a la vez inmanente al corazón humano, confesada como sumo fundamento de belleza, verdad, rectitud, bondad, amor, misericordia, compasión; que ante ella la respuesta humana cristaliza en actitudes de arrepentimiento, auto-negación, oración, amor al prójimo e incluso a los enemigos; que el amor es la vía primordial de comunicación con esta Realidad trascendente, llamada Dios por los teístas; e implica concebir de manera multiforme la bienaventuranza como un estadio definitivo de conocer de Dios, y unirse con Él o disolverse en Él. Estima Lonergan que esos rasgos comunes a las religiones universales, que ha señalado Heiler, se hallan implícitos en la experiencia con que un ser humano se halla enamorado irrestrictamente.⁷⁷⁹

Además –indica Eliade cripto-socráticamente– resulta desafiante la tarea de definir o delimitar metodológicamente el ámbito de lo sagrado, incluso por la sorprendente complejidad del fenómeno religioso ‘primitivo’, del que debiera esperarse mayor simplicidad; cf. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 25-26; 52-56.

⁷⁷⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 89, texto y nota 4; cf. ELIADE, *Historia de las religiones*, 25-56.

⁷⁷⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 109; cf. F. HEILER, “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions”, en Mircea ELIADE and Joseph KITAGAWA (Editors), *The History of Religions*, Chicago, Chicago University Press, 1959, 142-153; cf. John D. DADOSKY, *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, Albany NY, State University of New York Press, 2004, 32-33.

Ha de cotejarse esta reflexión con la distinción que Lonergan encuentra entre fe y creencia. El encuentro de las religiones se afinca en la base de lo que Lonergan entiende por fe: La fe es un saber que brota del amor religioso. Cf. LONERGAN, *Method*, 115. Al distinguir entre fe y creencia, Lonergan admite una tradición anterior que las une; empero, no se trataría de una doctrina más antigua, sino sólo de una expresión más antigua sobre esta relación; se pueden indicar otros términos igualmente antiguos que apuntan a tal interrelación. Es además útil la distinción, al transitar del contexto de una mentalidad apoyada en la noción clásica de cultura, a otro contexto cuya mentalidad se basa en la noción empírica de cultura; en este nuevo contexto puede presentarse el diálogo ecuménico. Cf. LONERGAN, *Method*, 123-124.

El quicio de las hierofanias, las mostraciones de lo ‘santo’, enlaza con la experiencia del Misterio sagrado, la mística. Aquí parece aflorar la raíz última de las corrientes fluyentes de las tradiciones trascendentes. El profesor universitario y doctor en psiquiatría Javier Álvarez ha estudiado los casos biográficos de célebres místicos de la tradición cristiana (Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Hildegarda de Bingen, Ángela de Foligno, Juan Taulero, Enrique Suso, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz),⁷⁸⁰ en relación con tendencias presumiblemente epileptoides, depresivas o de padecimientos psicósomáticos diversos. Los diagnósticos pueden implicar confusiones. Habría una especie de facultad psíquica, diferenciable de padecimientos psicógenos, llamada ‘hiperia’ por el profesor Álvarez. La interrogante abierta en una obra anterior,⁷⁸¹ queda respondida ahora: ‘hiperia’ no es una facultad restringida a los grupos de los místicos, artistas o enfermos ‘geniales’, sino poseída por todos, aunque más desarrollada en aquéllos;⁷⁸² una facultad asimismo identificable en otras tradiciones religiosas.⁷⁸³

Desde la distinción de Juan Luis Segundo, podría abrirse una nueva cascada de preguntas sobre cuánto habría de ‘hiperia’ y cuánto de discurso ideológico (u opiniones no examinadas socráticamente) en los planteamientos de cristianos milenaristas sobre los triunfos tecnológicos de la era global. Igualmente, podría preguntarse cuánto puede haber de ‘hiperia’ latente (porque la presunta facultad puede rebasar los límites de una pertenencia confesional formal o incluso invadir los límites fijados desde una postura atea o agnóstica) o cuánto de discurso ideológico para-sacral en los planteamientos de quienes ‘profesan’ un ‘credo’ de la globalización como destino ‘final’ de la humanidad.

Se ha solido distinguir entre la búsqueda de un ámbito religioso y un ámbito racional. Se supone que, si se admite el don de la ‘hiperia’, éste debe pertenecer al primer ámbito y no al segundo. También se ha discutido largamente sobre el caso de Sócrates, en lo tocante a su relación con lo religioso y lo racional, y sobre las posibles conexiones entre ambos. No es objetivo de esta investigación resolver este debate. Sólo bastará mostrar algunas notas de los derroteros de nuestra búsqueda. Afirma el profesor

⁷⁸⁰ Cf. Javier ÁLVAREZ, *Éxtasis sin fe*, Madrid, Trotta, 2000, 69-97.

⁷⁸¹ Cf. Javier ÁLVAREZ, *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 1997, 295.

⁷⁸² Cf. Javier ÁLVAREZ, *Éxtasis sin fe*, 163.

⁷⁸³ Cf. Javier ÁLVAREZ, *Éxtasis sin fe*, 162-168.

Werner Jaeger, sobre el *Banquete* platónico, la superioridad del discurso de Sócrates respecto al del poeta trágico Agatón, acentuando la preeminencia de la filosofía sobre la poesía; pero la filosofía se transforma en poesía, mostrando su fuerza ante todas las gentes, elevándose por encima de la inacabable diversidad de opiniones.⁷⁸⁴ Lonergan se suma críticamente a esta apreciación cuando (al reflexionar sobre la expresión de los sentimientos mediante los símbolos, gobernados por la imagen y el afecto, más allá de las deudas de las palabras con una lógica), afirma con Giambattista Vico la preeminencia de la poesía.⁷⁸⁵ De otra parte, el Wittgenstein socráticamente influido por Kierkegaard se acerca a estas consideraciones, al considerar que la filosofía debería ser escrita sólo como una composición poética.⁷⁸⁶ Nos advierte Reale que, en griego, ‘poesía’ significa ‘creación’, pero no sólo la de poetas y creadores de música y versificación; el término se extiende a un área mucho más dilatada.⁷⁸⁷

6 4 Hierofanía socrática

Si Jaeger muestra la fuerza del filosofar socrático transformado en poesía, nos comenta el profesor Hadot que el *Banquete*, al igual que la *Apología*, es un monumento literario erigido –con el entrelazado de temas filosóficos y elementos míticos– a la memoria de Sócrates; y, como la *Apología*, también reduce al mínimo el contenido teórico. Salvo algunos pasajes reservados a la reflexión sobre la belleza, lo esencial es describir la vida de Sócrates, presentado como el ideal de filósofo.⁷⁸⁸ Por tanto, Platón – como lo aprendió de Sócrates– no define la sabiduría en el *Banquete*. Deja entrever que es un estado trascendente, en tanto sólo los dioses son sabios.⁷⁸⁹ Según Diótima, Eros – pobre y deficiente, pero habilidoso para compensar sus carencias– es filósofo, porque se halla a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia.⁷⁹⁰ Queda retratada la

⁷⁸⁴ Cf. Werner JAEGER, *Paideia*, 567.

⁷⁸⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 72-73.

⁷⁸⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, 24 e; cf. Genia SCHÖNBAUMSFELD, *A Confusion of the Spheres*, 54.

⁷⁸⁷ Cf. REALE, *Eros, demonio mediador*, 199.

⁷⁸⁸ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 71.

⁷⁸⁹ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 278 d; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 77.

⁷⁹⁰ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 e – 204 a; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 77.

sabiduría como representante del saber identificado con la virtud.⁷⁹¹ En la tradición griega, el saber es menos un saber puramente teórico que un saber hacer, un saber vivir, y se reconoce su huella, no en el mero conocer teórico, sino en la manera de vivir de Sócrates, presentado como filósofo en el *Banquete*.⁷⁹²

El tema del *Banquete* es el amor. Como indica el helenista francés Daniel Babut, la progresión dialéctica de los cinco primeros discursos, de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, prepara el elogio del amor de Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, que relatará Sócrates como base de su discurso.⁷⁹³ El Sócrates que (según confesión propia a los amigos en el *Banquete*) nada sabe, sino sólo de las cosas del amor,⁷⁹⁴ recibe su instrucción sobre Eros, no de un filósofo varón, sino de una mujer sacerdotisa, Diotima. Si Sócrates tiene unos setenta años para el momento del juicio y ejecución (499 a. C.), calculan los eruditos que la instrucción de Diótima ocurriría hacia 440 a. C.⁷⁹⁵ Por tanto, quien recibe la instrucción de la sacerdotisa es un niño preadolescente, de unos once años; ese niño que escucha su voz interna y no dejará de escucharla y obedecerla hasta el final de su vida. De nuevo, el niño, que en la tradición griega se hace filósofo, esto es, que ama a la Sabiduría; una Sabiduría que, según quedó dicho, en otra tradición –la hebrea– se muestra como aprendiz infantil que se acerca lúdicamente a los astros y a la Tierra;⁷⁹⁶ una sabiduría que –en la tradición hebrea más antigua – se muestra en José (junto con Benjamín, el hijo más joven de Jacob/Israel con Raquel, la esposa amada), vendido como esclavo por sus envidiosos hermanos y accidentalmente compareciente ante el Faraón, que se pregunta a quién se encontrará tan lleno del Espíritu divino y tan sabio; procediendo a nombrarlo señor y administrador de sus posesiones.⁷⁹⁷

⁷⁹¹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 77.

⁷⁹² Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 77-78.

⁷⁹³ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 73.

⁷⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 177 d.

⁷⁹⁵ Cf. Los comentarios del profesor M. Martínez Hernández al *Banquete*, en PLATÓN, *Diálogos*, III, *Fedón, Banquete, Fedro* (traducción de *Fedón* por C. García Gual; del *Banquete* por N. Martínez Hernández; de *Fedro* por E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos, 1986, 244, nota 94.

⁷⁹⁶ Cf. *Proverbios*, 8, 27-31.

⁷⁹⁷ Cf. *Génesis*, 41, 38-40.

La intervención de Sócrates es casi tan larga como la de todos los discursos que los convidados pronuncian en honor de Eros.⁷⁹⁸ Y al final del diálogo, acentúa Hadot, Sócrates queda solo, lúcido y sereno, en medio de los convidados dormidos, pese a haber bebido más que ellos.⁷⁹⁹ Resurge, ‘corporalizada’ en Sócrates, la advertencia de Heráclito de no hablar ni actuar como dormidos,⁸⁰⁰ porque ‘los muchos’ (frente al individuo despierto, encarnado en Sócrates, y defendido por Kierkegaard), aunque se les instruya sobre las cosas que hallan, no entienden, sino que sólo opinan;⁸⁰¹ y estando presentes, están ausentes.⁸⁰² Así, la ‘contribución’ de los dormidos consiste en ser operarios y aliados de lo ocurrido en el mundo;⁸⁰³ pero suponiendo que el pensamiento es algo propio de cada uno,⁸⁰⁴ y volviéndose dormidos hacia su mundo propio, cuando para los despiertos hay un solo mundo común.⁸⁰⁵

La hierofanía relatada en el *Banquete* derivará hacia un despertar de Sócrates sobre quién es de veras ante el Dios; uno de cuyos aldabonazos decisivos es referido en la *Apología* mediante el oráculo de Delfos: el más sabio según el oráculo es el que sabe que nada sabe;⁸⁰⁶ y, dicho con expresiones de Nishida, Sócrates percibe su identidad auto-contradictoria; atravesando la paradoja, Sócrates, que se abstiene de definir la justicia, retorna a su verdadero sí mismo.⁸⁰⁷

No sólo despierta Sócrates: se le confía la misión de ayudar a despertar a sus conciudadanos. Así –prosigue su exposición Hadot– la misión de Sócrates muestra un doble aspecto: el de tábano y el de quien considera su vida de filósofo como expresión de su devoción al Dios. El papel de tábano responde al estado de adormilamiento de sus conciudadanos, para despertarlos, como un moscardón pincha a un caballo noble, pero

⁷⁹⁸ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 71-72.

⁷⁹⁹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 72.

⁸⁰⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 73*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 53.

⁸⁰¹ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 17*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 52.

⁸⁰² Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 34*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 52.

⁸⁰³ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 75*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 53.

⁸⁰⁴ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 2*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 52.

⁸⁰⁵ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 89*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 53.

⁸⁰⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 a-b.

⁸⁰⁷ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 72-73; 89.

soñoliento y atontado, para inyectarle vida.⁸⁰⁸ El oficio de Sócrates como tábano –recuerda Hadot⁸⁰⁹– busca que despierte su conciudadano para que ponga atención a sí mismo y asuma el cuidado de sí mismo,⁸¹⁰ discerniendo entre las prioridades tan disímiles de dedicarse a la búsqueda de fama, riquezas y honores, o emplearse en la indagación de la verdad, la inteligencia y el mejoramiento de la propia alma.⁸¹¹ A Sócrates le era evidente el riesgo que conllevaba ese papel de tábano,⁸¹² y puede captar el terreno delicado que toca y el comprensible el crecimiento de la animadversión del interlocutor. Pero (aunque crezca el sentimiento hostil de muchos tantos) no merece la pena conceder importancia a las opiniones de los otros,⁸¹³ sino permanecer en la obediencia al Dios⁸¹⁴ y en el empeño de la vida examinada, como única digna del nombre de vida.⁸¹⁵ Sócrates debe sobrellevar la pesada carga adicional de encarar la creciente rabia e impopularidad por los supuestos y equívocos en que incurren los espectadores de sus conversaciones, al tomarlo presuntamente por un sabio que muestra que sus interlocutores no lo son.⁸¹⁶

Pero, así como Sócrates no concede importancia al hecho de ser objeto de risa por parte de algunos,⁸¹⁷ sobrelleva la creciente animadversión de aquellos con los que intenta dialogar. Se trata de ejercitar una libertad fundada en una misión divina, como la entiende Sócrates a partir del oráculo delfico. El punto máximo de riesgo, y el peor mal, es afrontar la muerte; al menos según la opinión común. Pero, en realidad, temer a la muerte como si fuera un mal (que Sócrates pudiera haber evitado al evitar su peculiar oficio), es temer como consecuencia de tratar el tema como uno supiera del mismo,

⁸⁰⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 e.

⁸⁰⁹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 54-55.

⁸¹⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 d-e.

⁸¹¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 36 c.

⁸¹² Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 a; cf. MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 395.

⁸¹³ Cf. PLATÓN, *Critón*, 43 c.

⁸¹⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 d.

⁸¹⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 a.

⁸¹⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 22 e – 23 a.; cf. MUENCH, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en ABDEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 396.

⁸¹⁷ Cf. PLATÓN, *Eutifrón*, 3 c. La observación puede evocar la libertad del filósofo ante la popularización de su caricatura cómica, por las representaciones de la comedia *Las Nubes* de Aristófanes.

aunque en realidad no sabe nada.⁸¹⁸ Ello confirma que quienes consideran la muerte como el peor mal, creen saber de algo de lo que en verdad no saben. Conviene anotar – indica Hadot– que un valor es absoluto para una persona si está dispuesta a morir por éste.⁸¹⁹ Ya se preguntaba Kierkegaard por una verdad ‘para él’; una, por la que estuviera dispuesto a vivir y morir.⁸²⁰

Sócrates ha encontrado tal verdad. No puede dejar el diálogo filosófico encomendado por el Dios a favor de la polis (tal cambio de vida sería un sinsentido).⁸²¹ De otro lado, en el *Critón*, Sócrates –decía Rudebusch– conversa en la presencia de un Dios que guía nuestras sendas y va por delante de nosotros.⁸²² Así pues, hay que pasar tiempo dialogando, como Sócrates, e –incluso– bebiendo con los amigos distendidamente, como Sócrates en el *Banquete* platónico, mientras se conversa sobre los puntos cruciales de la existencia, como aclarar y discernir paso a paso qué pueda ser el amor auténtico; hay que ir al encuentro de los otros, saber de ellos y hacerlos ‘de casa’, para soltarles las cadenas del papel de extraños; y entonces compartir el juego creativo de la existencia con ellos; hay que dedicar tiempo a la ‘improductividad’ de encontrarse y dialogar.

La interdependencia es la lección de aprender que soy con los otros; que inter-somos: lo que le sucede al otro es algo que me sucede a mí mismo. Su suerte es la mía. Su sangre es la mía; su vida y la mía son una. La polis es anterior al individuo, pero no lo es desconociendo a cada individuo. La comunidad es el tejido en que resulta posible mi existencia. Sócrates no huye de Atenas, porque Atenas –con sus leyes de familia, crianza y educación– ha moldeado a Sócrates, pese a los fallos condenatorios de algunos;⁸²³ no puede negarla porque equivale a negarse a sí mismo; aunque no sospeche Atenas cuán entrelazadas están las acciones de negar a Sócrates y negarse con ello a sí

⁸¹⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 28 b; 29 a-b; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 60-61.

⁸¹⁹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 64.

⁸²⁰ Cf. Søren KIERKEGAARD, *Journals of Kierkegaard* (translated by Alexander Dru), New York NY, Harper Torch, 1959, 73; John D. CAPUTO, *Kierkegaard*, London UK, Granta Books, 2007, 9-10.

⁸²¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 a; 38 a.

⁸²² Cf. PLATÓN, *Critón*, 50 a-e; 52 d, 54 d-e; cf. RUDEBUSCH, *Socrates*, 189-190.

⁸²³ Cf. PLATÓN, *Critón*, 50 c-d; 54 c; cf. PLATÓN, *Apología*, 23 e.

misma, acarreándose situaciones duras por cometer injusticia.⁸²⁴ Sócrates puede ser tan ciudadano del mundo como Diógenes de Sínope o aún más; pero si Diógenes se declara ciudadano del mundo, *kosmopolites*, como manera de negación de su pertenecía a una polis concreta, Sócrates sólo puede ser ciudadano del mundo desde una pertenencia concreta, a la Atenas que lo ha moldeado; es una postura ética en el fondo similar a la del profesor Kwame Appiah (sin reproducir ahora rasgos de ésta tejidos por otra tradición filosófica).⁸²⁵

6 5 Hierofanía y escogencia del papel dramático en la existencia

Ya es conocido cómo Wittgenstein se ha desembarazado de la expectativa mágica de anhelar que sistemas teóricos (por muy útiles, brillantes y beneficiosos que se revelen) puedan responder y despejar (o siquiera rozar) aquellos temas que nos conciernen más personalmente.⁸²⁶ Pero volver al escenario humano, es volver a la representación según un patrón dramático del sentido común; es volver a la indagación de Sócrates en el contexto de la polis y la interacción entre sus conciudadanos y él; la interacción entre los atenienses.

El socrático Epícteto advierte que cada uno es actor de un drama; y le corresponde representar cabalmente su papel; pero la elección del papel le corresponde a otro,⁸²⁷ esto es, a la divinidad.⁸²⁸ Cada ser humano *debe poseer 'el sentido de su propia personalidad' (idion prosopon)* y ponderar el precio en que *se valorará a sí mismo, pues la gente se valora a diversos precios.*⁸²⁹ Hay que aceptar libremente el papel entregado por la Divinidad; que es el papel del sabio, asumido con hondura, con hechos, porque son éstos, y no las meras palabras, los constitutivos de la auténtica

⁸²⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 39 c-d.

⁸²⁵ Cf. Kwame Anthony APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2005.

⁸²⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico Philosophicus*, 6.52.

⁸²⁷ Cf. EPÍCTETO, *Manual*, capítulo 17, en *Tabla de Cebes*. MUSONIO RUFO, *Disertaciones. Fragmentos menores*. EPÍCTETO, *Manual. Fragmentos* (traducción, introducciones y notas de Paloma Ortiz García), Madrid, Gredos, 1995; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 135.

⁸²⁸ El 'otro' –indica Paloma Ortiz García– se refiere a la divinidad; la metáfora existencial de las personas como actores aparece también en EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano* (traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García), Madrid, Gredos, 1993, I, 29, 41-43. Cf. *Tabla de Cebes*. MUSONIO RUFO, *Disertaciones. Fragmentos menores*. EPÍCTETO, *Manual. Fragmentos*, 191, nota 8; cf. también BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 135.

⁸²⁹ Cf. EPÍCTETO, *Diálogos*, I, 2, 11; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 477. VERIFICAR

filosofía.⁸³⁰ Debe evitarse la mezcla de papeles:⁸³¹ y esta advertencia parece conectar con la ambigüedad y –casi– con actitudes esquivas o enfermizamente esquizoides.

La verdadera interpretación del papel asume su aspecto terreno sin dejarse embrollar por ello, con la distancia; y también con la libertad interior, alcázar inexpugnable frente a todo poder humano.⁸³² Este equilibrio parece portar la clave de no confundir el papel con el ‘quién’ del intérprete, a la vez que se satisface la necesidad de develar el ‘quién’ en la interpretación dramática y la inserción en el tejido de los papeles de los diversos actores, para no desgajarse del escenario vital, como más arriba se dijo.⁸³³

El desafío o la tarea radican en alcanzar tal equilibrio. El ‘quién’ –por decirlo metafóricamente– ha de ‘desligarse’ del papel. Ha de tomar ‘distancia’ del papel para no identificarse con éste. Ha de des-centrarse del papel, o ha de des-centrar el papel respecto de sí, de su ‘quién’. Ahondar en la búsqueda de ese ‘quién’, pide un recorrido más acucioso.

El profesor Rudebusch se ha referido a las acciones justas como sacramentos o transparencias de lo sagrado. El profesor Martín Velasco ha indicado, entre los actos religiosos, la universalidad del sacrificio; y el sacrificio es –etimológicamente– un *sacrum facere*, hacer algo sagrado. La misión socrática de examinarse a sí mismo y examinar a sus interlocutores, es un regalo del Dios a favor de la polis. Nada parece más sagrado que el diálogo. También –como fue dicho– ha indicado el profesor Hadot las frecuentes comparaciones entre las figuras de Jesús y Sócrates.⁸³⁴ Puede intentarse rastrear tal comparación en los ámbitos hierofánicos y el estilo de vida derivado de los mismos.

Por asomarnos a una de las tradiciones cristianas originarias, la joánica, percibimos la actitud de que Jesús no hace nada por iniciativa propia, sino que juzga como oye y juzga justamente, pues no hace su voluntad sino la del Abbá;⁸³⁵ también

⁸³⁰ Cf. EPÍCTETO, *Manual* (E), 29; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 477. VERIFICAR

⁸³¹ Cf. EPÍCTETO, *Diálogos*, IV, 2 n, 10; *Manual* (E) n 33; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 477. VERIFICAR

⁸³² Cf. EPÍCTETO, *Diálogos*, I, 29, 11 s.; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 477. VERIFICAR

⁸³³ Cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 465-466.

⁸³⁴ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, 46.

⁸³⁵ Cf. *Juan*, 5, 30.

dice Jesús que no hace nada por sí mismo, sino lo que le oye o ve hacer a su Abbá.⁸³⁶ Parece desprenderse de tales afirmaciones la condición de un Jesús virtualmente ‘muerto’ a sus apetencias egoicas. La justicia no se decanta en definiciones, sino que fluye de sus acciones. Evoca lo señalado por el profesor Rudebusch acerca del modo de actuar de Sócrates: las acciones justas como sacramentos o trasparencias del ámbito trascendente en el escenario cotidiano.⁸³⁷

Las hierofanías en toda su variedad, si se las considera socráticamente, quedan mucho más lejos de dejarse atrapar en definiciones o conceptos que los términos de justicia, valentía, piedad u otros de los preguntados en los diálogos de Platón. En el registro platónico de la búsqueda de Sócrates, hay dos escenarios privilegiados que muestran una dimensión hierofánica, donde el filósofo se adentra –cual un Moisés en Horeb– en el terreno sagrado de la trascendencia. El uno (con motivo del oráculo de Delfos y la voz interna obedecida por Sócrates) es la *Apología*, citada frecuentemente hasta ahora; el otro es el *Banquete*.

La trascendencia es el reino del no saber: se sabe que no se sabe; y de ello se siguen consecuencias en la actuación del papel dramático en el escenario del mundo. Es la percepción de Sócrates sobre sí mismo delante del Dios que lo ha declarado el más sabio, justo y libre. Es la ironía en el ámbito de la trascendencia: el acusado como sabio, al ser confundido como sofista, resulta ser el más sabio porque comprende que nada comprende ni sabe. Sólo pregunta una y otra vez como un niño: qué es la virtud, qué es la excelencia, qué es la justicia; este ‘qué’ y preguntar repetido, es la reedición del ‘por qué’ inacabable del infante. Sócrates ha recorrido un camino desde el ‘quién’ que suponía ser –indagador de los enigmas cosmológicos, hasta llegar a cansarse con las entelequias y piruetas discursivas de Anaxágoras – hacia el ‘quién’ que descubre ser ante el Dios, con el examen incesante de sí y de sus interlocutores. Preguntar y preguntarse reiteradamente es la puerta hacia la indagación del ‘quién soy de veras’.⁸³⁸

⁸³⁶ Cf. *Juan*, 5, 19.

⁸³⁷ Cf. PLATÓN, *Critón*, 50 a-e; 52 d, 54 d-e; cf. RUDEBUSCH, *Socrates*, 189-190.

⁸³⁸ Las preguntas socráticas por el ‘quién’ de sus interlocutores conectan con preocupaciones similares en las tradiciones religiosas y trascendentes de la humanidad desde muy antiguo. En el hinduismo, es conocida la metáfora de la *Mundaka Upanishad* sobre la relación –que podría tildarse de dialéctica– entre un gran yo (*paramatman*) y un pequeño yo (*jivatman*) en cada ser humano. Son como dos pájaros habitantes del mismo árbol. El *jivatman* vuela de un lado para otro, probando el sabor dulce o amargo de diversos frutos, mientras el

Lonergan comenzará *Method* desechando una noción clásica de cultura, etnocéntrica, en la que tal cultura es tomada como la medida de lo humano, y los miembros de las otras culturas deben asimilar los valores y modos de desempeñarse de la cultura normativa, si es que quieren considerarse plenamente humanos. En contraste, Lonergan alude a una noción empírica de cultura, como conjunto de significados y valores que moldean un estilo de vida.⁸³⁹ La supuesta cultura normativa ha sido desplazada en beneficio de la convivencia de diversas culturas en el marco de lo que se entiende por mundo, y de lo que se espera que surja como modo colectivo de ir tejiendo una auto-apropiación, un continuado examen personal y colectivo sobre los factores de progresar o de decaer en la tarea de ir construyendo una vida plenamente humana en un mundo cada vez más humanizado. No hay culturas normativas ni humanas a medias.

Los parámetros de la belleza pueden provenir de perspectivas clasicistas o de ópticas empíricas. También pueden florecer en ámbitos contradictorios y paradójicos. El eros está entre lo bello y lo feo, entre lo que parece admirable y lo que luce despreciable.⁸⁴⁰ La extranjería y condición femenina de Diótima no la descalifican. Puede recordarnos algo curioso proveniente de la tradición sinóptica cristiana: En el comienzo del evangelio de san Mateo, hablando de listados de genealogías hebreas (donde tradicionalmente se nombra a varones, exceptuando a mujeres), junto a la angelical y candorosa María (recuérdese que las doncellas hebreas se casaban muy jóvenes, teniendo en cuenta la esperanza de vida de la época), se mencionan, entre los ascendientes davídicos de Jesús, a otras mujeres –asunto impensable en la cultura judía, afincada en la preeminencia de los varones adultos, en contraste con mujeres y niños. Entre las mencionadas, se encuentra Tamar, una incestuosa; Rahab, una prostituta; Rut, una extranjera no judía; y Betsabé, una adúltera.⁸⁴¹ La santidad divina no excluye a mujeres tenidas por impuras y de segunda categoría en ciertas estimaciones culturales humanas, aunque pertenezcan a algún pueblo que se percibe a sí mismo como el pueblo elegido por el Altísimo o como el pueblo que supone servir de medida para distinguir entre lo plenamente humano y lo incompletamente humano.

paramatman –como un sabio– lo observa; cf. *Mundaka Upanishad*, 3, 1, 1-3; cf. WILSON (Ed.), *World Scripture*, 277.

⁸³⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, xi.

⁸⁴⁰ Cf. HYLAND, *Plato and the Question of Beauty*, 46.

⁸⁴¹ Cf. *Mateo*, 1, 3; 1, 5; 1, 6.

El *Banquete* platónico parece ofrecer un quicio para esta perspectiva con la instrucción de una sacerdotisa extranjera a un niño preadolescente. De algún modo recuerda el anhelo de Lao Tsé de no ocuparse en los asuntos de aquéllos que parecen brillantes, sino en ser nutrido por la Gran Madre.⁸⁴² Indica Hadot que el discurso de Diótima sobre Eros, y el discurso de Alcibíades (que llega al convite ebrio y tarde) sobre Sócrates, terminan entrelazando las figuras de Eros y Sócrates. La figura mítica del primero y la figura histórica del segundo personifican la figura del filósofo; tal es el sentido profundo del diálogo.⁸⁴³

El elogio de Eros por Sócrates está hecho a la manera socrática; no afirmará tal o cual cualidad de Eros, el amor. No hablará él mismo, que no sabe nada, sino que hará hablar a los otros. Puesto que Agatón ha definido al amor como bello y gracioso, Sócrates le preguntará si el deseo es deseo de lo que ya se posee o de lo que no se tiene. Supuesto que sea deseo de lo que no se posee, Sócrates lleva a Agatón a admitir la posibilidad de que el amor sea deseo de la belleza que no posee. Pero Sócrates seguirá sin exponer su teoría del amor.⁸⁴⁴

Entonces recordará Sócrates lo que le ayudó a comprender Diótima, que la carencia de Eros permite pensar que no sea un dios sino un *daimôn* [*daímon*, *daimónion*], un ser intermedio entre dioses y hombres, entre inmortales y mortales.⁸⁴⁵ Y

⁸⁴² Cf. LAO TSÉ, *Tao Te Ching*, 20.

⁸⁴³ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 73-74.

⁸⁴⁴ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 74.

⁸⁴⁵ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 202 d-e ; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 74-75. M. Martínez Hernández, en su traducción del *Banquete*, traduce '*daimôn*' como '*démon*', en vez de 'genio' o 'espíritu'. Se trata de un término muy complejo en la literatura religiosa y filosófica griega. Los poetas griegos pueden utilizar libremente el término como sinónimo de un dios, como en el caso de Homero, o a seres divinos inferiores, como en Hesíodo, o a hijos de los dioses, como en Platón (cf. *Apología*, 27 b-e). Eros –según Diótima– es un ser intermedio e intermediario entre dioses y hombres; cf., en la edición de Gredos de PLATÓN, *Fedón, Banquete, Fedro*, [traducciones de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1992 (1986)], el comentario de M. Martínez Hernández, 246-247, nota 95.

En efecto, para el señalamiento de la fecundidad según el alma, propuesto en Platón, dice Diótima que contemplar a buenos poetas como Homero, Hesíodo, y a otros personajes como Licurgo o Solón, el recuerdo inmortal que dejan viene de ser inmortales ellos mismos; cf. PLATÓN, *Banquete*, 209 a; c-d; porque hombres de esta calidad, amigos de la verdad y capaces de engendrar una virtud verdadera, son amigos de los dioses; cf. PLATÓN, *Banquete*, 212 a.

además de intermedio, como tal *daimôn*, Eros es un mediador: al estar en relación con los dioses y los hombres (que no tienen contacto directo entre sí), Eros es un vínculo (*syndesmos*) de unión del universo,⁸⁴⁶ y tiene un papel en las iniciaciones místicas, en los encantamientos sanadores de los males corporales y espirituales, y en las comunicaciones de los dioses a los hombres, tanto durante el sueño como en la vigilia.⁸⁴⁷ ¿Cabe ser llevado a un ámbito semejante? Habrá quizás que saber escuchar aquella ‘voz sin voz’ de que habla Nishida,⁸⁴⁸ y repite Kadowaki.⁸⁴⁹ El sabio en estos temas es un hombre ‘demónico’, mientras el que lo es en artes o trabajos manuales, es un artesano.⁸⁵⁰ Sócrates recibe los avisos de su voz o *daimôn* en la vigilia; entra en la categoría de hombres ‘demónicos’, según la definición de Diótima.

Prosigue Diótima relatándole a Sócrates el origen mítico de Eros, en un banquete de los dioses con motivo del nacimiento de Afrodita. Al final de la comida, Penía (‘Pobreza’, ‘Privación’) se acercó a pedir limosna, y al ver a Poros (‘Medio’, ‘Riqueza’, ‘Oportuno’⁸⁵¹) dormido y ebrio de néctar en el jardín de Zeus, se acostó a su lado para tener un hijo suyo con que remediar su pobreza. Así concibió a Eros, el amor.⁸⁵²

Según Diótima, el origen de Eros, el amor, explica su naturaleza y carácter. Al ser engendrado el mismo día del nacimiento de Afrodita, está prendado de la belleza.⁸⁵³ Puesto que Penía es su madre, es siempre pobre, indigente y mendigo; más que bello, es seco y duro, descalzo, sin casa; duerme en el suelo, a la intemperie, en las puertas o al

⁸⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 202 e – 203 a; Eros, como vínculo del universo, evoca la amistad como vínculo cohesionador del universo en PLATÓN, *Gorgias*, 508 a, notado por JAEGER, *Paideia*, 579, n. 54; cf., en la edición de Gredos de PLATÓN, *Fedón, Banquete, Fedro*, el comentario de M. Martínez Hernández, 247, nota 96.

⁸⁴⁷ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 a ; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 75.

⁸⁴⁸ Cf. Kitarō NISHIDA, *From the Actor to the Seer* (1927), en Kitarō NISHIDA, *Nishida Kitarō Zenshū (The Complete Works of Nishida Kitarō)*, Vol. 4, Tokyo, Iwanami, 1978, 6; en Kitarō NISHIDA, *An Inquiry into the Good* (translated by Masao Abe and Christopher Ives); Masao ABE, “Introduction”, New Haven CT / London UK, Yale University Press, 1990, x.

⁸⁴⁹ Cf. KADOWAKI, “Nishida’s Bashō”, 3-4.

⁸⁵⁰ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 a.

⁸⁵¹ Este último sentido es más probable de acuerdo a la descripción de Diótima en PLATÓN, *Banquete*, 203 d; cf., en la edición de Gredos de PLATÓN, *Diálogos, Fedón, Banquete, Fedro*, el comentario de M. Martínez Hernández, 248, nota 99.

⁸⁵² Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 b; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 75.

⁸⁵³ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 c.

borde de los caminos. Puesto que Poros es su padre, el Eros enamorado es inventivo y astuto, un cazador peligroso, al acecho de lo bello y bueno; ávido de sabiduría, rico en recursos, amante del conocimiento de por vida, formidable mago, hechicero, sofista.⁸⁵⁴

No es mortal ni inmortal (vive, muere y revive gracias a la naturaleza de su padre Poros); no está falto de recursos ni es rico; se halla entre la sabiduría y la ignorancia.⁸⁵⁵ La explicación de Diótima –apunta Pierre Hadot– se aplica no sólo a Eros, sino a Sócrates y al filósofo.⁸⁵⁶ Sócrates también es este enamorado y desarrapado cazador. Alcibíades lo describe en la expedición militar de Potidea, descalzo y mal protegido del frío invernal por un abrigo burdo.⁸⁵⁷ Por excepción, Sócrates se bañó y calzó para asistir al convite descrito en el *Banquete*, según se dice al comienzo del diálogo.⁸⁵⁸ En las *Nubes*, Aristófanes pinta a Sócrates como ‘intrépido, bello orador, descarado, desvergonzado..., jamás falto de palabras, un verdadero zorro’.⁸⁵⁹ Proliferan las máscaras endilgadas a Sócrates; y el profesor Reale ha enfocado su atención a las máscaras que desfilan en el *Banquete*.⁸⁶⁰ Pero el Sócrates que de nada sabe, salvo de las cosas del amor, puede valerse del diálogo y el examen para ayudar a otros –además de a sí – en permitir que el amor (como apuntó el escritor James Baldwin) quite las caretas (como las llamaba Epicteto),⁸⁶¹ o las máscaras sin las cuales tememos no saber vivir, pero con las cuales sabemos que no podemos vivir.⁸⁶²

6 6 Hierofanías e ‘hiperia’ desde un examen socrático

Tanto las hierofanías como los surgimientos de manifestaciones ‘hipéricas’, conviene someterlos a un examen socrático similar al del diálogo *Eutifrón*. El examen de sus frutos, en cuanto a convivencia, puede conducir a la averiguación de su carácter

⁸⁵⁴ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 c-d; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 75-76.

⁸⁵⁵ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 c-e.

⁸⁵⁶ Cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 76.

⁸⁵⁷ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 220 a-b.

⁸⁵⁸ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 174 a; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 76.

⁸⁵⁹ Cf. ARISTÓFANES, *Nubes*, 445 ss. Cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 76-77.

⁸⁶⁰ Cf. Giovanni REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón* (traducción de Rosa Rius y Pere Salvat), Barcelona, Herder, 2004, 27.

⁸⁶¹ Cf. EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, II, I, 14-15.

⁸⁶² Cf. James BALDWIN, *The Fire Next Time*, New York, Vintage, 1993 (1963), 95.

genuino o no.⁸⁶³ Cabría hallar una ‘hiperia’ originaria en la actitud religiosa y de convivencia de los llamados tarahumares o rarámuri, una etnia de la región geográfica de la Tarahumara mexicana. Los rarámuri hallan su raíz cristiana –en común con otras varias etnias indígenas mexicanas– en la inusitada hierofanía conocida como *Tequatlasupe*,⁸⁶⁴ o –españolizada– Guadalupe.⁸⁶⁵ Se trata de la manifestación de una Señora celestial, llamada *Tequatlasupe*, al indio Cuauhtlatoatzin (bautizado cristiano con el nombre de Juan Diego), según dicen distintas fuentes indígenas o españolas, entre las que destaca el relato primigenio del relato llamado *Nicán Mopohua*, atribuido a Antonio Valeriano, contemporáneo de los acontecimientos.⁸⁶⁶ La Señora se muestra en la cima del monte Tepeyac, donde en un tiempo anterior a la conquista española se erigía el templo dedicado a Ciuacóatl, la diosa madre-tierra aborigen, reverenciada con el título de Tonantzin (‘nuestra madre venerada’).⁸⁶⁷ Su nombre en lengua náhuatl, *Tequatlasupe* (‘la que aplasta a la serpiente’, nombre que parece referirse a una epopeya de liberación), fue españolizado por los misioneros como *Guadalupe*, por la semejanza con una advocación española.

Quizás lo más interesante de la hierofanía es que la Señora –que despide rayos luminosos– muestra en su vientre el cinto usual de las mujeres indígenas embarazadas: espera un niño, del que asegura que es el verdadero Dios Sol.⁸⁶⁸ Tepeyac, en la época

⁸⁶³ En la tradición cristiana es muy conocido el primitivo axioma de que ‘por sus frutos los conoceréis; cf. *Mateo*, 7, 16.20. El examen socrático, joya de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, como nos los presenta Hadot, puede confluir con el llamado discernimiento propuesto por san Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales, pese a las singularidades de unos y otros.

⁸⁶⁴ Cf. FRANCISCAN FRIARS OF THE IMMACULATE, *A Handbook on Guadalupe*, Franciscan Marytown Press, 1974, 99. Cf. *Enciclopedia guadalupana: temática, histórica, onomástica*, Vol. 4, 579.

⁸⁶⁵ Cf. Valerio MACCAGNAN, “Guadalupe”, en Stefano de FIORES y Salvatore MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología* (traducción de Alfonso Ortiz García, Eloy Requena Calvo y José María Corzo), Madrid, Paulinas, 1988, 803-819.

⁸⁶⁶ Cf. MACCAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 806; 817 nota 16.

⁸⁶⁷ Cf. MACCAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 810; 805. Entre las divinidades femeninas indígenas que a las que podía darse tal título, es *Ciuacóatl* la identificada como la Tonantzin del templo de Tepeyac, según apunta la crónica de Fray Bernardino de Sahagún subrayada por el investigador Jacques Lafaye.

⁸⁶⁸ El tema hierofánico de un niño en un momento de desesperanza e incluso de desesperación colectiva, recuerda el miedo de las tribus israelíticas del norte frente a la amenaza bélica de los asirios. Hacia 750 a. C., queda recogido en el extenso Libro del profeta Isaías el oráculo del pueblo sumido en oscuridades, que de improviso divisa una gran luz y ve brotar la alegría,

narrada, sufre el acoso inclemente del invierno. Aún así, la narración de la hierofanía recoge los datos de cantos de aves y de una floración inusual en Tepeyac, y Juan Diego ha de recoger, en su tilma o manto (tejido de fibras de hoja de magüey), algunas flores de aquéllas como señal que ha de llevarle al Obispo Juan de Zumárraga.⁸⁶⁹ En la tilma – una vez vertidas las flores ante el prelado– aparecerá grabada la imagen de la Señora, como en postura de danza o baile ritual. En los oráculos de la literatura náhuatl, se hace referencia a tiempos en que los indígenas, apesadumbrados por circunstancias desesperanzadoras, volverán a recobrar vida y alegría, como don del cielo, y la señal de ello será dada por medio de la música, el baile, el canto y las flores; señales resumidas en la bina poética de ‘flores y canto’ (en expresión náhuatl, ‘*in xochitl in cuicatl*’).⁸⁷⁰ La narración hierofánica donde aparecen estos símbolos, indica un nexo asombroso entre el nuevo acontecer y los antiguos oráculos.

La narración hierofánica produjo una reacción liberadora de alegría en las etnias indígenas, postradas y abatidas (y, según casos, vejadas) tras la conquista española.⁸⁷¹ Se trataba de un cambio de escenario respecto del muy difícil diálogo intercultural, por la imposición forzosa de la religión española, contradicha en preceptos básicos con las matanzas de indígenas; la confusión de los templos indígenas con ‘mezquitas’, según atestigua Bernal Díaz del Castillo de los soldados de Cortés, y la confusión de comportamientos de los indígenas con los ‘taimados’ procederes de los judíos

porque la bota que pisa con estrépito, la capa manchada en sangre y la vara del opresor son pasto del fuego. La señal de esa inesperada liberación es un frágil niño recién nacido, al que el profeta proclama como Consejero maravilloso, Dios fuerte, Padre perpetuo y Príncipe de la Paz, cuyo dominio se extenderá sin límites sobre la dinastía de los davididas y de su reino, porque el celo de *Ha Shem*, el Altísimo, lo realizará. (Cf. *Isaías*, 9 1-7).

De modo semejante, los indígenas mexicanos, en un momento de su historia que consideran muy triste, se enteran de la hierofanía de un niño que va a nacer. El relato del *Nicán Mopohua* también muestra en distintas ocasiones al indio Juan Diego dirigiéndose a la misma Señora celestial con el tratamiento de ‘mi niña, mi hija’, ‘mi Señora, la más pequeña de mis niñas’ (Cf. MACAGNAN, “Guadalupe”, 807; 808).

⁸⁶⁹ Cf. José Luis GUERRERO, *Flor y canto del nacimiento de México*, México, 1980, 231-278; cf. Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México / Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977, 295-425; en MACAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 808-809; 810.

⁸⁷⁰ Cf. MACAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 809.

⁸⁷¹ Cf. Lauro LÓPEZ BELTRÁN, *Homenaje lírico guadalupano*, México, Tradición, 1980, 11-13; Virgil ELIZONDO, “La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural: el poder de los impotentes”, *Concilium* 122 (1977), 149-150; en MACAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 809.

(encendiendo las tendencias antisemíticas de los ‘cristianos viejos’ españoles);⁸⁷² el desprecio de la vida y el despotismo y abuso mostrado en muchos casos por los conquistadores.

Todo ello alimentaba en los indígenas sometidos la idea de ser abandonados por sus divinidades, con la derrota militar y el sometimiento, y emergía una actitud de odio y deseo de venganza hacia los nuevos dominadores, aparte de la preocupación por hacerse con prisioneros para sacrificarlos a sus dioses,⁸⁷³ un culto ritual que los aztecas adoptaron de la cultura tolteca, florecida unos cuatrocientos años antes (hacia el año 980 d. C. los toltecas, que asentaron su capital en Tula; y hacia el año 1370 los aztecas, en Tenochtitlán).⁸⁷⁴ La hierofanía guadalupana se convirtió en factor impulsor de disolución tanto de los odios culturales como de los sacrificios humanos.⁸⁷⁵

⁸⁷² Cf. Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1976, 43.

⁸⁷³ Cf. MACCAGNAN, “Guadalupe”, en de FIORES y MEO (Dirs.), *Nuevo Diccionario de mariología*, 810.

⁸⁷⁴ Cf. George BANKES, “El país de los aztecas y de los incas”, en AA. VV., *El mundo de las religiones* (traducción de Pedro Santidrián), Estella / Madrid, Verbo Divino / Paulinas, 1985, 57-58.

⁸⁷⁵ Todo ello evoca de alguna manera la antigua narración hebrea del sacrificio de Isaac (cf. *Génesis* 22, 1-18; sobre las raíces de la tradición del relato, cf. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions*, Volume I, 168; 171). Abraham entiende que el Altísimo le pide la ofrenda de su hijo Isaac, y va con éste al país de Moriah a ofrecerlo en sacrificio. Pero –en el momento culminante– capta Abraham que no es un sacrificio humano ritual al estilo acostumbrado en la época lo que pide el Altísimo; sino el no reservarse a su hijo para sí, como riqueza o propiedad exclusiva. Por esta última actitud es colmado Abraham de bendiciones. De Abraham, a través de Isaac, se espera bendición para su descendencia y para toda la humanidad (versículos 17-18). Brilla aquí la realidad del inter-ser como vivencia de amor y auto-entrega, distinta a la actitud de preservación egocéntrica de un bien.

Valga como inciso que el relato del sacrificio de Isaac será obertura y tema para una de las hondas meditaciones filosóficas de Kierkegaard. Cf. Søren KIERKEGAARD, *Fear and Trembling* (Edited by C. Stephen Evans and Sylvia Walsh; translation by Sylvia Walsh), Cambridge UK, Cambridge University Press, 2006. Es ‘opinión común’, el supuesto milagro de superar a Hegel, en comparación con el presuntamente fácil manejo del tema de Abraham. Sin embargo, éste puede ser más detenidamente considerado desde la paradoja: así, Kierkegaard confiesa sentirse aniquilado al prestar atención a la ‘prodigiosa paradoja’ mostrada por la figura y vida de Abraham; cf. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, 27. ...Una paradoja que hace a Kierkegaard expresar que no entiende a Abraham; que sólo puede aprender algo de Abraham por medio del asombro; cf. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, 31. Kierkegaard –como los niños– sólo puede prestar atención y aprender algo al asombrarse.

Aparte del relato patriarcal, con su intensa carga dramática, la sublimación y superación de los sacrificios cruentos de humanos e incluso de animales queda reflejada en otras

Con posterioridad a la hierofanía guadalupana, los misioneros se hallaban desconcertados ante las actitudes cambiantes de las colectividades indígenas, al principio renuentes y huidizas, y posteriormente dispuestas de modo masivo al bautismo. Algunas de las etnias se sometieron al sistema de reducciones. Otras, como los rarámuri, lo esquivaron, y mantuvieron sus costumbres festivas de creación de convivencia, plasmadas justo en la música y el baile delante de Dios, el *Onorúame* o *Tata-Rioshi*, para festejarlo y que se alegre con ellos; para alegrarse con Él y con el don gratuito y compartido de la vida.⁸⁷⁶ Hay que notar que entre los tarahumares casi no hay culto a los santos, puesto que en tiempos precolombinos no daban culto a ídolos con los que efectuar procesos sincretizadores en la evangelización misionera; casi no se encuentran imágenes de santos en los templos ni en las casas de los rarámuri, sino sólo de la Guadalupe o *Tequatlasupe*, llamada por los indígenas rarámuri como *Eyé* o *Eyérame*, ‘*nuestra Madre*’; aunque la centralidad de las fiestas, bailes y ofrendas, incluso en festividades guadalupanas, se le brinda al *Onorúame* o *Tata-Rioshi*.⁸⁷⁷

Si –por poner el caso– se propone el evangelio cristiano a gente de otra cultura, según apunta Lonergan, ello implica proponerlo creativamente con los recursos de esa otra cultura. De lo contrario, quien propone se queda encerrado en su propia mentalidad, no abierta a la pluralidad de culturas;⁸⁷⁸ más que evangelizar, hay un adoctrinamiento que impone un sistema cultural de costumbres y modos de relacionarse (no poco

tradiciones como el mazdeísmo de Zoroastro; cf. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 464. Los sacrificios humanos indican el carácter dialéctico de la experiencia religiosa en tanto vivencia de un amor trascendente, ilimitado e incondicional. Sin tal experiencia, apunta Lonergan, la diferencia entre los pensamientos divinos y los humanos puede suponer el olvido del Trascendente, la transformación del rito y del símbolo en idolatría; y surge con frecuencia la concepción de una divinidad aterradorante, cuyo culto desemboca en un aspecto demoníaco y en la destrucción ‘exultante de uno mismo y de otras personas; cf. LONERGAN, *Method*, 111.

Los sacrificios de vidas humanas a los dioses no son cosa del pasado ni es necesario que sean físicamente cruentos. John Henry Newman –como soporte fundamental de su discurso– distingue en su *Grammar of Assent* entre un asentimiento nocional y un asentimiento real. Puede darse el caso de que una persona sea ‘sacrificada’ mediante una eliminación ‘virtual’ de alguien (dejarlo morir) o una infra-vida, a un dios nocionalmente; y a otro ente que funge realmente en lugar de un dios, a modo de ídolo, portando los auténticos intereses de quien deja morir virtualmente a otro, o lo somete a infra-vida. En el caso de Sócrates, a falta o desgana de comprobar una verdad, fue sacrificado por una ideología que presuntamente pretendía defender la democracia restaurada.

⁸⁷⁶ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 431.

⁸⁷⁷ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 83-85.

⁸⁷⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 300-301.

opuestos a las exhortaciones de los evangelios). Tal fue el caso de aquellas culturas indígenas sometidas al sistema de reducciones; y fue –como ya se ha indicado– el marco problemático esquivado por los tarahumares.

La hierofanía de *Tequatlasupe*, al considerarla más detenidamente, parece alojar ribetes socráticos. La Señora celestial –como indica su cinto– está en estado de buena esperanza. El Sol que dice esperar no se muestra visible. La Señora despidе rayos de la que se puede suponer como luz del Sol. No se trata de una apariencia, sino de una paradójica mostración ‘sin mostrar’. Cabe recordar a Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, que instruye en las cuestiones del amor al Sócrates niño, preadolescente: el momento culminante de la instrucción recalca en una Sabiduría más allá de toda forma o figura.⁸⁷⁹

Por otra parte, el Sol que se gesta no es un Ser terrible, necesitado del sacrificio ritual de vidas humanas, para seguir su curso por los cielos; se insinúa un Sol niño, del que no hay que temer siega de vidas. La hierofanía parece promover un metafórico movimiento de alejamiento del miedo o el derramamiento de sangre, y de aproximación al amor maternal hacia los indígenas; hacia la celebración de la vida y del futuro (el niño que va a nacer).

En cierto modo, cabe atisbar una conexión entre la Señora y los indígenas, al expresarse un oráculo en la lengua de éstos y situándose en las antiguas tradiciones oraculares recordadas por éstos. La hierofanía parece desatar un dinamismo de convocación de unas etnias que se daban a sí mismas por desarticuladas, abandonadas y mortecinas. Paradójicamente, la hierofanía muestra el símbolo de un estado de buena esperanza, y al tiempo parece fungir de comadrona de una nueva situación o nueva mentalidad que va a ser dada a luz en los indígenas. Se concita desde la hierofanía una reconstitución política –de la polis indígena– que revierte los mecanismos de la disolución.

Así como Sócrates no abandona a Atenas por no añadir otra injusticia a la ya palmaria injusticia de conciudadanos suyos,⁸⁸⁰ y por llevar a cabo el encargo del Dios de filosofar y practicar el examen consigo y con sus conciudadanos,⁸⁸¹ los indígenas no se entregan al sentimiento de tristeza o de convicción de irremediable desgracia. Pero

⁸⁷⁹ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 210 e – 212 a.

⁸⁸⁰ Cf. PLATÓN, *Critón*, 54 c.

⁸⁸¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 28 e.

los que de entre ellos asumen mejor el sentido de gratuidad y celebración, no van a ser los descendientes de las etnias indígenas con conocimientos más avanzados –aztecas– sino, como se verá con mayor detalle, los presuntamente más primitivos: los tarahumares o rarámuri; como si en cierta manera evocaran aquella colección de oráculos de la tradición deuteronomista entre los antiguos hebreos: que no es por ser el pueblo más grande ni el más importante, por lo que *Ha Shem* se enamoró de ellos, sino por puro amor y por las promesas a sus antepasados.⁸⁸²

6 7 Comunidad y socratismo

Afirma Lonergan que la comunidad es la base ideal de una colectividad o sociedad.⁸⁸³ Pero parece difícil que el ideal de una colectividad, sociedad o cultura es la comunidad, pueda superar la triste fama de un aserto tan bienintencionado como irrealizable –como si la única ley de la coexistencia humana fuera la máxima hobbesiana de que el hombre es un lobo para el hombre (*‘homo hominis lupus’*).⁸⁸⁴

En sus reflexiones, Lonergan pasa del bien particular mediante la cooperación al bien de orden;⁸⁸⁵ es decir, a la interdependencia entre el bien de cada uno y el bien de todos los integrantes de una colectividad, donde el bien de cada uno es cuidado desde el bien común o de orden, y viceversa. Puede continuar sonando a afirmación bienintencionada e idealista, sin concreciones empíricas. Todos estos considerandos sobre escenarios colectivos propiciadores del auto-descubrimiento, capacidad de ver lo esencial con el corazón, y cuidar los unos de los otros, pueden referirse al mundo platónico de las ideas, y ser tomados como deseos conmovedores pero imposibles en un mundo concreto donde crecen juntos el trigo y la cizaña. Asimismo, pueden parecer del mismo tenor las reflexiones inspiradas en John Henry Newman expuestas por Frederick Aquino en su obra *Communities of Informed Judgment*.⁸⁸⁶

⁸⁸² Cf. JUDAÍSMO, *Libro del Deuteronomio*, 7, 7-8.

⁸⁸³ Cf. LONERGAN, *Method*, 360-361.

⁸⁸⁴ Cf. Johann FISCHL, *Manual de historia de la filosofía* (traducción de Daniel Ruiz Bueno), Barcelona, Herder, 1977, 251.

⁸⁸⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 48.

⁸⁸⁶ Cf. Frederick AQUINO, *Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2004.

Pero, según recalca el profesor Kenneth Melchin, el conocimiento moral –lejos de conceptos puramente abstractos– no se liga a acciones individuales solitarias, sino al hecho de vivir con otras personas, con la gente.⁸⁸⁷ Sócrates ha mostrado su disposición a ser un ciudadano ejemplar.⁸⁸⁸ No se permite a sí mismo obrar nunca de manera injusta, como –por ejemplo– frente a regímenes inescrupulosos y decisiones políticas arbitrarias;⁸⁸⁹ y se muestra dispuesto a obedecer al Dios filosofando incluso si ello supone acatar la decisión legal de su polis suprimiendo su vida.⁸⁹⁰ Ello repercute en Platón, que se muestra desilusionado con las injusticias perpetradas los sucesivos regímenes de Atenas.⁸⁹¹

Ahora, Lonergan señala la diferencia entre los grupos humanos que se experimentan manejados por ámbitos de significación y sentido, tenidos por incontrolados o incontrolables, y dotados de una especie de aura mágica; y los grupos humanos que manejan ámbitos de significación y sentido. Los primeros grupos son primitivos y los segundos son evolucionados.⁸⁹² A primera vista, pareciera que nos hallamos ante la distinción entre civilizaciones como la occidental, consideradas como avanzadas, y las culturas primitivas pretecnológicas. Empero, cabe preguntarse, como Sócrates, si unas civilizaciones tecnológicamente avanzadas como las que conocemos hoy, son civilizaciones avanzadas. Pero el manejo del sentido puede ser parcialmente desarrollado en unas áreas de la vida de una cultura o colectividad, y carentes de suficiente desarrollo en otras. Ello implicaría posibilidades de segmentos de sinsentido en culturas presuntamente desarrolladas, y llevaría a la pregunta sobre qué se haya de considerar como mítico o no mítico.

⁸⁸⁷ Cf. Kenneth R. MELCHIN, *Living with Other People: An Introduction to Christian Ethics based on Bernard Lonergan*, Ottawa / Collegeville MN, Saint Paul University / A Michael Glazier Book-The Liturgical Press, 1998, 42-43.

⁸⁸⁸ Cf. Rachana KAMTEKAR, “The Politics of Plato’s Socrates”, en AHBEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 214 de 214-227.

⁸⁸⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 32 c-e. Cf. KAMTEKAR, “The Politics of Plato’s Socrates”, en AHBEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 214.

⁸⁹⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 d; 38 a. Cf. KAMTEKAR, “The Politics of Plato’s Socrates”, en AHBEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 214.

⁸⁹¹ Cf. PLATÓN, Carta VII, 324 b – 326 b. Cf. KAMTEKAR, “The Politics of Plato’s Socrates”, en AHBEL-RAPPE y KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, 223.

⁸⁹² Cf. LONERGAN, *Insight CWL3*, 564-566.

De nuevo volvemos a Sócrates, que contesta a Calicles alabando su ‘noble’ franqueza, por atreverse a expresar lo que otros muchos piensan aunque no lo dicen; e invitándolo a no privarse de investigar y aclarar cómo es que se debe vivir.⁸⁹³ Quizás no sea una mera actitud de ironía ante la ignorancia no identificada (ni –aun menos– se trate de desprecio por ello); quizás Sócrates albergue la compasión de que la suerte de Calicles es la suya y la de la polis. Quizás Sócrates intuya algo parecido a la observación de Lao Tsé de que el hombre bondadoso es el maestro de la persona no bondadosa, y la persona no bondadosa es la materia de donde brota la persona bondadosa.⁸⁹⁴ El encargo del Dios a favor de la polis es un encargo para cuidar de cada persona que accede a conversar con Sócrates; no es encargo de juzgar a la persona que conversa, sino el de examinar sus opiniones y las prioridades a las que ha adjudicado sus preferencias.

La conversación continúa con múltiples matices, a pesar de que Calicles muestra resistencia, protestando que no le interesa nada de cuanto dice Sócrates y que sólo ha conversado con él por complacer a Gorgias, presente ahí.⁸⁹⁵ Pero Sócrates insiste en la conveniencia de la moderación y el mal interminable en que se transforma la vida de quien dé rienda suelta a sus apetencias, haciéndose ingrato a todos por su incapacidad para la convivencia y la amistad; y señala (frente a la tesis de Calicles sobre la satisfacción ilimitada de las apetencias desenfrenadas del poderoso o del hambriento de poder) lo que en realidad, según los sabios, gobierna a cielos y tierra, a dioses y a hombres: convivencia, amistad, buen orden, moderación y justicia; y así al conjunto de todo ello, los sabios lo llaman ‘cosmos’, orden, y no desorden ni desenfreno.⁸⁹⁶ ¿Cabe ponerle a todo ello un rostro empírico, sin dejarlo desterrado en el mundo de las ideas?

⁸⁹³ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 492 d.

⁸⁹⁴ Cf. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 27.

⁸⁹⁵ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 505 c. En lugares como 505 d, o en 506 c, sigue Calicles resistiéndose a continuar conversando y sugiere a Sócrates que busque otro interlocutor o que razone él solo.

⁸⁹⁶ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 507 e – 508 a.

7 CORRIENTES HIERÓFÁNICAS Y CONVIVENCIA HUMANIZADORA

7.1 Comunidad socrática empírica

Teóricos defensores de la actual configuración de la sociedad-red quizás puedan lamentar que millones de personas queden excluidas de un dinamismo indetenible; que se las deba dejar a su suerte de morir anónimamente o de permanecer en estado ‘virtualmente’ mortecino, por resultarles ya muy tarde la oportunidad de acceder al escenario global. Quizás esos teóricos arguyan que la situación o la vida ‘es así’; y recuerden aquella escena casi al final del film *The Mission*, donde el cardenal Altamirano, colaborador de encomenderos y traficantes de esclavos de Indias, termina reclamándoles que las reducciones de indígenas fueran arrasadas sin misericordia a sangre y fuego. Los señorones replicaron al prelado que la vida ‘es así’. El cardenal contestó que la vida no es así: sino que así hemos querido que fuera, y así ha querido él que fuera.⁸⁹⁷

En contraste con la concepción de la sociedad según Hobbes, el apunte de Lonergan acerca de la comunidad como base de la sociedad, luce idealista e inalcanzable, prácticamente mítico; pero nos trae a la memoria el modo de convivir de ciertas colectividades humanas con un notable acento comunitario, como la de los rarámuri (los ‘pie corredor’) o tarahumares, moradores de la Tarahumara mexicana, a los que antes nos referimos, cuyo estudio ha abordado y cuya experiencia ha compartido a fondo el antropólogo jesuita Pedro de Velasco.⁸⁹⁸ Ya se indicó que, con posterioridad a la hierofanía guadalupana, las etnias indígenas, antes renuentes y huidizas, posteriormente se mostraron dispuestas masivamente al bautismo. Algunas se sometieron al sistema de reducciones. Otras, como los rarámuri, lo esquivaron, y mantuvieron sus costumbres festivas de creación de convivencia, plasmadas justo en la

⁸⁹⁷ El film británico *The Mission* (1986) fue dirigido por Rolland Joffré y musicalizado por Ennio Morricone. Jeremy Irons encarnó el personaje del padre Gabriel; Robert de Niro caracterizó al capitán –y luego hermano religioso– Rodrigo Mendoza; y Ray McAnally interpretó al cardenal Carlos Altamirano.

⁸⁹⁸ Cf. Pedro de VELASCO, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Chihuahua / Jalisco / México DF/ Puebla, Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita / ITESO / Universidad Iberoamericana-México / Universidad Iberoamericana-Puebla, 2006 (1983), 34. Cf. Pedro DE VELASCO, “Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas”, en Ignacio ELLACURÍA y Juan Carlos SCANNONE (compiladores), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1992, 141-172.

música y el baile delante de Dios, el *Onorúame* o *Tata-Rioshi*, para festejarlo y que se alegre con ellos; para alegrarse con Él y con el don gratuito y compartido de la vida.⁸⁹⁹ Hay que notar que entre los tarahumares casi no hay culto a los santos, puesto que en tiempos precolombinos no daban culto a ídolos con los que efectuar procesos sincretizadores en la evangelización misionera; casi no se encuentran imágenes de santos en los templos ni en las casas de los rarámuri, sino sólo de la Guadalupe o *Tequatlasupe*, llamada por los indígenas rarámuri como *Eyé* o *Eyérame*, ‘*nuestra Madre*’; aunque la centralidad de las fiestas, bailes y ofrendas, incluso en festividades guadalupanas, se le brinda al *Onorúame* o *Tata-Rioshi*.⁹⁰⁰

Los rarámuri parecen aproximarse a una colectividad socrática: viven contentos con poco (en contraste con la voracidad de las desmedidas apetencias descritas por Calicles),⁹⁰¹ y tampoco son violentos ni conquistadores militaristas.⁹⁰² Por otro lado, parecen calificados –como se verá por su modo de actuar– para ingresar en esas colectividades o grupos humanos de aquellos pobres o sencillos que, según Kadowaki, no necesitan meditación zen explícita, porque ya han accedido a la iluminación o *satori*, y lo viven.⁹⁰³

Disponen de una autoridad que (a diferencia del ya mencionado perfil del poderoso según Calicles, en el *Gorgias* platónico)⁹⁰⁴ participa de la moderación socrática reflejando la actitud de la colectividad, al no mostrarse impositiva ni coercitiva, sino inclinada a dialogar pacientemente y persuadir, dentro del clima general de respeto a la dignidad y libertad de cada uno.⁹⁰⁵ Además (de modo diametralmente opuesto a la ‘justicia’ de Calicles, otorgando al poderoso más cosas que al resto de la gente), los tarahumares nivelan las diferencias mediante instituciones como la *kórima*, con que se socorre a los necesitados,⁹⁰⁶ y la organización de las reuniones festivas.⁹⁰⁷ En

⁸⁹⁹ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 431.

⁹⁰⁰ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 83-85.

⁹⁰¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 143.

⁹⁰² Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 151; 153; 157.

⁹⁰³ Cf. Adolfo NICOLÁS SJ, Preósito General de la Compañía de Jesús, *Mensaje de email a Jorge Miguel Castro SJ*, 03-04-2014.

⁹⁰⁴ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 490 a; 491 a-b; 491 c-d.

⁹⁰⁵ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 151; 156.

⁹⁰⁶ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 149-150.

⁹⁰⁷ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150-151.

suma, frente a la soledad ‘atomística’ del poderoso esbozado por Calicles, los rarámuri viven de la fiesta y la ayuda mutua como modo de convivencia permanente;⁹⁰⁸ y podrán desgranarse algo más estos rasgos en los siguientes párrafos. La descripción socrática y la especie de traducción tarahumar de ese socratismo, parecen desmentir la perspectiva de mentalidades individualistas o atomísticas, para recalcar la convivencia e interdependencia humana como la traducción, en nuestra especie, del *fluir* permanente manifestado como un *inter-ser*.

Posiblemente en los tarahumares y su modo de interrelación, cabe descubrir cómo puede darse un modelo de flujo de comunicación, colaboración e interdependencia en la convivencia humana y en el continuo tejerse de lo que Lonergan denomina el bien de orden. Así como Lonergan advierte de la liberación de la creatividad frente la mera compulsión de sobrevivir,⁹⁰⁹ Pedro de Velasco distingue entre dos perspectivas la de un trabajo no productor de relaciones humanas, y la de una fiesta propiciadora de encuentros interpersonales y creadora de relaciones comunitarias, donde además se solucionan concreta y ritualmente necesidades surgidas en la vida de la comunidad. Fiesta y trabajo son dos maneras de expresar la racionalidad que inspira una u otra cultura; la perspectiva de sus mentalidades,⁹¹⁰ distintas y hasta opuestas: la de los indígenas y la de los blancos o *chabochis*.

Los primeros misioneros jesuitas de la Tarahumara dejaron constancia de sus juicios sobre los indígenas: los consideraban vagos, dados a beber y a la imprevisión; sólo dados a trabajar lo necesario para vivir y festejar; gente tonta, pagana y espiritualmente perezosa. En distintos pasajes de sus mismos documentos, los misioneros contradicen estas observaciones, aunque nunca a todas en bloque.⁹¹¹ El jesuita Gerónimo de Figueroa –siglo XVII– apunta que los rasgos que juzgan negativos, se aminorarían y mejorarían, y más indios se convertirían y congregarían (en reducciones) si no fuese porque en los montes tienen tantas y tan buenas tierras; y tal observación no era meramente descriptiva: desligar a los indígenas de sus tierras y cultivos, significaba desligarlos de su culto de fiesta, y transformar su cultura. No andaban tan desorientados los indígenas en la renuencia a aceptar hacerse cristianos y

⁹⁰⁸ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 154-156; 150.

⁹⁰⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 205-212.

⁹¹⁰ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 141.

⁹¹¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 142.

considerar todo el trabajo como ley de Dios, y la descripción de los aspectos fundamentales de su cultura por los misioneros, unida a la estrategia de un plan de dominación mediante el sistema de reducciones de indios. En el difícil medio de la sierra tarahumara, la dispersión de los rarámuri complicaba la evangelización de casa en casa y el control político y militar que pudiera obligar a los indios tanto a congregarse para la doctrina como a ir a trabajar de mineros.⁹¹²

Los indios estaban acostumbrados a vivir contentos con poco; y a ocupar todo su tiempo de conseguir lo necesario con el trabajo en sus cultivos, la construcción de sus casas y la elaboración de sus ropas y utensilios. No estaban disponibles para ser contratados por los blancos, ni precisaban de trabajo asalariado. Por el contrario, reducir a los indígenas en poblados, facilitaba el control político, con las ordenanzas de los gobernadores españoles y la coerción ejercida por los soldados; y el control religioso, con la asistencia al adoctrinamiento y la pérdida de su sentido de fiesta y de elaboración de su licor, el tesgüino, una cerveza obtenida a partir del maíz. Las reducciones en poblados también hubieran tenido la implicación adicional de que los indígenas quedarían lejos de sus tierras ancestrales, para cultivarlas y defenderlas de fieras y robos; en tal caso, los indios se encontrarían pronto en situación de dependencia respecto de los oficios ofrecidos por los españoles. El abandono de sus tierras supondría la ocupación de éstas por los españoles.⁹¹³

Los rarámuri, conscientes de esa trampa, rechazaron concentrarse en poblados; aún hoy preservan su cultura y libertad sin contaminación de la civilización de los *chabochi*, los blancos.⁹¹⁴ En un dibujo (cuya publicación no logro ubicar en mi memoria) del caricaturista Joaquín Salvador Lavado, internacionalmente mejor conocido como Quino, el internacionalmente famoso autor del personaje de Mafalda, un personaje le comenta a otro que su civilización es muy avanzada e, incluso, posee armas de destrucción masiva. Si hemos de comparar entre esa hipotética ‘civilización’ y la cultura de los tarahumares, puede ser interesante la pregunta sobre cuál de éstas representa un ideal de colectividad capaz de manejar la herramienta de la significación de manera mágica/idolátrica; y cuál, de manejarla de manera cargada de sentido y *significativitas*.

⁹¹² Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 142-143.

⁹¹³ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 143.

⁹¹⁴ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 144.

Parece claro que el término ‘civilización’ ancla su raíz etimológica en la ‘cives’ latina y la ‘polis’ griega. El hecho de que en una época histórica haya avance tecnológico, ¿es rasgo suficiente para calificar de ‘civilización’ a la cultura o grupo de culturas que tejen esa época histórica? Si se trata del escenario de la globalización, ¿cabe hablar de una civilización global?

El Principito, la narración más famosa de Antoine de Saint-Exupéry, cautivó a muchos, incluido uno de los padres de la física cuántica, Werner Heisenberg.⁹¹⁵ En una escena, el zorro advierte al Principito que, para poder ser su amigo y dedicarse ambos a jugar, primero el Principito debe ‘domesticarlo’, esto es, hacerlo de su ‘domus’, de su casa u hogar. La domesticación –comprendida y actuada desde este cariz semántico y dramático– supone la integración del zorro en el hogar del Principito, la modelación del estatuto de ‘no extraño’, ‘alguien de casa’ para el zorro. Así es posible jugar y compartir el juego desde la cercanía, la no extrañeza, la confianza hogareña. Cuando el principito replica que aún debe conocer muchos amigos, el zorro indica que sólo se conoce lo que se domestica y a quien se domestica; sin hacer de casa a alguien, es imposible conocerlo; y como los hombres adquieren sus objetos con los mercaderes, pero no hay mercaderes de amigos, los hombres permanecen solos.⁹¹⁶ Pero, para domesticar a alguien, se debe asumir la paciencia para representar los ritos; y los ritos deben librarse de la cháchara, la palabrería, porque las palabras así usadas son fuentes de malentendidos.⁹¹⁷ La escena del zorro, pidiendo ser ‘domesticado’ por el principito, evoca aquella conversación de Sócrates en el *Lisis*, donde indaga con sus interlocutores sobre la ‘connaturalidad’ que puede darse entre quienes se aman o quienes traban amistad.⁹¹⁸ ¿Son capaces los *chabochi* de ‘domesticar’ a un tarahumar, a una comunidad

⁹¹⁵ Al considerar la convicción emergente de la vida en la tierra como una unidad, donde cualquier acontecimiento en un área o factor repercute en todos los otros (y quizás las leyes de tal unidad puedan comprenderse mejor al contemplarlas desde el espacio interestelar), el profesor Heisenberg se aproxima a una experiencia pura del inter-ser, y alega el axioma del principito (cuidador esmerado de su pequeño planeta): que ‘lo esencial es invisible a los ojos’. Cf. Werner HEISENBERG, “Ciencias naturales y técnica en la política actual”, en Werner HEISENBERG, *Más allá de la física. Atravesando fronteras* (traducción de Carmen Carrera Matas), Madrid, BAC, 1974, 130-131 (de 127-131).

⁹¹⁶ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 73.

⁹¹⁷ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 73.

⁹¹⁸ Cf. PLATÓN, *Lisis*, 222 a – d. El profesor Emilio Lledó Íñigo bien ha traducido por ‘connaturalidad’ la expresión de términos griegos *tó physei oikeion* (‘τό φύσει οικειόν’). Ahora bien, ‘oikeion’ viene etimológicamente de ‘oikos’ (οἶκος), ‘casa’. A quien es honrado

tarahumar o, incluso, a otro de los *chabochi* solo o marginado, para hacerlo sentir que es familiar, ‘de casa’; hacerlo sentirse en casa?

Los *chabochi* piensan mucho en ganar, contar ganancias y hacerse con la plata y el oro de las tierras de los rarámuri. Recuerdan en algo las reflexiones escritas por Saint-Exupéry, las que brotarían desde la perspectiva de un niño, pero un niño ‘socrático’, que pregunta y no se olvida jamás de las preguntas formuladas;⁹¹⁹ pero que por otra parte guarda silencio y jamás responde a las preguntas que se le hacen,⁹²⁰ y es capaz de dar la vida por la rosa que ha regado y cuidado, de la que se siente responsable⁹²¹. Algunas notas de esa perspectiva candorosa son críticas, dialécticas, convidan a pensar. Los mayores no hacen caso de una gran verdad, si la dice alguien que no va vestido al gusto de ellos. Además, los adultos aman las cifras y no saben preguntar sobre lo esencial,⁹²² que es invisible a los ojos.⁹²³ Si tienes un nuevo amigo, no te preguntan por el timbre de su voz, ni por sus juegos favoritos; te pregunta cuántos hermanos tiene, cuánto pesa o cuánto gana su padre. Al conocer esas cifras, se creen que ya lo conocen. A los grandes, no les hables de una hermosa casa de ladrillo rojo con geranios en las ventanas o palomas en el techo. No podrán imaginársela. Pero si se les dice que una casa vale un precio importante, entonces la considerarán muy hermosa. Claro que los niños, al comprender la vida, se ríen de esos números.⁹²⁴ Si fuera plausible traducir las apreciaciones de Saint-Exupéry en el contexto cultural tarahumar, cabría decir que los *chabochi* calculan igual que la gente grande, planeando cómo incrementar las ganancias, mientras los rarámuri danzan y festejan como niños, además de trabajar en un hábitat difícil, contentos con poco y compartiendo.

Los tarahumares se dicen cristianos (el término ‘*rarámuri-pagótuame*’ significa hombre-bautizado), y todavía hoy distinguen su religión de la de los *chabochi* caracterizados por sus actitudes agresivas y abusivas; siempre se muestran muy

por el afecto, el amor o la amistad de otra persona, se le hace sentirse ‘*oikeios*’ (‘*οἰκεῖος*’), familiar, no alienado, como de ‘casa’, del hogar.

⁹¹⁹ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 43 ; 44.

⁹²⁰ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 86 ; 87.

⁹²¹ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 77 ; 78.

⁹²² Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 23.

⁹²³ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 76.

⁹²⁴ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 23-24.

atareados, más pendientes de los negocios que de las personas, robándole a los tarahumares porque no son capaces de mantenerse por sí mismos. El foco último de la divergencia entre los Rarámuri y los *chabochi* es que éstos no creen como aquéllos en la celebración y la fiesta, porque la religión de los *chabochi* es el trabajo, y endilgan a los tarahumares que son flojos, irresponsables, supersticiosos, y no piensan sino en la fiesta.⁹²⁵

El tarahumar –pese a la fama de las acusaciones que se le hacen– valora el trabajo, porque no es admisible la vagancia en una economía de autosubsistencia, y el vago no adquiere derecho de ser ayudado por los otros de la comunidad, ni se le permite casarse. Al trabajo de cultivar la tierra agreste de la sierra en la Tarahumara, con pocas herramientas, se añaden las tareas de elaborar cuanto el indígena necesita para su mantenimiento autónomo. Los tarahumares –señala el especialista Campbell Pennington– se adaptan a un medio ambiente muy hostil. En efecto, la región es una de las reservas forestales mexicanas, rica en minerales como la plata. Sin embargo, la orografía es muy accidentada, con altitudes muy dispares, desde las cumbres nevadas de tres mil metros sobre el nivel del mar, hasta cañones de trescientos metros de altura sobre el nivel del mar. La diferencia de temperatura, entre el día y la noche, puede oscilar unos veinticinco o treinta grados.⁹²⁶ El terreno rocoso y el clima seco y extremo hacen muy difícil la labor agrícola. Pedro de Velasco añade que se ha de sumar a ello la hostilidad invasiva del *chabochi*, empeñado en integrar al pueblo tarahumar al ‘progreso’, la ‘humanización’ y la ‘civilización’.⁹²⁷

Siempre conviene acoger la invitación socrática a ir más allá de las apariencias. La sierra de la Tarahumara, pese a su aridez y paisaje agreste e inhóspito, ha resultado ser protectora de los rarámuri, haciendo muy difíciles de acometer las intenciones de conquista militar, económica o ideológica de los *chabochi*, codiciosos de dominar una región tan rica en plata y otros minerales, y en extensiones boscosas de las que extraer madera para sus construcciones y para hacer túneles de acceso a las minas. Pero la interdependencia con la naturaleza no es el único factor para explicar la frustración de los *chabochi* en relación con los rarámuri. Los *chabochi* habían logrado conquistar otras regiones tan agrestes como la Tarahumara, y habían desmantelado otras culturas

⁹²⁵ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 144.

⁹²⁶ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 33-34.

⁹²⁷ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 144-145.

indígenas y reducido a sus integrantes a poblados, como en el caso de los mixtecos (la región montañosa de la Mixteca se ubica entre los actuales Estados mexicanos de Oaxaca, Puebla y Guerrero).⁹²⁸

Los rarámuri no son belicosos, pero sí valerosos e independientes; aprecian el valor de su vida y cultura, porque le encuentran un sentido. Si Sócrates se siente llamado por el Dios délfico a ocuparse de la polis ateniense y la excelencia de sus habitantes; si Hadot invita con los ejercicios espirituales de la filosofía antigua a saber leer la propia vida; si Lonergan invita a su oyente o lector a la auto-apropiación de sí y a discernir los elementos constructivos de progreso o y los disolventes de decadencia en su cultura, y Gadamer invita al ejercicio hermenéutico de comprender la tradición de la que uno surge, los rarámuri se apropian de su tradición y ‘conversan’ con ésta o la ‘leen’ continuamente a través del filtro esencial de la fiesta.

Por otro lado, si el Newton niño o jovencito, solitario (o marginado), aprendió métodos de preguntar a la naturaleza y ‘conversar’ con ella; si el niño descrito por Lonergan, o por Piaget, busca descubrir el mundo con sus incesantes porqués, el carácter lúdico de la fiesta es lugar crucial de encuentro del niño con los otros para ‘domesticarse’ al modo del zorro y el Principito en la obra de Saint-Exupéry;⁹²⁹ un camino de convertirse mutuamente los unos a los otros en alguien ‘de casa’ y descubrir el mundo jugando juntos. Asimismo, es el sendero del tarahumar para vivir descubriendo en modo privilegiado la interdependencia con los otros. Podría decirse con cierto atrevimiento que la fiesta del tarahumar es la traducción rarámuri del *Banquete* platónico sobre esos temas fundamentales de la existencia, que son el amor, la sabiduría y la filosofía.

7 2 Fiesta en la comunidad socrática empírica

La fiesta –indica Pedro de Velasco– es el centro y quicio del sentido vital del tarahumar, una opción religiosa fundamental que condiciona toda su existencia y cultura. Tal quicio enfrenta eficazmente todos los intentos de penetración, dominación, disolución o desintegración provenientes de los *chabochi*. Hay una comprensión del ser humano y del mundo, así como de los procesos de humanización; la sintetiza, la

⁹²⁸ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 145.

⁹²⁹ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 73.

manifiesta, la realiza. Comprender así la realidad humana ha permitido a los rarámuri identificar los factores desintegradores de su cultura y atajarlos.⁹³⁰

Es muy interesante que Pedro de Velasco acentúe el aspecto de los procesos de humanización, de irnos haciendo más humanos. Se trata, no de una definición o un concepto sobre el ser humano, sino de un *continuum*, un fluir, un irse volviendo más y más humano el tarahumar en el contexto de su comunidad y su tradición cultural; un ir creciendo en el aprendizaje de hacerse humano. También es muy interesante que la fiesta tenga el carácter de una opción ‘religiosa’, no con un matiz doctrinario, ideológico, sino un matiz de acción, porque la comprensión se ‘realiza’. El término hebreo ‘pecar’ (*hattah*), entre sus matices semánticos originales, tiene el de ‘errar el blanco’, ‘fallar la puntería’. La opción religiosa de la fiesta es un medio de no errar la puntería en la sabiduría de vivir como convivir, pese a toda la moralina ideológica con que los *chabochi* han intentado condenar a los rarámuri. No podemos dejar de recordar otra vez lo que Sócrates le advierte al Hippias adicto a conceptos y definiciones: que observe cómo actúa Sócrates para ‘encarnar’ la justicia. Por otra parte, cabe advertir que los rarámuri han plasmado en su circunstancia concreta lo que busca la dialéctica socrática (y lo advertido por Lonergan sobre procesos de progreso o decadencia): identificar los mecanismos de desintegración intentados por los *chabochi*, les ha permitido presentarles una resistencia eficaz y salvar su cultura.

Gracias al puesto central de la fiesta en la cultura rarámuri, sus integrantes han alcanzado unidad e identidad y ven potenciada su organización de relaciones sociales económicas y políticas, frente a la alternativa de ser dominados en poblados de reducciones, vigilados policialmente y tener que someterse a un trabajo asalariado según los cánones culturales occidentales. De hecho, la preponderancia de la fiesta en comparación con el trabajo, ha evitado la inclusión de los tarahumares en la actividad económica occidental de producción y consumo. Además, la fiesta impulsó y reforzó, y sigue impulsando y reforzando modos de socialización que revelan inútil la concentración y reducciones en poblados; hace innecesaria la organización militar y policial con que se pudiera haber penetrado la cultura indígena; La fiesta impulsa también dinamismos económicos y de salubridad contra amenazas externas, que vuelven prescindibles las facilidades de la cultura *chabochi*. Todo ello brota de que la

⁹³⁰ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 146.

fiesta encarna en forma real la opción religiosa –y ética– ya señalada: un modo de situarse en el mundo, ante los humanos, y de comprender la propia historia como tendencia de humanización, que la sociedad tarahumar realiza mediante la bina de fiesta y relación, en contraste con la bina *chabochi* de acumulación y trabajo. La fiesta refuerza los otros dinamismos sociales de los rarámuri y moldea el criterio de juicio moral acerca de lo que humaniza la convivencia social.⁹³¹

El tiempo dedicado a la fiesta expresa algo de su peso específico en la cultura tarahumar: más de la mitad de los días de año, y esto exige gran dedicación de energías y gastos; nunca un tarahumar come ni bebe solo, sino en escenarios festivos; y así como se invierte tiempo, energías y gastos, proporcionalmente se recogen satisfacciones.⁹³² Los mismos jesuitas se percataron del valor religioso de las danzas y celebraciones, introduciendo elementos culturales que los indígenas aceptaron cristianando ciertos aspectos celebrativos. Se abrió así un flujo de comunicación entre los rarámuri y los misioneros,⁹³³ aunque los indígenas no se dejaron atraer totalmente, como los misioneros pretendían, ni entraron en el sistema de reducciones ni en el más amplio sistema de cultura y vida de los *chabochi*.

Los tarahumares afirman que si no bailan, mueren; que por el baile viven ellos, y por ellos viven los *chabochi*;⁹³⁴ Permítase un comentario adicional a la observación de Pedro de Velasco. Parece esconderse aquí una clara intuición de la interdependencia, no sólo de cada uno de los rarámuri respecto a su pueblo o respecto a la tierra que los cobija y defiende de las maniobras de los *chabochi*; sino también una interdependencia entre los rarámuri y los *chabochi*; el baile de la fiesta es modo de escenificar la celebración de la vida, la gratuidad de la existencia. Pero el brote de vida celebrado y actualizado mediante el baile no sólo fluye hacia los tarahumares, sino incluso hacia los *chabochi*, aunque se encuentren como bloqueados en la capacidad de acercarse distendidamente, sin cálculos codiciosos, de una manera humanizante, festiva, gratuita.

Que los tarahumares piensen así de los *chabochi*, tan empeñados en reducirlos y dar muerte a su cultura, recuerda en algo la actitud de Sócrates, aunque en una

⁹³¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 146-147.

⁹³² Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 149.

⁹³³ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 70-71.

⁹³⁴ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 148.

circunstancia mucho más difícil e irremediable, condenado injustamente a muerte por su polis con el cargo de ‘sabio’ aunque él sabe que no lo es; y que el medio legal represivo de los atenienses para eliminarlo no es eficaz ni honesto, sino el de hacerse lo mejor posible.⁹³⁵ Con todo, Sócrates anima a sus jueces a tener la mayor esperanza respecto a la muerte, y la invitación tácita a progresar en las actitudes de justicia, al acentuar la seguridad de que la buena persona no enfrenta mal alguno ni viva ni muerta, pues los dioses no se desentienden de ella; como indicaría la señal divina al no haber detenido a Sócrates de presentarse al tribunal.⁹³⁶

La opción fundamental religiosa y ética del pueblo tarahumar por la fiesta y la relación de convivencia parece un reflejo del compromiso expresado por Sócrates tanto en el *Banquete* platónico (con la sabiduría a la que mendiga cual Eros pobre, sin autosuficiencia sofística), así como en la *Apología* platónica. Cuando el Dios de Delfos encarga a Sócrates examinarse y examinar a los conciudadanos de la polis sobre el foco principal de su atención; si se concentran en la excelencia o en los patrimonios y honores,⁹³⁷ le está encargando una actividad filosófica de impulsar la humanización de los atenienses y de su convivencia. Quizás –aparte de una posible carga irónica– Sócrates, ya sentenciado a muerte, albergue la esperanza de que la polis pueda cuidar de la excelencia colectiva y la de cada ciudadano, cuando encarga a los atenienses que, si los hijos de Sócrates, al crecer, creen ser algo que en verdad no son, sean corregidos y reprochados.⁹³⁸

La fiesta de la que se habla, no es una evasión de la realidad y la tarea de trabajar y conseguir medios de vivir, sino que es el alma de una cultura de subsistencia, basada en el cultivo agrícola de productos como el maíz, la patata o papa, el frijol y el chile. Lo escaso del terreno cultivable, en parcelas mínimas heredadas igualitariamente por varones y mujeres (incluso habiendo matrimonio) y lo implacable del clima, son factores que no permiten ni excedentes, ni grandes propietarios ni las contrataciones de trabajo asalariado que ofrecería un gran propietario. Pero la suerte de los individuos no está fatalmente ligada al producto de su trabajo (a pesar de que –como ya se dijo– no se

⁹³⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 c; 39 d.

⁹³⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 c–d.

⁹³⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 d – 30 b.

⁹³⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 e.

le admite a nadie una actitud vaga e indolente, precisamente porque así lo exige una economía de subsistencia).⁹³⁹

7 3 *Kórima* como explicitación crucial del inter-ser

Los *chabochi* pretendieron ‘cristianizar’ a los rarámuri enseñándoles el evangelio cristiano y las virtudes cristianas. Resurge la pregunta socrática de si es enseñable la virtud. Quizás no es enseñable, pero –paradójicamente– puede aprenderse, al compartir espacios de vida junto a personas justas y virtuosas. De los primeros cristianos se dice que eran como un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba suyo a aquello que tenía; que compartían sus bienes con todos, según la necesidad que tuviera cada uno.⁹⁴⁰ Quizás los rarámuri eran propiamente las personas justas y virtuosas con que los *chabochi* podrían compartir espacios de vida para aprender lo que no sabrían comunicar como conceptos o nociones, sin saber comunicar actitudes justas y virtuosas en las acciones concretas de vivir en comunidad. Por ejemplo, puede preguntarse quiénes reproducen mejor las virtudes prácticas de los primeros cristianos, si los evangelizadores o los que se pretendía evangelizar. Como es el caso de la capacidad de compartir y no dejar a un desafortunado abandonado a su suerte.

Entre los tarahumares, en el caso de una mala cosecha, o de enfermedad, o de fallo en calcular el consumo de una cosecha previa, si una familia se queda sin recursos de subsistencia hasta la llegada del siguiente verano, funciona el admirable mecanismo cultural de la *kórima*: cualquier tarahumar en situación precaria o pasando grave necesidad, tiene derecho a que sus familiares, amigos o vecinos que se encuentran en una mejor situación, le provean de los alimentos que precisa hasta la cosecha siguiente. ‘*Kórima muniki*’ se traduce aproximadamente como ‘comparte conmigo un poco de frijol’; ‘*kórima shunuki*’ equivale a ‘comparte conmigo un poco de maíz’.⁹⁴¹ El derecho a pedir ayuda en una situación de penuria es un derecho estricto. No es un préstamo; también existen los préstamos entre los rarámuri; pero no se aplican en estas situaciones. Tampoco equivale la *kórima* a una limosna dada por condescendencia. La *kórima* no suscita deudas, obligaciones ni dependencias de ningún tipo entre un petitionario y un

⁹³⁹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 149.

⁹⁴⁰ Cf. *Hechos de los Apóstoles*, 4, 32.

⁹⁴¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 149-150. Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 324-325.

donante; no supone ningún dominio de parte del primero ni situaciones humillantes ni vergonzantes para el segundo.⁹⁴²

La manera más usual de pedir *kórima* es dirigirse a las casas de los que se hallan en una situación mejor, y solicitarles maíz, frijoles, pinole o lo que se precise; los donantes proveen según sus posibilidades; pero, por lo general, la comida recogida en las diversas casas –que puede suponer recorridos de un día o más – suele bastar para varios días o hasta semanas. El recorrido se repite cuantas veces sea necesario. Una segunda modalidad de *kórima* es frecuente cuando la penuria es padecida por pequeñas familias o individuos: es posible irse a vivir con otra familia que ese año disponga de más recursos, hasta que la penuria quede superada; los hospedados suelen participar en las tareas hogareñas o campesinas como cualquier miembro de la familia hospedante. Esta colaboración no puede ser entendida como servidumbre ni como pago; es la colaboración normal de los que viven en una misma casa.⁹⁴³

Cabe evocar de nuevo aquella indicación del zorro al Principito en el relato de Saint-Exupéry: es necesario que el Principito dé el paso de ‘domesticar’ al zorro, volverlo de su ‘*domus*’; esto es, hacerlo ‘de casa’; porque sólo se conoce lo que se ‘domestica’, lo que se hace ‘de casa’. Los hombres no tienen tiempo de conocer nada, porque compran cosas ya hechas a los mercaderes. Pero al no haber mercaderes de amigos, los hombres ya no tienen amigos. El zorro ataja el anhelo del Principito de tener muchos amigos y conocer muchas cosas: si desea tener un amigo, ha de ‘domesticar’ al zorro.⁹⁴⁴

De algún modo, el tarahumar necesitado de *kórima* que viene a vivir con la familia que lo hospeda, es ‘domesticado’, transformado y reconocido como ‘de casa’, de este hogar y familia que lo hospeda. Quizás Sócrates, al solicitar ante el tribunal que se le concediese una pensión y se le ofreciese vivir en el Pritaneo,⁹⁴⁵ a causa de los servicios que prestaba a la polis por encargo del Dios délfico, y la consiguiente pobreza y patrimonio menguado,⁹⁴⁶ les estaba solicitando que lo ‘domesticasen’, no por el medio

⁹⁴² Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 325.

⁹⁴³ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 326.

⁹⁴⁴ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 73.

⁹⁴⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 36 b – 37 a.

⁹⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 b.

erróneo del silencio y el alejamiento,⁹⁴⁷ o –peor aún– de la ejecución para no ser reprochados por sus actitudes injustas;⁹⁴⁸ sino reconociéndolo los atenienses como ‘de casa’. Si Sócrates vive para el progreso y acrecentamiento humano de la polis, es justo que la polis se ocupe de una vida digna para Sócrates; y si cada ateniense aprende a vivir para la polis, ésta ha de ocuparse de no dejarlo abandonado a su suerte ni en ostracismo alguno. Todos para uno y uno para todos, reconociendo el flujo dinámico de la interdependencia.

Y, al profetizar como se supone que puede hacerlo un humano que va a morir (según la mentalidad común de la polis), Sócrates advierte a los atenienses de los males que les sobrevendrán por sus actitudes injustas;⁹⁴⁹ y tal advertencia no es una retaliación, sino la advertencia compasiva (padecer-con-el otro) de que no deben rechazar un don del Dios,⁹⁵⁰ ni negarse a lo que podríamos llamar una *kórima* de hospedaje, haciéndolo ‘de casa’, porque el desconocimiento del dinamismo interdependiente se vuelve un daño contra ellos mismos. Los tarahumares contemplan en el rarámuri que pide *kórima* que éste y ellos son ‘uno’. El error de los atenienses fue no reconocer que Sócrates era ‘uno’ con ellos, y darle muerte a Sócrates (endilgándole el papel dramático que en verdad no representaba) era darle muerte a la polis y dársela a cada uno de ellos mismos.

7 4 Trabajo e inter-ser

Volvamos ahora a la *kórima* tarahumar, en la modalidad restante que supone permitir al rarámuri necesitado el recoger frutos en parcelas de otros. También existe la alternativa de una tesgüinada de trabajo: si una tarea es muy difícil de afrontar para un individuo o una pequeña familia, aquél o ésta recurre a invita a otros a una fiesta de tesgüino: todos saben que se trata de ayudar a quien invita: un trabajo que aislaría al invitante, se convierte en ocasión de alegría, cooperación y convivencia.⁹⁵¹

Siempre existe la tentación de encerrarse en uno mismo y en sus intereses individuales o egoístas. Pero hay dinamismos de neutralizar esta tendencia. Indica Pedro

⁹⁴⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 37 e.

⁹⁴⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 39 d.

⁹⁴⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 39 c.

⁹⁵⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 d-e.

⁹⁵¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150.

de Velasco que aquellos vecinos o amigos mejor provistos de recursos, pero renuentes a ofrecer *kórima* al tarahumar en situación de precariedad, son sometidos a una notoria sanción relacionada con la estima comunitaria.⁹⁵² Por otro lado, la honradez proverbial de los rarámuri,⁹⁵³ un valor fundamental, implica que los individuos aprovechados y haraganes que pretendan escudarse en la *kórima* para abusar y vivir a costa de la comunidad, son rápidamente detectados y apartados de la red de ayuda mutua.⁹⁵⁴

Como en el contexto socioeconómico tarahumar no hay posibilidad de contratar trabajadores, trabajos necesarios para la vida concreta, como la construcción de viviendas y la recogida de las cosechas (muy solitarias y pesadas para un solo individuo, por el aislamiento de las parcelas), solamente pueden llevarse a cabo mediante el establecimiento de relaciones de colaboración y cooperación, gracias a los encuentros previos en las fiestas. De la convivencia, alegría, tesguinada en común y fortalecimiento de las interrelaciones al compartir las tareas, infiere Pedro de Velasco que el mismo escenario de trabajo se va transformando en fiesta para los rarámuri.⁹⁵⁵ El trabajo se transforma en fiesta porque no tiene un precio ni se conceptúa como compraventa; se recibe y ofrece gratuitamente en el tejerse de las relaciones interpersonales y de la conservación de la vida. Frente a la lógica de la acumulación, la cultura rarámuri ensalza los valores de la gratuidad y el don. La vida no es algo que ‘ganarse’, sino un don gratuito venido de Dios, de la fiesta y de la comunidad. La vida no es producida por el trabajo del hombre, ni el hombre viene del hombre. Uno no es propietario ni de sus hijos. Nadie tiene dominio sobre nadie, ni derecho a disponer de la vida de nadie. Se le debe la vida a Dios, a la fiesta y a la comunidad; pero no a sus padres ni a un empleador.⁹⁵⁶ La fiesta significa vivir la realización humana hoy, en el presente, en una especie de escatología realizada.⁹⁵⁷

Dejar de ‘deberle’ sumisamente la vida a un dominador humano implica despejar el riesgo de idolatrías subrepticias e interminables máscaras del poder humano; y esquivar las permanentes tentaciones totalitarias, patentes o latentes. Por otra parte,

⁹⁵² Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150.

⁹⁵³ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 153-154.

⁹⁵⁴ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 327.

⁹⁵⁵ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150.

⁹⁵⁶ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 153.

⁹⁵⁷ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 154.

situarse en el único momento que nos es dado vivir, el presente, puede resultar la mejor terapia contra discursos alienantes sobre las glorias del pasado o las delicias de un futuro. Los rarámuri festejan, se relacionan y viven en el hoy.

Quizás le hubiera convencido a Sócrates esta manera de ‘examinar’ el poder; un poder del que fue víctima en la democracia restaurada como podía haberlo sido en el período de los Treinta Tiranos. El poder, cualquiera que sea la etiqueta definitoria, suele tener nervios ante una persona preocupada por actuar según justicia, sin componendas. Sobre el absurdo de un sentido ‘oficial’ que encubre un sinsentido latente, observa metafóricamente Lonergan que la cátedra es la de Moisés, pero la ocupan los escribas y los fariseos; y en la Orden aún se leen las Constituciones, pero se duda de si aún arde el fuego del hogar. La teología aún porta con orgullo la mentalidad escolástica; no obstante, el escolasticismo entra en declive. Todavía se invoca el ‘sacro’ nombre de la ciencia –como rememora Lonergan de aquel argumento de Husserl– y sin embargo los altos ideales científicos han sido sustituidos por convenciones de cliché.⁹⁵⁸

Los piadosos son sutilmente reemplazados por los santurrones, y algunos santurrones de los que consideran a la gente ignorante como malditos,⁹⁵⁹ buscan eliminar a Jesús; incluso algunos de los que dicen confesarlo y predicarlo. Pero también los siete sabios de Grecia –tan admirados– fueron suplantados por los sofistas, los antiguos dioses por el dinero, la justicia por la ceguera de los Quinientos, la tiranía de los Treinta por una democracia restaurada gracias a líderes incapaces de dialogar ni de examinar sus opiniones y opciones –como Ánito– en busca de una verdad y transparencia con que debe ser arrojada la justicia; líderes a los que les bastan la adhesión de los Muchos y que no advierten la necesidad de develar su propia ignorancia, incurriendo así en actitudes y decisiones de injusticia.

Todo lo contrario del amor de ágape que se alegra y se goza, no con la injusticia (*adikía*), sino con la verdad (*alētheía*),⁹⁶⁰ e, incluso, del amor de eros con que podría buscarse la sabiduría y filosofía en procura de la justicia, cuando no del ágape.

Los conquistadores y misioneros se presentan como cristianos; los revolucionarios dicen amar a los desfavorecidos, y esforzarse por eliminar la

⁹⁵⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 80.

⁹⁵⁹ Cf. *Juan*, 7, 49.

⁹⁶⁰ Cf. 1 *Corintios*, 13, 6.

marginación; los políticos confiesan ser demócratas y escuchar a la ciudadanía; los gobernantes declaran su compromiso ineludible con el bien común; pero en vez de examinar definiciones, etiquetas clasificatorias, conceptos, declaraciones ideológicas, conviene examinar las acciones y motivaciones concretas de cada persona. Los sindicalistas y dirigentes de izquierda pueden sorprender con su enriquecimiento. Los conservadores pueden alegar la defensa de las tradiciones patrias o del cristianismo occidental, y descubrirse una permanente eliminación de personas. Los piadosos pueden decir que sustentan el honor de Dios, pero su dios privado puede ser el poder, la riqueza, la posesión; y eliminan a todo aquel profeta sincero que llama a la reforma permanente del corazón, porque amenaza sus intereses idolátricos.

Por otro lado, la fiesta se constituye en columna económica fundamental, al propiciar la distribución y volatilización de los excedentes que pudiera acumular un individuo.⁹⁶¹ La fiesta provee de sentido a la vida desde la perspectiva de privilegiar la relación humana frente a la acumulación; porque la fiesta potencia la humanización, supervivencia y seguridad de cada tarahumar, en la solidaridad ofrecida a su comunidad y recibida de ésta; y en la relación con la naturaleza, tampoco vista como acumulación ni como dominio, sino como integración armónica con la naturaleza desde la integración en la comunidad rarámuri.⁹⁶²

Que el dinamismo socioeconómico tarahumar disuelva el horizonte de la acumulación (tan frecuente y codiciada –por el contrario– entre los *chabochi*), despeja la amenaza de hegemonías individuales y de explotación de los más necesitados.⁹⁶³ La principal responsabilidad en la organización de fiestas o en las ayudas de *kórima*, recaen en quienes se hallan en situación más desahogada respecto a la cosecha anual o al ganado caprino. Todo ello despeja las actitudes de resentimiento y egoísmo, o la tentación de robar.⁹⁶⁴

La fiesta –junto con la habilidad de esquivar reducciones en poblados– porta la resistencia eficaz a la penetración cultural y política del *chabochi*; la fiesta se revela para los rarámuri no sólo como la fuente de modelación socioeconómica, sino como la

⁹⁶¹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150.

⁹⁶² Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 155.

⁹⁶³ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150.

⁹⁶⁴ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 150-151.

alternativa política, donde se conocen, eligen o deponen las autoridades tarahumares; donde éstas ejercen su poder de convocatoria y ejercen sus funciones. Ya en el pasado, los misioneros terminaron por resignarse a estos modos de socialización indígena, conformándose con ser admitidos a evangelizar ciertos escenarios festivos; y –por otra parte– las fiestas se constituían el marco de reunión que no suscitaba el recelo de los conquistadores que los motivara a implantar controles rígidos.⁹⁶⁵

7 5 Autoridad, diálogo e inter-ser

Vale recordar que el estilo de autoridad de los rarámuri –con escándalo de los misioneros del pasado– aún hoy respeta la libertad de cada individuo; y no se impone por la fuerza, sino mediante los ‘sermones’ del ‘gobernador’ de turno en las festividades o aprovechando la misa dominical. La autoridad también se vale de métodos de sugerencias, discusiones o prolongadas ‘*parlatas*’.⁹⁶⁶ De algún modo, pueden encarnar a su modo lo que sería ejercer el poder mediante el estilo socrático de la conversación y el diálogo. La conversación al estilo de Gadamer con la tradición cultural de la que se proviene, no es la conversación con un pasado irrecuperable. Entre los tarahumares y sus autoridades, es una conversación diacrónica a la vez que sincrónica. Es diacrónica, porque cada uno de los tarahumares, incluido el ‘gobernador’, es fruto de un *continuum* cultural, una tradición que ha desembocado en el brote y desarrollo de sus respectivas vidas. Es sincrónica, porque el fluir dinámico del *continuum* se cuida y se preserva con cada conversación, con cada interacción, como se cultiva la fiesta o la tarea en común.

El respeto a la libertad de cada uno, el no forzar, el dialogar prolongadamente, son destellos de un inter-ser que es más importante que las funciones individuales. Ese respeto no es un concepto o definición que se incluye en un ordenamiento legal, y se acata o no; se trata del signo en acción de la dignidad que se le reconoce a cada integrante de la comunidad: ‘yo soy autoridad; y dialogo contigo en vez de emplear una fuerza coactiva, porque tú tienes tanta dignidad como yo.’ Este reconocimiento justo de la dignidad del otro, y de la necesidad de ir conversando con el otro, parece aproximarse a la justicia no definida sino actuada por Sócrates, para que la discerniera Hipias, en lugar de sólo indagar definiciones conceptuales y, quizás, alejadas de la vida concreta.

⁹⁶⁵ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 151.

⁹⁶⁶ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 151.

Hay otro aspecto muy importante de la fiesta tarahumar como alternativa política. La fiesta se revela como el escenario de expresión y exorcismo de la violencia. La colectividad rarámuri respeta la dignidad, vida y libertad de cada uno, porque la cultura rarámuri no es violenta; y la no violencia o no agresividad es un valor primordial. Ha resultado llamativo a varios antropólogos que casi no exista violencia entre los tarahumares, ni gritos, ni ataques y casi ni castigos. Incluso el recelo frente al *chabochi* no es tanto una actitud de resentimiento cuanto una distancia y un modo de esquivarlo.⁹⁶⁷ Se puede añadir a los comentarios de Pedro de Velasco, que esta actitud de distancia responde bastante a una cautela defensiva de la colectividad, en procura de su propia supervivencia. Puede recordarse a este respecto el detalle de que no todos los blancos caen bajo sospecha por el simple hecho de serlo. Pedro de Velasco ha apuntado –por ejemplo– que la *kórima* no sólo la puede pedir un tarahumar en dificultades a otro tarahumar, sino a un blanco que se haya mostrado como amigo o generoso con los tarahumares. El caso inverso, si bien posible, no se da porque los misioneros nunca se hallan en penuria de hambre.⁹⁶⁸

Hay modos de drenar la tendencia al conflicto, de escenificarla a ‘amansarla’ a través del *happening* de la danza en el escenario festivo. Los rarámuri celebran la Semana Santa,⁹⁶⁹ sus danzas de *matachines* (una manifestación de lo que Pedro de Velasco denomina la ‘tarahumarización’ del cristianismo)⁹⁷⁰ y sus escenificaciones bélico-simbólicas,⁹⁷¹ que culminan en una celebración de paz, sin vencedores ni vencidos,⁹⁷² para dramatizar otra especie más honda de combate: la de mantenerse como comunidad nutrida de la gratuidad de la vida y la celebración, gobernada por la armonía y no-agresividad.⁹⁷³

⁹⁶⁷ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 151.

⁹⁶⁸ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 326.

⁹⁶⁹ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 255-314.

⁹⁷⁰ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 207-246.

⁹⁷¹ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 246-252.

⁹⁷² Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 250. Acceder a los pormenores de estas ricas manifestaciones culturales, implicaría un análisis antropológico cultural muy extenso, que excede los objetivos de la presente investigación.

⁹⁷³ Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, Cf. VELASCO, *Danzar o morir*, 252. La tendencia se aproxima en algo a lo que en la tradición mística sufí del Islam es conocido como la auténtica *Yihad* mayor o guerra santa del alma: la que el auténtico fiel libra contra las tendencias tenebrosas que buscan dominar su corazón, disipándolas. Cf. Cesáreo GUTIÉRREZ ESPADA, “Sobre el

7 6 No discriminación, preservación cultural e inter-ser

En todo caso, pese a las distancias de precaución, la situación entre los rarámuri y los *chabochi* no es de incomunicación total; aquellos distinguen entre éstos, quiénes son egocéntricos, violentos o codiciosos, y quiénes son amigables y generosos. De algún modo, recuerdan la actitud socrática de no estigmatizar a nadie por principio, mostrada en la conversación del *Menón*.⁹⁷⁴ Allí –recordamos – el receloso Ánito espera que ninguno de los suyos se acerque a los sofistas, calificándolos de locos; y también a la gente y ciudades que los admiten.⁹⁷⁵ Sócrates le pregunta si alguno de ellos le ha hecho daño, para juzgarlos tan duramente; o conocerlos sin siquiera haberse acercado a ellos para conocer lo que puede haber de bueno o malo.⁹⁷⁶ Ánito se empeña en afirmar taxativamente que conoce bien a los sofistas sin necesidad de acercarse a ninguno de ellos; a lo que Sócrates responde que quizás Ánito sea adivino.⁹⁷⁷ Obviamente, Sócrates, que los adversó, se avino a dialogar con algunos. En cambio, Ánito, uno de los líderes de la restaurada democracia ateniense, no sólo no los conocía ni dialogaba para tener opiniones inflexibles por adelantado, sino que tampoco supo dialogar con el propio Sócrates para conocerlo (y conocerse a sí mismo mediante el examen socrático), sino que impulsó la condena de Sócrates suponiéndolo sofista sin conocerlo a fondo para discernir mejor respecto de los cargos acusatorios.

Volviendo a los tarahumares, no cabe endilgarles ninguna actitud racista ni xenófoba. Sólo la actitud de preservar su libertad y cultura ante los *chabochi* que sean maquinadores. Ya se dijo que la colectividad rarámuri no es violenta, pero no estamos ante psicologías pusilánimes o de falta de carácter. El impulso de la violencia y la agresividad encuentran en la fiesta el escenario de referencia para drenar estos impulsos mediante una especie de *happening* o dramatización. Pedro de Velasco indica que en la mayoría de las fiestas tarahumares asoma un claro simbolismo guerrero. Así, en las

concepto de *yihad*”, en Athena Intelligence Journal, Volumen 4, Número 1, enero-marzo 2009. Cf. www.athenaintelligence.org Cf. Yusuf ESCUDERO, “Yihad : concepto y límites” en http://www.webislam.com/articulos/27682-yihad_concepto_y_limites.html

⁹⁷⁴ Cf. PLATÓN, *Menón*, 91 a – 92 d.

⁹⁷⁵ Cf. PLATÓN, *Menón*, 91 c; 92 a-b.

⁹⁷⁶ Cf. PLATÓN, *Menón*, 92 b; 92 c.

⁹⁷⁷ Cf. PLATÓN, *Menón*, 92 c.

fiestas de Pascua, se representa una dramatización de la lucha entre soldados y fariseos, que simboliza la de tarahumares y *chabochis*, cuyo final resulta con la victoria de los primeros y la derrota y desaparición de los segundos. También con las fiestas emergen episodios de violencia física, rencillas u otros, bajo la vigilancia flexible de la comunidad, atenta a atajar que no haya episodios mortales, y que los lances (puesto que la ingesta de tesgüino se considera como un atenuante) no tengan repercusiones en la convivencia cotidiana.⁹⁷⁸ Drenar la violencia a modo de dramatización o *happening* es una especie de recurso terapéutico individual y colectivo que preserva la calidad de la convivencia y la continuidad de la cultura.

7 7 Transparencia

En la fiesta (a falta de escritura propia, pintura o expresiones artesanales) se canaliza la creatividad, con la danza, el discurso –fundamentalmente religioso– y la memoria de las tradiciones. La fiesta canaliza (lúdicamente, al modo de los niños) el tejerse la comunidad con largas horas de convivencia y ritos de comida y bebida juntos. La fiesta muestra así un carácter sagrado o sacramental.⁹⁷⁹ Es cierto que el término ‘sacramento’ o el adjetivo ‘sacramental’ ha pasado a formar parte del argot técnico del catolicismo romano; sin embargo, pueden utilizarse en un sentido mucho más general y dilatado para describir el fenómeno cultural y religioso tarahumar. El ‘*sacramentum*’ latino (etimológicamente conectado con el ‘*sacrum*’, lo sagrado) procede semánticamente del ‘*mystērion*’ (μυστήριον) griego. El núcleo determinante del ámbito de lo sagrado se identifica con el Misterio tremendo y fascinante (*Mysterium tremendum et fascinans*) descrito por Rudolf Otto: un Misterio que desborda todos los límites y expectativas de quien es introducido en el ámbito sagrado; y que –al mismo tiempo – genera una atracción irresistible, magnetizadora. El profesor Juan Martín Velasco hace una exposición fenomenológica del Misterio y de lo sagrado con varios aspectos y matices enriquecedores,⁹⁸⁰ que no se explayan por extenso en esta investigación.

Lo que más cabe resaltar es el sentido del *sacramentum* como un elemento mediador, una especie de frontera ‘porosa’, un referente de ‘transparencia’ entre la

⁹⁷⁸ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 152.

⁹⁷⁹ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 152.

⁹⁸⁰ Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 109-130.

trascendencia y la immanencia del existir cotidiano en el mundo. El profesor Martín Velasco se refiere a dos elementos en la actitud extática y salvífica de respuesta humana al Misterio, que son universales en las variedades de manifestaciones religiosas: la oración⁹⁸¹ y el sacrificio.⁹⁸² Es claro el sentido de la oración en la plegaria, con sus muchas variedades y posibilidades, y en el ascender místico y sus etapas. El sacrificio es un *sacrum facere*, un realizar o hacer lo sagrado, donde no falta el matiz de ofrenda como correspondencia al sentimiento de recibir generosamente distintos dones de la vida. El profesor Martín Velasco indica que en el escenario formalmente extra religioso, y concretamente en el mundo de la ética, hay algunas características coincidentes con las del mundo de lo sagrado; puede emerger un valor de carácter absoluto que pide ser reconocido y acatado; aunque en el ámbito sagrado el llamado concierne de una manera más total e intensa a la persona.⁹⁸³

Sócrates sigue permanentemente el rastro de una actitud justa, con el examen incesante de los otros conciudadanos y de sí mismo; pero su vida filosófica, empeñada en el ámbito ético, es a la vez un servicio al Dios délfico y un acatamiento a su voz interna, relacionada con el Dios, que le ha encomendado tal servicio filosófico en beneficio de la polis. Por otra parte, los rarámuri acatan al Dios que les exige hacer fiesta bajo pena de muerte. No se trata de un Dios cruel, sino un *Tata-Rioshi* o Dios Padre que cuida de ellos como hijos suyos, sabedor de que la extinción de la fiesta trae la extinción de los tarahumares como pueblo y como personas que se dan la dignidad y libertad que no se darían, de quedar sometidos a los intereses de burócratas o empresarios. Por tanto, para los rarámuri, los dos pecados ‘mortales’ son el de no bailar y el de matar. No bailar es pecado mortal, literalmente, porque se atenta contra la vida de la comunidad y se cortan los lazos interpersonales por los que esa vida fluye hacia los miembros de la colectividad.⁹⁸⁴ Puede recordarse la etimología hebrea de ‘pecar’ (*hattah*) como ‘errar el blanco’ o ‘fallar el objetivo’; aquí el blanco u objetivo innegociable es preservar y cuidar la vida de la comunidad y de sus integrantes, como don debido a Dios. En cuanto al otro pecado ‘mortal’, el de asesinar, ya fue dicho que a ningún rarámuri se le permite disponer de la vida de nadie, en una cultura no violenta.

⁹⁸¹ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 172-184.

⁹⁸² Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 184-189.

⁹⁸³ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 196-197.

⁹⁸⁴ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 153.

Suena a una explicitación incontestable de la interdependencia por la que tu suerte es la mía, y no puedo dañarte sin dejar de dañarme.

El profesor George Rudebusch ha reflexionado sobre las acciones socráticas de justicia como acciones sacramentales;⁹⁸⁵ y Kierkegaard ha contemplado la esfera estética de la existencia como primera etapa de la transición a una esfera ética; y, de ésta, ha de transitarse a una esfera religiosa.⁹⁸⁶ Los rarámuri se consideran cristianos, y su cristianismo no es una etiqueta conceptual ni una definición: es una acción continuada de convivir, festejar y ayudarse mediante la *kórima* o la colaboración. Dijo Jesús que sus discípulos serían reconocidos por el amor que se tuvieran unos a otros; un amor capaz de dar la vida por las otras personas como lo hizo Jesús.⁹⁸⁷ De otra parte, dio gracias a su Abbá (su Padrecito celestial) con gran gozo en el Espíritu Santo, es decir, en una especie de embriaguez espiritual de alegría y regocijo, según el evangelio de Lucas,⁹⁸⁸ por ocultar las cosas de su Reino a los sabios y entendidos, y revelárselas a los sencillos.⁹⁸⁹ ¿Qué hubiera pensado el socrático Søren Kierkegaard del cristianismo de los rarámuri, tan distinto al del estirado cristianismo de sus conciudadanos de la época? Ciertamente, los rarámuri procuran acciones de justicia que se develan como acciones sacramentales para que su comunidad viva; y –como describe Pedro de Velasco– para que su Dios esté contento y coma y beba con ellos.⁹⁹⁰ Cabe divisar un cierto paralelismo con la reflexión del profesor George Rudebusch sobre las acciones justas de Sócrates como sacramentos. La falta de perspectiva de pueblo, ocupada por sólo individualidades, como retrato kierkegaardiano de aquella Iglesia danesa oficial de su tiempo, parece la indicación tácita de un bloqueo del inter-ser y la interdependencia; aquella interdependencia que –por contraste– resulta evidente en el modo de convivir de los rarámuri.

⁹⁸⁵ Cf. George RUDEBUSCH, *Socrates*, Chichester UK / Oxford UK, Wiley-Blackwell, 2009, 189-190.

⁹⁸⁶ Cf. John LIPPITT, “Humor and Irony in the Postscript”, en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 2010, 151-152.

⁹⁸⁷ Cf. *Juan*, 13, 34; 15; 13.

⁹⁸⁸ Cf. *Lucas*, 10, 21.

⁹⁸⁹ Cf. *Mateo*, 11, 25.

⁹⁹⁰ Cf. VELASCO, “Fiesta y trabajo”, 153.

La fiesta es obviamente lúdica, y tiene cierta semejanza con el juego de los niños: es un modo de orientarse en el mundo. El encuentro en la fiesta es gerencialmente ‘improductivo’, pero necesario para tejer juntos el vivir como convivir. Los ritos –dice el zorro al principito– son necesarios, porque si no, cualquier día se parecería a cualquier otro.⁹⁹¹ La escenografía de lo impersonal debe dejar espacio al ámbito de casa; el tiempo monótono de sucesiones diarias des-significadas e insignificantes debe plegarse al regalo irreplicable del momento presente, el único que nos es dado vivir y descubrir con asombro por su gratuidad. Conocerse a sí mismo es conocerse en el escenario fluido de las interrelaciones humanas.

Si ha de admitirse lo señalado por Lonergan, que la consciencia mítica es la consciencia de no conocerse a uno mismo, la ausencia de un saber sobre sí mismo;⁹⁹² y el tarahumar vive siempre en formas humanizantes de fiesta compartida o de trabajo compartido, mientras el *chabochi* come y bebe solo, siempre huraño y atareado en su soledad (aún en medio de labores de grupo), puede investigarse si la consciencia mítica no corresponderá más bien al *chabochi*, y se acerca más al mito su modo de concebir el progreso, la civilización y la organización social y laboral. Sea como fuere, y como ya se adelantó, los rarámuri parecen investidos de un ropaje especial de ‘hiperia’; lucen calificados –por su modo de actuar– para pertenecer a los grupos humanos de aquellos pobres o sencillos que, según Kadowaki, no necesitan meditación zen explícita, porque ya han accedido a la iluminación o *satori*, y lo viven.⁹⁹³

7 8 Las acciones justas como sacramentos

Los rarámuri tejen convivencia danzando y festejando en presencia de Dios. De otra parte, mediante la personificación de las Leyes como personajes fraternos que gobiernan la otra vida y han hecho alianza con los atenienses, Sócrates, escuchándolas con reverencia, se muestra ante Critón –dice el profesor Rudebusch– como alguien que

⁹⁹¹ Cf. SAINT-EXUPÈRY, *Le Petit Prince*, 74.

⁹⁹² Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 566.

⁹⁹³ Cf. Adolfo NICOLÁS SJ, Preósito General de la Compañía de Jesús, *Mensaje de email a Jorge Miguel Castro SJ*, 03-04-2014.

conversa en la presencia de un Dios que guía nuestras sendas y va por delante de nosotros.⁹⁹⁴

Ya se refirió cómo Sócrates explica permanentemente la justicia con actos, si no con palabras, porque la acción convence más que las palabras;⁹⁹⁵ y suele distinguirse entre acciones justas, en la perspectiva secular, y la reverencia hacia lo santo, en la perspectiva religiosa. Ahora bien, la argumentación de Sócrates en el *Critón* develaría una cierta convergencia con la óptica de Jesús –en la presentación del Juicio final y la parábola del tesoro escondido-,⁹⁹⁶ al mostrar la transfiguración del deber ordinario en ritual sagrado; o con la declaración categórica del profeta hebreo Amós sobre la inaceptabilidad, para Dios, del sacrificio ritual divorciado de la rectitud;⁹⁹⁷ o con la advertencia coránica sobre el empleo de los medios por alguien justo para ayudar a los otros, como correspondencia a su Creador;⁹⁹⁸ o con la exhortación de Krishna a Arjuna a cumplir su deber como ritual sagrado, para no desmerecer de la bondad que han de conllevar nuestras acciones;⁹⁹⁹ o con la explicación de una actitud de veras humana, según Confucio, como el comportarse con los otros como quien lleva en sus manos un grande y santo sacramento.¹⁰⁰⁰ Tales son algunas aproximaciones de actitudes socráticas y religiosas captadas por George Rudebusch.¹⁰⁰¹

7 9 Acciones de los tarahumares: cristianismo y socratismo implícito

Sócrates se examinaba y preguntaba si era el más sabio. Al recordar que el gran socrático Kierkegaard se preguntaba si era cristiano, Lonergan comenta que los diversos seres humanos deberían preguntarse si son genuinamente católicos o protestantes, islámicos o budistas, platónicos o aristotélicos, kantianos o hegelianos, científicos o artistas, y así sucesivamente;¹⁰⁰² los misioneros o conquistadores de épocas pretéritas y los gerentes y líderes

⁹⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Critón*, 50 a-e; 52 d, 54 d-e; cf. RUDEBUSCH, *Socrates*, 189-190.

⁹⁹⁵ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 9-10.

⁹⁹⁶ Cf. *Mateo* 25, 31-40 y 6, 19-21.

⁹⁹⁷ Cf. *Amós*, 5, 24.

⁹⁹⁸ Cf. *Corán*, 92, 17-20.

⁹⁹⁹ Cf. *Bhagavad Gita*, 3, 9.

¹⁰⁰⁰ Cf. CONFUCIO, *Analecta*, 12, 2.

¹⁰⁰¹ Cf. RUDEBUSCH, *Socrates*, 190.

¹⁰⁰² Cf. LONERGAN, *Method*, 80.

del presente pueden preguntarse si su vida tiene más sentido y su estilo es en verdad humano, más humano que el de los que ven como unos pobres indígenas como los tarahumares, que mediante la *kórima* auxilian al miembro de su comunidad en apuros hasta que se recupere. Más que los conceptos y definiciones, los clichés y clasificaciones ideológicas, importa el sentido que muestran los hechos y escenas de la vida concreta.

No se puede olvidar que los rarámuri descritos por Pedro de Velasco son una pregunta tácita sobre el presunto carácter cristiano de los *chabochi* evangelizadores, que intentaban reducirlos a poblados y dominarlos, procurándoles el extrañamiento de su cultura de celebración, gratuidad, fiesta, *kórima* y capacidad de compartir. Quizás los *chabochi* padecían la ignorancia más lamentable, la de suponer ser uno lo que en verdad no es. Quizás sus actitudes de libertad, capacidad de ayudarse y compartir, y resistencia a la dominación, producían la indignación de los *chabochi* que suponían ser los propietarios exclusivos de la verdad cristiana y su interpretación. Los rarámuri de la Tarahumara podían desvelarse como una pregunta socrática tácita, que, a falta de palabras, podían mostrar qué es la justicia en su modo de actuar, como Sócrates le decía de sí al Hippias ansioso de definiciones.¹⁰⁰³

La fiesta de los tarahumares busca el modo humano de relacionarse, y puede sospechársele algún escondido paralelismo con el *Banquete* platónico, donde Sócrates – en el contexto de una reunión festiva– conversa con sus amigos sobre el amor, como elemento fundamental en las relaciones humanas. Los *chabochi* no saben ser cristianos. Su profesión de fe debiera descansar en un Salvador que declara que sus verdaderos discípulos serán reconocidos por saber amarse hasta dar la vida.¹⁰⁰⁴ Pero esa profesión de fe queda desmentida por los hechos de su mal humor, su codicia de acumular y su racanería para ir al encuentro de las otras personas y brindar de lo suyo a quien pasa por un mal momento. Con otras maneras y acentos, los tarahumares recuerdan –como se verá– el socratismo de Søren Kierkegaard teniéndose por no cristiano y preguntando a sus contemporáneos daneses si ellos en verdad eran cristianos; y recuerdan al propio Sócrates convencido de no ser sabio y preguntando a sus conciudadanos si ellos en verdad eran sabios.

¹⁰⁰³ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

¹⁰⁰⁴ Cf. *Juan*, 13, 35.

La actitud de acumular en plan individualista supone una cerrazón y ceguera frente a la realidad de interdependencia subrayada en todos los credos religiosos, y acentuada respecto de la comunidad cristiana como lo expone el apóstol Pablo a los Corintios: ninguna parte del cuerpo le puede espetar a ninguna otra parte que no la necesita; incluso las más modestas son necesarias.¹⁰⁰⁵ Más allá de los límites convencionales de las comunidades, se insiste en la unidad del Cristo con toda persona humana; es el mismo Cristo el que padece hambre, sed, desnudez, extranjería, enfermedad, o cautividad en el sufrimiento de las personas que padecen estas situaciones, y todo lo que se le haga a ellas, se le hace a él mismo.¹⁰⁰⁶

Danzar y hacer fiesta, para los rarámuri, es un modo de mantener la alegría de vivir, interconectarse para compartir el esfuerzo de laborar, y el sentido de comunidad e interdependencia en la comunidad de los tarahumares. Éstos no se decantan por la contradicción dramática de dejarse caer servilmente en las estructuras de los *chabochi*; eligen mantener una libertad efectiva, humanizadora. El medio es la alegría de festejar y danzar; de reírse ‘de’ los esfuerzos de los *chabochi* por dominarlos y descuartizar su cultura; y de reírse ‘con’ los otros, respecto a preservar la fiesta y corregir a los que lo precisen (por la debilidad típica de los humanos) para que sepan que no están solos y su comunidad los ayuda a vivir con humanidad. El humor como modo de liberación de falsos roles y papeles dramáticos (según anotara Kierkegaard), toma en la etnia tarahumar ‘carne’ y ‘sangre’. Se develan socráticamente como nuestra propia ‘sangre’.

7 10 Relanzar el examen socrático en la cosmópolis

Obviamente, la riqueza derivada del conocimiento en la sociedad-red, permitiría –más allá de diversas creencias u opiniones– replantear las preguntas de un Sócrates preocupado por la más ancha y dilatada polis global: si cada uno se ocupa más de su patrimonio, influencia o poder que de la excelencia personal, o de la suerte del conjunto de los conciudadanos ‘cosmopolitas’; los que han accedido al nuevo escenario, los que aún no han accedido o ya parecen no poder alcanzar esa posibilidad (parece obvio que esto último, dada la nulidad del individuo ante la vasta red, supondría comprometerse y asociarse con grupos y colectividades empeñados en la red con los objetivos del caso).

¹⁰⁰⁵ Cf. 1 *Carta a los Corintios*, 12, 22.

¹⁰⁰⁶ Cf. *Mateo*, 25, 1-40.

Más allá de todas las adjudicaciones de autoría de la ‘prosperidad’ global que pudieran argumentar marxistas y neo marxistas; o bien, capitalistas de mentalidad secular y los religiosamente devotos, conviene apuntar que la globalización, si ha de ser captada como ámbito de una especie de ciudad en común –o *cosmópolis*, un término caro a Lonergan,¹⁰⁰⁷ de uso posiblemente útil en el nuevo contexto de la sociedad red– no parece capaz de ofrecer espacios estructurales para que quepan confortablemente todos los habitantes del planeta –al menos en la presente coyuntura. La globalización, como totalidad, sería sólo parcialmente global; esto es, una totalidad no total; así como la coca-cola es básicamente agua con azúcar (por dejarnos de detalles), pero una coca-cola light, esto es, sin contenido de azúcar, es básicamente agua con azúcar sin azúcar. Así, la globalización conlleva la crisis del Estado-nación y sus instituciones y relación con los ciudadanos, y se supone que con ello emergería una ciudadanía global y una participación de los ciudadanos del planeta en la gestación de decisiones globales.

Ahora bien, la crisis del Estado-nación y de los modos tradicionales de representación colectiva es la crisis de lo hasta ahora conceptualizado como democracia formal; y brota la pregunta de cómo puede articularse una democracia global;¹⁰⁰⁸ de cómo distinguir –en el contexto global– entre una democracia verdadera y otra falsa, encubridora de totalitarismos ocultos, como expone el profesor Julio Luis Martínez.¹⁰⁰⁹ En la pregunta del profesor Martínez resuenan ecos socráticos, y se vuelve hacia el examen socrático del trasfondo ideológico en cada expresión concreta de gobierno y sistema político –no en abstracciones definitorias. Hay democracias que se autocalifican de ‘formales’ y otras que se autodenominan ‘populares’. Pero el problema no radica en conceptos ni clasificaciones, sino en el desempeño de una actitud justa por la que preguntaba Sócrates; una actitud justa que se ha de examinar en personas concretas más que en conceptos abstractos.

Sócrates debió enfrentar la obcecación ideológica renuente a investigar la verdad de los hechos; algo que supondría ‘pagar’ su compromiso con la verdad mediante el precio de su vida. Es conocido que en el período de los Treinta Tiranos, Sócrates se negó a obedecer una orden que acarrearía una injusticia concreta contra un ateniense,

¹⁰⁰⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 263-267.

¹⁰⁰⁸ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 2: *Economía, sociedad y cultura*, 380-391.

¹⁰⁰⁹ Cf. Julio Luis MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, 2007, 299-300.

León de Salamina, al que se le intentaba dar muerte; una carta de presentación suficiente contra el despotismo.¹⁰¹⁰ Ya antes, en la democracia derribada por los Treinta, Sócrates se opuso a una medida ilegal del Consejo, con el precio de enfrentar gritos y azuzamientos contra él, y riesgo de prisión y muerte; una medida, de la que después los miembros de éste reconocieron su equivocación.¹⁰¹¹

Quizás hoy el progreso siga revistiéndose con el manto de lo sagrado y resulte una impiedad preguntar si tal estado de cosas es en verdad ‘sagrado’ y no susceptible de un examen socrático. En aquella Atenas, Sócrates fue acusado de impiedad; pero, en el caso de Sócrates, el delito de impiedad hubiera sido desobedecer el mandato del Dios.¹⁰¹² Ánito tiene a Sócrates por impío, sofista y corruptor de la juventud, pero ignora su propia ignorancia, teniéndose por suficientemente entendido sin serlo. La ironía es que Sócrates examina a cada interlocutor para desmadejar el personaje que cree ser y no es: el ignorante que supone bastarse con lo que conoce y valora. En el juicio, Sócrates subraya que es precisamente una figura prominente de la democracia restaurada, Ánito, quien intenta algo aún peor que hacer exiliar o privar de sus derechos a alguien: conducir injustamente a un hombre a la muerte;¹⁰¹³ y Sócrates recalca que no se está defendiendo a sí mismo, sino a los atenienses, para que no cometan el error de condenar a Sócrates y desechar el don que el Dios le hace a la polis por medio de él, como un tábano que los despierta, vitupera y persuade a salir de su sopor colectivo.¹⁰¹⁴ Sócrates está defendiendo la verdad de los hechos porque en su conculcación ve comprometido el inter-ser de la comunidad y la continuidad del destino colectivo.

Más que los conceptos formales, antiguos o contemporáneos, de ‘tiranía’ y su ‘derribo’; o de ‘democracia’ y su ‘restauración’; y como ya fue dicho, conviene examinar –ante la eliminación legal del inocente– la diferencia entre una democracia verdadera y otra falsa, encubridora de totalitarismos ocultos, como indica el profesor Julio Luis Martínez;¹⁰¹⁵ por ello, cada participante en una deliberación ética (como la intercultural, específicamente estudiada por el profesor Martínez) debe clarificar su

¹⁰¹⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 32 c-d.

¹⁰¹¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 32 b-c.

¹⁰¹² Cf. TAYLOR, *Plato*, 158-160.

¹⁰¹³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 d.

¹⁰¹⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 d-e.

¹⁰¹⁵ Cf. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 299-300.

horizonte de comprensión desde el que entiende la realidad, y –siguiendo la pista dada por Lonergan– identificar cuáles son los prejuicios individuales, grupales (que se imponen efectivamente por las motivaciones de quienes detentan el poder o de quienes influyen sobre éstos) y los prejuicios muy extendidos o generales,¹⁰¹⁶ como los enfrentados por Sócrates por la difusión de su imagen distorsionada en las comedias de Aristófanes.¹⁰¹⁷

Barruntamos que la verdad es caleidoscópica y multiforme; en ella quedan implicados el sentido común, los campos teóricos, la trascendencia. Sócrates procura rescatar la verdad de los hechos y hacer ver el don del Dios regalado a la polis con el examen y el filosofar socrático. En el Medioevo, Tomás de Aquino indagó el tema de la verdad citando a Aristóteles diciendo en su lógica bivalente que lo verdadero se dice cuando lo que es, es; y cuando lo que no es, no es.¹⁰¹⁸ También son recogidas al respecto afirmaciones de Agustín de Hipona, Avicena, Anselmo de Canterbury, o Hilario de Poitiers. Incluye otro aserto que atribuía (como era opinión común por entonces) a Isaac Israeli, del que posteriormente se descubrió acorde con Avicena.¹⁰¹⁹ Aparte del detalle sobre Isaac Israeli, es curioso y digno de contemplarse con admiración y humor que Tomás de Aquino, reflexionando sobre el tema de la verdad, pensara estar citando a Ambrosio de Milán, uno de los venerados Padres de la Iglesia cristiana occidental, cuando en realidad citaba a otro autor anónimo al que los especialistas posteriores terminaron por llamar el Pseudo-Ambrosio o el Ambrosiáster. La afirmación (basada en 1 Corintios 12, 3) sostiene que todo ‘lo verdadero, lo diga quien lo diga, procede del Espíritu Santo’ (*omne verum, a cuocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*).¹⁰²⁰ Sabido es que Tomás no era partidario de invocar una autoridad como único modo de aceptar una tesis, pero es magnífico que todo lo verdadero viene del Espíritu Santo, lo afirme quien lo afirme. Es de suponer que la afirmación es verdadera como lo es aquello que afirma. Su validez no descansa en la suposición luego

¹⁰¹⁶ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 244-260; Julio Luis MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, 348-350.

¹⁰¹⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 18 c-d.

¹⁰¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 16, 1011 b; cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, a. 1, *responsio*.

¹⁰¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, a. 1, *responsio*.

¹⁰²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, a. 8, *sed contra*.

desmentida de que proviniese de Ambrosio de Milán. Es verdadera al afirmarla el Ambrosiáster.

Un aserto verdadero lo es si lo afirma Ambrosio de Milán o lo afirma el Ambrosiáster; si lo afirma Pablo de Tarso o lo afirma su maestro hebreo Gamaliel; si lo afirma Winston Churchill o lo afirma Mahatma Gandhi; si lo afirma Sigmund Freud o lo afirma Carl Gustav Jung; si lo afirma Karl Marx o lo afirma Adam Smith; si lo afirma Friedrich von Hayek o lo afirma John Maynard Keynes. En la sociedad-red, muy diversas fuentes ideológicas vierten datos en los cauces internautas y multimedia. Podríamos hablar del surgimiento de una retórica global, caótica, alimentada con múltiples fuentes ideológicas rivales y, cada una, persiguiendo el objetivo de dilatar su influencia y poder. En la articulación de una democracia global, no se puede soslayar la distinción entre principios éticos teóricamente o retóricamente alabados por muchos y, en la práctica, obviados por la consecución de otros valores que en la práctica resultan preferibles, y en los cuales unos segmentos de la población mundial juegan con mayor y creciente ventaja, en contraste con otros. El examen socrático ha de considerar dialécticamente luces y sombras del contexto: no un paraíso inobjetable ni tampoco un infierno total.

Así, los estudios sobre la evolución de la desigualdad de la renta en el cambio de milenio no sólo mostraron un incremento de la desigualdad en países tradicionalmente aquejados por esta tendencia, como también en economías en transición, e incluso en países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), donde se registró una mayor rapidez del incremento de desigualdad en Gran Bretaña o Japón, sino hasta en países que contaban con sociedades igualitarias, como es el caso de Dinamarca y Suecia. Anota el profesor Castells que estos datos sugerían la hipotética tendencia estructural al crecimiento de la desigualdad en la sociedad red.¹⁰²¹

Y, además de la desigualdad, parece volverse un fenómeno global el aumento de la pobreza y más aún el aumento de la pobreza extrema. Ya a mediados de la década de 1990, unos 1.300 millones de personas vivían en la miseria (para entonces, un tercio de la población mundial), si se fijaba la frontera de la extrema pobreza en un consumo diario por debajo de un dólar estadounidense; cabe afirmar la persistencia estructural de la pobreza en todas partes del planeta, y de su inducción a crecer súbitamente con crisis

¹⁰²¹ Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 3: *Fin de milenio* (traducción de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés), Madrid, Alianza, 2001 (1998), 106-107.

producidas por factores como la volatilidad de los mercados financieros globales; todo ello, pese al modo en que países como China (en plena expansión económica), o Chile, redujeron sus niveles de pobreza,¹⁰²² al igual que también parece hacerlo Brasil en las primeras décadas del presente milenio.

Parece que un mayor acuerdo planetario –que no consenso– de la contemporaneidad, radica en que el dinero y el poder adquisitivo son valorados como alta prioridad en la sociedad global; y se debe añadir que esta valoración se encuentra, muy por encima de la relativa a la suerte y dignidad de gran número de vidas humanas. Una preocupación que luce tan contemporánea muestra, sin embargo, tintes idóneos para las preguntas socráticas. Recuerda el profesor Emilio Lledó cómo la Acrópolis era de antiguo tenida por morada de los dioses y lugar sagrado, pero el peso de las divinidades, entre los siglos VI y V a. C. va a ser desplazado por el peso cultural del tesoro y el dinero, al emerger nuevas generaciones de atenienses y nuevas mentalidades. El principal asalto a la Acrópolis –o a la fortaleza a la vez metafórica y real de la polis– vendrá del egoísmo y su cara de violencia, capaz de convertir a los ciudadanos en esclavos o sirvientes sumisos. Pero la polis –precisa Lledó con el Platón de *República*¹⁰²³– requiere la libertad de todos: nadie se basta a sí mismo en su necesidad de tantas cosas; y se precisa de comunicaciones de flujo ordenado y solidaridad, para satisfacción de cada uno y compensación social de los requerimientos de todos.¹⁰²⁴ Resplandece en otra forma el dinamismo del inter-ser. Sócrates preguntaba a cada uno de sus interlocutores si cultivaba o no su excelencia por encima de su cuidado tocante a posesiones, fama o poder.¹⁰²⁵ La situación de la sociedad-red nos pide relanzar la pregunta. El ‘sueño’ del ‘como si...’ puede sustituir a la realidad; y, según apuntó Lonergan, se inventó que las ideas son reales puesto que funcionan, en lugar de constatar que las ideas funcionan puesto que son reales.¹⁰²⁶

Lonergan ha reflexionado sobre la capacidad de los humanos para desarrollar la búsqueda inteligente o nublarse con la situación desconcertante del ‘oscurecimiento’ de criterios individual, grupal o general, la *escotosis*, en el ámbito de la cotidianidad y de la

¹⁰²² Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 3: *Fin de milenio*, 108-110.

¹⁰²³ Cf. PLATÓN, *República*, II, 369 b.

¹⁰²⁴ Cf. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO, “Introducción general”, en PLATÓN, *Diálogos*, I, 64-65 (de 7-135).

¹⁰²⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 30 a-b.

¹⁰²⁶ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 318.

mentalidad práctica. En medio de las incidencias de los dramas representados por nuestra especie y sus actores, en la evolución de una intersubjetividad, con sus gozos, lágrimas, alegrías, tristezas, aspiraciones o frustraciones, las culturas reflejan la capacidad de los humanos de preguntarse, reflexionar y alcanzar respuestas con que satisfacer su inteligencia y hablarle a su corazón.¹⁰²⁷

En una cultura acrítica, alerta Lonergan, apariencias y realidades pueden confundirse y bloquearse: la cultura se torna cada vez más pragmática y limitada al logro de fines utilitarios; los actores devienen tramoyistas, el escenario, la iluminación o el vestuario lucen deslumbradores, pero el drama humano no está siendo representado.¹⁰²⁸ El Prepósito general de los jesuitas, Adolfo Nicolás, ha indicado cómo dos usuarios de teléfonos móviles o aparatos multimedia cualesquiera, sentados físicamente el uno al lado del otro, pueden quedarse embebidos en la atención a sus respectivos aparatos, dándose mutuamente la espalda, como si –en la práctica– para cada uno el otro no existiera.¹⁰²⁹ Las comunidades virtuales pueden transformarse en catalizadores y motores de cambio social y político, o en modos de enajenar la participación y la convivencia ‘real’.

En el escenario planetario, globalizado, del drama humano, vuelve cada quien (con la reedición de la paradoja de Heráclito) a bañarse y a la vez no bañarse en el mismo río; y a ser y al tiempo no ser el ‘quién’ que supone ser.¹⁰³⁰ El ‘como si...’ implicado en los intentos de desdibujar ritmos biológicos;¹⁰³¹ o de constituir élites segregadas de la gente común;¹⁰³² o de ejercer poder en espacios de flujos en la era global,¹⁰³³ o de abstraerse de raíces culturales en universos simbólicos uniformes,¹⁰³⁴ comparecen como variantes de una existencia ‘virtual’ que se asemeja a una especie de ensoñación, sueño o ejercicio imaginativo, donde se interpretan papeles dramáticos

¹⁰²⁷ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 261.

¹⁰²⁸ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 262.

¹⁰²⁹ Cf. Adolfo NICOLÁS, SJ, Prepósito General de la Compañía de Jesús, *Conferencia en el Salón Principal del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo*, Madrid, 21 de junio de 2014.

¹⁰³⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 91; cf. *Fragmento* 12; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

¹⁰³¹ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 524-532.

¹⁰³² Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 493-495.

¹⁰³³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 493-495.

¹⁰³⁴ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 494-495.

etéreos y fantasmales. Parecen reeditarse y encarnarse en contextos nuevos aquellos versos calderonianos del cautivo Segismundo respondiendo a Clotaldo en *La vida es sueño*:¹⁰³⁵

Es verdad, pues reprimamos /
esta fiera condición, /
esta furia, esta ambición, /
por si alguna vez soñamos; /
y sí haremos, pues estamos /
en mundo tan singular, /
que el vivir sólo es soñar; /
y la experiencia me enseña /
que el hombre que vive sueña /
lo que es hasta despertar. /

Sueña el rey que es rey y vive /
con este engaño mandando, /
disponiendo y gobernando; /
y este aplauso, que recibe /
prestado, en el viento escribe; /
y en cenizas le convierte /
la muerte (¡desdicha fuerte!) /
¿qué hay quien intente reinar /
viendo que ha de despertar /
en el sueño de la muerte? /

Sueña el rico en su riqueza /
que más cuidados le ofrece; /
sueña el pobre que padece /
su miseria y su pobreza; /
sueña el que a medrar empieza, /
sueña el que afana y pretende, /
sueña el que agravia y ofende, /
y en el mundo, en conclusión, /
todos sueñan lo que son, /
aunque ninguno lo entiende. /

Yo sueño que estoy aquí /
destas prisiones cargado, /
y soñé que en otro estado /
más lisonjero me vi. /
¿Qué es la vida? Un frenesí. /
¿Qué es la vida? Una ilusión, /
una sombra, una ficción, /
y el mayor bien es pequeño; /
que toda la vida es sueño, /
y los sueños, sueños son.

¹⁰³⁵ Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, Jornada segunda, Escena décimo novena, versos 1161-1200; en Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño. El gran teatro del mundo*, Barcelona, Orbis, 1983, 87-88.

Así como, en el panorama de las totalidades universales pensadas por Hegel, Kierkegaard advirtió la exclusión de cada individuo, se puede percibir una tendencia parecida en el decorado de la sociedad-red. Las interacciones son –en física– tales interacciones entre partículas (difíciles de definir, ya conocemos de ello; pero desmintiendo todo ejercicio imaginativo de ‘atomismo’ aislacionista); y las de la sociedad red lo son entre personas; personas que –intuitivamente– pueden auto-percibirse desdibujadas, como si les faltara ‘algo’, si se detienen en el ritmo vertiginoso de hacer cosas y más cosas, para buscar algo de sentido a lo que hacen y suponen ser.

El ‘como si...’ del desdibujarse los ritmos biológicos;¹⁰³⁶ o del volatilizarse los procedimientos bancarios y financieros clásicos, con las transacciones de capital instantáneas,¹⁰³⁷ o del negar la muerte,¹⁰³⁸ y ‘soñar’ la atemporalidad y la ahistoricidad,¹⁰³⁹ son aspectos de la realidad virtual que pueden topar –incluso de manera traumática o desagradable– con la ‘otra’ realidad, la de siempre, no sólo la de los millones de ‘desventurados’ no bien integrados a la sociedad-red (insertos en cadenas de montaje cronometrado, en áreas de economía informal de las grandes urbes, o en entornos de esperanza de vida que la de los privilegiados en países desarrollados),¹⁰⁴⁰ sino la que resurge cuando el cuerpo, el organismo concreto, acusa un colapso total o parcial de sus dinamismos somáticos y psíquicos (patente o latentemente en interacción). Entonces la ‘muerte social’ colgada antes a la ancianidad y ahora asignada a varios posibles grupos,¹⁰⁴¹ ya no es –como otras muertes– una condición que siempre le tocaba a otros (en el sinsentido de la banalidad repetitiva),¹⁰⁴² pero no a mí ni a nosotros, los habitantes de la sociedad red, ‘victoriosamente’ anclada en la orilla de la eternidad.¹⁰⁴³

¹⁰³⁶ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 524.

¹⁰³⁷ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 137-146; 542-543.

¹⁰³⁸ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 528-532.

¹⁰³⁹ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 539-547.

¹⁰⁴⁰ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 543.

¹⁰⁴¹ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 524.

¹⁰⁴² Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 532.

¹⁰⁴³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 547.

8 MORIR ANTES DE MORIR

8 1 Resurgir de la infancia

A veces, la vivencia de muerte ‘anticipada’ y de otra vida que echa a andar se barrunta en un nuevo interés por el modo que tienen los niños de conducirse, jugar y aprender. El camino de brillantez lógica y matemática de Ludwig Wittgenstein, empezó a acusar el inicio de otra singladura como muestran las notas finales del *Tractatus*. Tras explorar extensamente los modos de expresar el mundo como totalidad de los hechos,¹⁰⁴⁴ cada uno de los cuales es un darse efectivo del estado de cosas,¹⁰⁴⁵ y considerar un estado de cosas como una conexión de cosas u objetos,¹⁰⁴⁶ Wittgenstein concluye que los hechos (cuya totalidad confecciona el mundo) pertenecen sólo a la tarea, y no a la solución;¹⁰⁴⁷ pues lo inexpresable que se muestra, esto es, lo místico, existe;¹⁰⁴⁸ y lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea;¹⁰⁴⁹ es el sentimiento del mundo como todo limitado.¹⁰⁵⁰

El enigma de la vida en el espacio y el tiempo –anota Wittgenstein– reside fuera del espacio y el tiempo,¹⁰⁵¹ al igual que Dios no se manifiesta ‘en’ el mundo.¹⁰⁵² Quizás se pueda enlazar esta perspectiva con la de Kitarō Nishida, en la búsqueda de otro lugar-matriz (*basho*) desde donde puede brotar el manantial de la búsqueda filosófica.¹⁰⁵³ De ahí que (con el enigma de la vida fuera del espacio-tiempo captado por la mentalidad cotidiana), aunque se respondieran todas las preguntas científicas, no serían rozados

¹⁰⁴⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.

¹⁰⁴⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.

¹⁰⁴⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.01.

¹⁰⁴⁷ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4321.

¹⁰⁴⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522.

¹⁰⁴⁹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44.

¹⁰⁵⁰ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 45.

¹⁰⁵¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.432.

¹⁰⁵² Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.432.

¹⁰⁵³ Cf. Kitarō NISHIDA, *Place and Dialectic*, 99. Cf. DILWORTH, “Introduction”, en NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 15-16.

nuestros problemas vitales en lo más mínimo.¹⁰⁵⁴ Ya se sabe que la filosofía no es una ciencia natural,¹⁰⁵⁵ pero expresará proposiciones relativas a ésta, y dirá lo que se puede decir.¹⁰⁵⁶ Así como se desecha la escalera tras haber subido utilizándola, quien entiende las proposiciones de Wittgenstein las identifica como ‘absurdas’, las supera, y ve correctamente el mundo.¹⁰⁵⁷ Pero es mejor callar respecto de lo que no se puede hablar,¹⁰⁵⁸ si sólo se ha de decir filosóficamente lo que se puede decir.¹⁰⁵⁹ Volver a lo cotidiano, a la experiencia originaria de percibir las personas y las cosas, nada tiene que ver con el mito cognoscitivo caricaturizado por Lonergan: mirar lo que hay ahí-afuera-ahora. Anota Wittgenstein que en la simplicidad y cotidianidad se esconden los aspectos de las cosas que más nos importan. Se las puede mirar sin reparar en ellas ni sentir el reclamo poderoso de indagar sobre ellas, justo al tenerlas siempre ante los ojos.¹⁰⁶⁰

La nueva singladura se explicitó más claramente: Wittgenstein se separó temporalmente del ambiente de Cambridge (1913-1926) para tener la experiencia de observar, como maestro de primaria, el aprendizaje de los niños de la pobre y rural población de Trattenbach, al sur de Viena, y luego –sucesivamente– en las localidades de Puchberg y Otterthall;¹⁰⁶¹ y, al final de su estancia como educador, anota en su correspondencia que quizás Inglaterra no haya cambiado desde 1913, pero él sí.¹⁰⁶² En

¹⁰⁵⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52.

¹⁰⁵⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.111.

¹⁰⁵⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.53.

¹⁰⁵⁷ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

David Dilworth capta la intensa capacidad de paradoja –el presunto ‘absurdo’– en Wittgenstein, como lo capta en Kierkegaard, Nāgārjuna, el corpus platónico y otras fuentes especiales; cf. DILWORTH, “Postscript: Nishida Logic of the East”, en NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 130; 147 nota 10

¹⁰⁵⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

¹⁰⁵⁹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.53.

¹⁰⁶⁰ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, § 129. Dice Aristóteles de modo algo parecido que se hace fácil y difícil alcanzar la verdad en su conjunto y en sus aspectos diversos. Y quizá la dificultad no estaría en las cosas, sino en nosotros mismos. Como ocurre con los ojos del **murciélago** [algunas traducciones inglesas no dicen ‘bat’ sino ‘owl’ (‘lechuza’ o ‘búho’)] respecto de la luz del día, así se comporta nuestro entendimiento con respecto a las cosas que son las más evidentes. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α (o II), 1, 993 a 30 - 993 b 11.

¹⁰⁶¹ Cf. Ray MONK, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York NY, Penguin, 1991 (1990), 192-233.

¹⁰⁶² Cf. Ray MONK, *Ludwig Wittgenstein*, 223; 230.

su vida pareciera haber entrado la paradoja, de la que Kierkegaard señaló como categoría faltante en la tabla kantiana de categorías. De hecho, Wittgenstein afirmó de Kierkegaard que había sido –con mucho– el pensador más profundo del siglo XIX; que Kierkegaard era un santo.¹⁰⁶³

Por su parte, Bernard Lonergan, en su etapa madura, puso mucha atención a las investigaciones de Jean Piaget acerca del desarrollo de la inteligencia infantil y los valores, basadas en observaciones sobre niños suizos, de los distritos más modestos de Ginebra y Neuchâtel. Los datos del desarrollo de la inteligencia en los niños se distribuyen en etapas sucesivas de manejo de destrezas; y cabe prestar atención con Piaget a la teoría de juegos y la utilización de la teoría de probabilidades ínsita en los juegos para identificar mejor esos niveles de asimilación de contenidos educativos.¹⁰⁶⁴

Otra de las facetas observadas por Piaget es la del juego infantil, para detectar la génesis de criterios valorativos; los juegos tienen sus marcos reglamentarios cuidadosamente elaborados y acatados, y los más pequeños son insertados en los dinamismos lúdicos por los niños mayores.¹⁰⁶⁵ En la interacción –tanto con otros niños como con mayores– un niño aprende destrezas de imitación como medio de socializar;¹⁰⁶⁶ una forma de insertarse y orientarse en el mundo que empieza a descubrir.

¹⁰⁶³ Testimonio por M. O’C. Drury, en Rush RHEES, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford UK, Oxford University Press, 1984, 87; Genia SCHÖBAUMSFELD, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2007, 10.

¹⁰⁶⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 27-30. Las destrezas desarrolladas por los niños en distintas etapas de su crecimiento, respecto a preguntas, comprensión y explicación verbal, quedan recogidas en Jean PIAGET, *The Language and Thought of the Child* (translated by Marjorie and Ruth Gabain), London UK / New York NY, Routledge, 2007 (1926); respecto a la concepción infantil del mundo y sus fenómenos, queda registrada en Jean PIAGET, *The Child’s Conception of the World* (translated by Joan Tomlinson and Andrew Tomlinson), London UK, Routledge and Kegan Paul, 1951 (1929). Lonergan recoge algunas de estas ideas matrices; cf. LONERGAN, “Piaget and the Idea of a General Education”, en LONERGAN, *Topics in Education* CWL-10, 202-206.

¹⁰⁶⁵ Cf. Jean PIAGET, *The Moral Judgment of the Child* (translated by Marjorie Gabain), New York NY, Simon and Schuster, 1997 (1932), 14. Lonergan se hace eco de estas investigaciones; cf. LONERGAN, “The Human Good as the Development Subject”, en LONERGAN, *Topics in Education* CWL-10, 99-100.

¹⁰⁶⁶ Cf. PIAGET, *The Moral Judgment of the Child*, 36-37.

Ello evoca la observación de Aristóteles sobre la mimesis, hecho connatural a todos los humanos desde la infancia.¹⁰⁶⁷

La mimesis como juego de niños, irrumpe de modos nuevos en cuanto el niño comienza a dominar el lenguaje.¹⁰⁶⁸ El juego mimético del niño, respecto de las preguntas oídas a los adultos, o las necesarias para dialogar, se centra en el ‘por qué’ y el ‘qué’. Pareciera que la búsqueda de respuestas inteligentes está muy limitada por el área de científicos y pensadores. Sin embargo, advierte Lonergan que esa búsqueda, donde se explicita y evidencia un deseo de preguntarlo y saberlo todo acerca de todo,¹⁰⁶⁹ brota ya en los niños de poca edad que han empezado a utilizar el lenguaje hablado. En ellos, ese deseo de saber –casi telúrico y sediento de respuestas inmediatas con que satisfacer la curiosidad– y se despliega, mediante una oleada interminable de palabras y preguntas de un ‘qué’ y un ‘por qué’, esa tendencia oculta y primigenia de admiración,¹⁰⁷⁰ en la que Aristóteles ha identificado la raíz de toda ciencia y toda filosofía.¹⁰⁷¹

8 2 Corporalizar

Ahora bien, los puentes por construir, con cascadas y ríos de preguntas, al modo de los niños, no son nuevos contenedores de ideas, definiciones, conceptos y colecciones de más y más palabras y términos. En la mentalidad ordinaria, la mente discurre por un derrotero y el cuerpo por otro. Anota Kadowaki que se precisa devolverle al cuerpo su papel de fuente de comprensión honda sobre la existencia y la realidad. Ello pide recorrer el tránsito de la comprensión con la ‘cabeza’ a la comprensión con el ‘hara’.¹⁰⁷² Kadowaki relata una ocasión en que el *roshi* zen Mumon Yamada fue abordado por un sacerdote católico estadounidense. El sacerdote le

¹⁰⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1448 b 5. Lonergan presta atención a las observaciones de Piaget sobre la imitación infantil, los símbolos y los juegos simbólicos de los niños; cf. LONERGAN, “Piaget and the Idea of a General Education”, en LONERGAN, *Topics in Education* CWL-10, 201-202.

¹⁰⁶⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 86-87.

¹⁰⁶⁹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 661-662.

¹⁰⁷⁰ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 196-197.

¹⁰⁷¹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL3, 34.

¹⁰⁷² Cf. KADOWAKI, *Sesshin* (Retiro zen ignaciano), *Teisho* (conferencia), Madrid, 21 de abril de 2014.

preguntó cómo es el *satori*, cuál es el estado mental al que llega una persona iluminada. No había esperanza de que este sacerdote, antes de volver a su tierra, llegara a una iluminación súbita sin pasar por el entrenamiento del *zazen*. El *roshi* Yamada le respondió indicando lo que Jesús había dicho sobre volver a ser como un niño para entrar en el Reino de Dios; le preguntó cuál sería el estado mental de un niño pequeño. El sacerdote respondió que ese estado es ‘*mu*’, la vacuidad. El *roshi* convino en que era una respuesta ingeniosa, pero respondida con la cabeza (señalándola) y no con el *hara* (señalando al *hara*, dos dedos más abajo del ombligo). El sacerdote comentó que había estudiado filosofía en la universidad, y le resultaba suficiente comprender con la cabeza.¹⁰⁷³

Este *hara* –señala Karlfried Graf Dürckheim– es en japonés el *hara no aru hito* (en contraste con el *hara no chisai hito*, el *hara* no desarrollado, inmaduro, de alguien afincado en el ego). Este *hara* plenamente desarrollado designa al ser humano entero y completo.¹⁰⁷⁴ Valga la comparación metafórica de que, así como en física el centro de masas de un cuerpo continuo puede concentrarse en un punto específico,¹⁰⁷⁵ de manera

¹⁰⁷³ Cf. YAMADA, *Mumon Howâ-Shû [Mumon's Dharma Talks]*, Tokyo, Shunjûsha, 1972, 45. Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 72-73.

¹⁰⁷⁴ Cf. Karlfried Graf DÜRCKHEIM, *Hara: The Vital Center of Man* (translated by Sylvia Monika von Kospoth with the collaboration of Estelle R. Healey), Rochester VT, Inner Traditions, 1988 (1962), 40. Las expresiones ‘*Hara de kangaeru*’ o ‘*Hara-goe*’ indican la inclusión de toda la persona, mientras que las expresiones opuestas, ‘*atama de kangaeru*’ o ‘*atama nosaki de kangaeru*’, significan –respectivamente– pensar con la cabeza o con la cima de la cabeza; cf. DÜRCKHEIM, *Hara*, 42.

Valga la ocasión para indicar que el diplomático y conde bávaro Karlfried Graf Dürckheim es alejado de misiones oficiales en la Alemania nazi, al descubrirse antepasados judíos. El propio Rudolf Hess le recomienda ir a una misión semioficial en Japón, donde se encuentra y sumerge en el zen, deslastrándose de contaminaciones ideológicas. Enlaza todo cuanto va experimentando con intuiciones básicas de Meister Eckhart, y procura formular sus hallazgos no como difusión del budismo, sino como perspectiva de una raíz universal más honda del ser humano. Para los detalles biográficos, cf. Gerhard WEHR, *Karlfried Graf Dürckheim. Une vie sous le signe de la transformation*, Paris, Albin Michel, 1997.

¹⁰⁷⁵ Así, el movimiento de un cuerpo o de un sistema de partículas puede describirse en función del movimiento del centro de masas considerado como movimiento total del sistema, más el movimiento de las partículas relativo al movimiento del centro de masas. El vector de posición del centro de masas \mathbf{r} de un sistema de partículas se define como

$$\mathbf{Mr} = m_1\mathbf{r}_1 + m_2\mathbf{r}_2 + \dots = \sum_{(i)} m_i\mathbf{r}_i$$

En el caso de un cuerpo continuo con un elemento de masa dm localizado en la posición \mathbf{r} , la sumatoria de la ecuación previa puede ser sustituida por la integral

$$\mathbf{Mr} = \int \mathbf{r} dm$$

en algo similar el *hara* viene a representar el centro anímico, total y vital de una persona. En fin, el *hara* designa a toda la persona, y se habla de pensar con el *hara* (*Hara de kangaeru*) como también se habla de la voz del *hara* (*Hara-goe*), como expresión de una presencia total de la persona.¹⁰⁷⁶

Cuando se considera la autoconsciencia anclada en el *hara*, se alude a una consciencia más dilatada que la del mero yo (que bien podría llamarse un yo pequeño o ínfimo), y que no se siente afectada cuando ese yo es tocado o golpeado. Además, tal anclaje se irradia en distintos detalles de la cotidianidad; cada actividad puede mostrarse perfecta al ser hecha desde el *hara*: el *haragei*. Así, en la conversación, surgida del *haragei* y no de la boca y la cabeza, que no son en sí fuentes de fuerza, sino meros órganos.¹⁰⁷⁷ La conversación socrática, que luce especial en contraste con tantas otras conversaciones, parece asimismo anclarse en una fuente inspiradora distinta a las opiniones que examina; a pesar de que –para lamento de sofistas como Calicles– tiende a hablar siempre de las mismas cosas y referirse con frecuencia a temas y objetos muy ordinarios.¹⁰⁷⁸

En el intento de Sócrates de expresarse, no con definiciones, sino con su silencio y actuando corporalmente, puede notarse un cierto paralelismo con la perspectiva con que Kadowaki se aproxima al fenómeno religioso y, concretamente, a la figura de Jesús: no interesa primeramente lo que enseña en plan de meras ideas, sino como actúa y lo que expresa con todo su cuerpo y corazón a través de su manera de actuar. La captación de esta habla no verbal se asienta en el silencio; no un silencio superficial que se conforma con no emitir palabras oralmente, sino aquel silencio capaz de acallar toda construcción mental.¹⁰⁷⁹ Se acallan las actividades del entendimiento y la voluntad para permitir que todo el cuerpo y corazón se transforme en oído; un oído que escucha al

En cuanto se refiere a objetos muy simétricos, el centro de masas se ubica en el centro geométrico. Cf. TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, Vol. 1, 202-203.

La comparación metafórica suele facilitar el avance en el intento de entender, mediante una representación preliminar, aunque –a fin de cuentas– el segundo objeto se va develando, respecto al primero, como un ‘*totaliter aliter*’: totalmente otra cosa.

¹⁰⁷⁶ Cf. DÜRCKHEIM, *Hara: The Vital Center of Man*, 41.

¹⁰⁷⁷ Cf. DÜRCKHEIM, *Hara: The Vital Center of Man*, 43.

¹⁰⁷⁸ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 490 e – 491 a.

¹⁰⁷⁹ Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 174.

caminar por el camino.¹⁰⁸⁰ Aristóteles propuso una visión intelectualista de la filosofía, buscando la verdad mediante la razón y propiciando el desarrollo histórico de un racionalismo, pero sin contemplar incluso el arte cuando se habla del mismo.¹⁰⁸¹ Hasta hoy, esa perspectiva intelectualista ha dominado la filosofía occidental, y parece justo proponer otro modo de búsqueda, al modo de un camino.¹⁰⁸²

Un camino es un hacer camino, un caminar, un ponerse corporalmente en marcha. Es un llegar a ser, y ello queda reflejado en terapeutas como Carl Rogers. El Lonergan de *Insight* se fija más en Wilhelm Stekel y el psicoanálisis, en pos de la verdad que un paciente ha de descubrir sobre los enlaces entre sus afectos e interpretaciones equivocadas;¹⁰⁸³ pero el Lonergan de *Method* –más afectado por una certeza mayor de la muerte– repara más en la psicología humanista y en autores como Carl Rogers.¹⁰⁸⁴ Cuando Carl Rogers titula su obra fundamental, *On Becoming a Person*, habla de lo que metafóricamente podemos dibujar como un camino o itinerario, por el que alguien se va mostrando más y más como ese yo que realmente es.¹⁰⁸⁵

No se trata de plantear primariamente una terapia en términos tradicionales de ciencia predictiva, como observación de eventos y sus relaciones funcionales,¹⁰⁸⁶ sino en términos de una vivencia o experiencia que vivir; esto es, una terapia planteada en términos de relaciones entre personas, vistas en su singularidad única, donde el paciente no es observado como un objeto, sino como alguien que ha de permitirse a sí mismo llegar a ser él mismo.¹⁰⁸⁷ Late aquí el eco de la búsqueda de sí mismo que un interlocutor de Sócrates puede realizar acompañado de éste. A este respecto, confiesa Rogers cuánto le debe a la perspectiva del gran socrático que fue Søren Kierkegaard, en la superación de un sistema científicista para proponer una terapia de tinte muy

¹⁰⁸⁰ Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 175.

¹⁰⁸¹ Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 12-13.

¹⁰⁸² Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 24.

¹⁰⁸³ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 222; 224-227.

¹⁰⁸⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 34, 51, 68.

¹⁰⁸⁵ Cf. Carl R. ROGERS, *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, New York NY, Mariner, 1995 (1961), 108.

¹⁰⁸⁶ Cf. ROGERS, *On Becoming a Person*, 205-206.

¹⁰⁸⁷ Cf. ROGERS, *On Becoming a Person*, 201-203.

personalizado.¹⁰⁸⁸ La persona individual –desde la perspectiva de Kierkegaard– no puede ser olvidada en el sendero de encontrarse, de hallar su ‘quién’, por no encontrar su puesto en un ‘sistema’. Apunta David Brazier que Rogers, influenciado por la tendencia fenomenológica, advierte, desde el ‘cada momento’ de la consciencia de uno mismo, que ésta es un flujo permanente.¹⁰⁸⁹ Dentro del fluir de la realidad, drena mi consciencia, como un fluir inserto en el anterior. Descubrir quién soy, puede hallar en el zen un catalizador expansivo. De nuevo, asoma el enigma de Heráclito; me baño una vez y otra en el río que es y no es el mismo; y yo soy y no soy el mismo.¹⁰⁹⁰

8 3 Meditación zen y descubrimiento de sí

Con la meditación zen, se podría acceder en forma insospechada a la cuestión de quién soy en verdad, respecto a quién he supuesto ser (el ‘sí mismo’ al que –desde distintas perspectivas– aluden Antonio Damasio y Kitarō Nishida), en mis construcciones mentales previas acerca de mí mismo; y de los papeles o roles que he interpretado según el patrón dramático del sentido común; así como del fluir en el tiempo de culturas, generaciones y personas, que desembocó en el acontecer de mi existencia.¹⁰⁹¹ De un descubrimiento sobre la cuestión acerca del ‘quién’, puede develarse la cuestión paralela de por qué –más allá de valiosas investigaciones teóricas– se valora o desecha, y se elige o descarta, tal o cual opción.¹⁰⁹² Desde las

¹⁰⁸⁸ Cf. ROGERS, *On Becoming a Person*, 199-200.

¹⁰⁸⁹ Cf. David BRAZIER, “The Necessary Condition is Love”, en David BRAZIER (Editor), *Beyond Carl Rogers*, London UK, Constable, 1995 (1993), 87-88 (de 72-91).

¹⁰⁹⁰ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a*

¹⁰⁹¹ Cf. DAMASIO, *Y el cerebro creó al hombre*, 425-444.

¹⁰⁹² En lo tocante a opciones y valoraciones operadas en la mentalidad promedio occidentalizada de la gente inmersa en distintos ambientes de la cotidianidad, hay intenso debate entre investigadores proclives a una concepción computacional de la mente (cf. Patricia CHURCHLAND and T J. SEJNOWSKI, *The Computational Brain*, Cambridge MA, MIT Press, 1992; cf. Read MONTAGUE, *Why Choose this Book: How We Make Decisions*, New York NY, Dutton, 2006) y los inclinados a otra concepción distinta o contraria (cf. John R. SEARLE, *Minds, Brains and Science*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1984; John R. SEARLE, “Biological Naturalism”, en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 2007, 325-334.

Quizás desde la meditación zen pueda arrojarse más luz sobre la apreciación de la mente humana, hallar nuevas vías a debates en tablas, y permitir el flujo de preguntas de un examen socrático sobre el quién, el actuar y la libertad de las personas.

observaciones del profesor David Fontana sobre los dos modos de meditación, el de ideas e imaginaria y el del silencio;¹⁰⁹³ desde la consideración –con el profesor Hadot–

¹⁰⁹³ El profesor David Fontana aborda la meditación en sus distintas facetas. Si Sócrates no ofrece definición alguna de la justicia, sino que procura reflejarla en su modo de actuar, indica el profesor Fontana que no hay una definición sobre la meditación, que sea objeto de consenso, y sólo puede ofrecer algunos rasgos comunes; Cf. David FONTANA, "Meditation", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 154 (de 154-162).

Un modo de meditación –muy común en las tradiciones meditativas occidentales– utiliza ideas o contenidos determinados, que se ubican al frente del proceso meditativo. Un ejemplo notable es el de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola que aún hoy forma parte principal de la formación en la Orden de los jesuitas. El ejercitante, esto es, el que hace los Ejercicios, bajo la guía de otro orientador que los ofrece, es invitado a visualizar escenas de Cristo, introduciéndose imaginativamente en éstas y experimentando las emociones de reverencia y amor que hubiese vivido de hallarse realmente presente. Además de suscitar en el ejercitante unas emociones y vivencias fuertes y profundas que no hubiera experimentado de otra manera, los *Ejercicios* parecen desarrollar en él cualidades espirituales conectadas con tales emociones. De hecho, se asegura que quien ha hecho los Ejercicios bajo la guía de un orientador experimentado, resulta transformado de modo permanente por la experiencia. Cf. FONTANA, "Meditation", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 154-155.

En contraste con el modo de meditación anterior, la meditación sin ideas se desentiende procesos cognitivos y se mantiene en un estado de alerta, atención o concentración sin contenidos. Los pensamientos que desfilan, son observados sin centrar la atención en ellos; esto es, sin rechazarlos ni aferrarse a ellos. A medida que se progresa, los pensamientos presentan una menor frecuencia, y se los contempla desapasionadamente, reconociendo que éstos no constituyen la mente; hasta que adviene la etapa en que la mente se adentra en un estado progresivo de quietud. En esta nueva etapa, quien medita se mantiene totalmente presente en la meditación; no en trance, sino libre de perturbaciones. Tal mente clara y alerta –según se dice– permite a la persona meditante experimentar su verdadera naturaleza. Cf. FONTANA, "Meditation", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 155-156.

Ambos tipos de meditación se pueden solapar. En la tradición budista de la escuela o tendencia del gran roshi Lin chi o Rinzai (y de modo algo menos intensivo en la escuela zen Soto, afín al gran roshi Eihei Dōgen), se suele proponer al meditador un koan (posiblemente escogido de las tradicionales colecciones *Mumonkan* o *Hekiganroku*), esto es, una paradójica afirmación o pregunta para la que no hay respuesta lógica alguna; y el koan –como se ha indicado– no se soluciona con una lógica tradicional, sino que se resuelve mediante un insight acerca de un aspecto profundo de la realidad, que puede surgir tras meses o incluso años. El maestro zen examinará si el insight del meditante es genuino y ha traído un cambio en el meditante mismo; o si debe seguir ocupado en el mismo koan.

Otra manera de solapar la meditación con ideas o sin ideas, puede hallarse en los casos de meditación de un mantra, esto es, la concentración en una palabra sagrada, como suele practicarse en algunas tendencias de la tradición hindú; o en escuelas espirituales de la tradición ortodoxa del Oriente cristiano, con la oración mántrica del Nombre de Jesús. En cualquier caso o tradición donde uno se adentre a meditar, conviene contar con la guía y ayuda de un maestro experimentado que examine en el meditador los rasgos de concentración, tranquilidad e insight; e identifique los detalles sutiles del modo de

de las meditaciones de la filosofía antigua, y del filosofar socrático en particular, como ‘ejercicios espirituales’;¹⁰⁹⁴ y desde una insospechada perspectiva transpersonal respecto de lo que suponemos ser nuestro yo.

Pero conviene describir, en ciertos rasgos básicos, las etapas y frutos de la meditación zen. Conviene apuntar previamente que Lonergan alude a William Johnston, en sus investigaciones sobre la meditación zen, originariamente vinculada con el budismo, y sin embargo susceptible de ser trasvasada al ámbito cristiano;¹⁰⁹⁵ sus estudios sobre mística y religión muy cercanos a los planteamientos de Lonergan,¹⁰⁹⁶ y sus reflexiones sobre el anónimo inglés de la *Nube del No Saber*,¹⁰⁹⁷ cuyas posiciones son muy afines a las de Lonergan.¹⁰⁹⁸

Dicho lo anterior, se puede avanzar que la meditación zen, en sus rasgos fundamentales, queda bien descrita por David Brazier, haciéndose eco de las indicaciones del maestro zen Lin Chi (llamado Rinzai entre los japoneses). Conviene escoger un lugar tranquilo e idóneo para sentarse. Se concentra la atención en la respiración. Se puede formular la pregunta de quién es el (la) que está respirando; quién está realizando la respiración. Esta primera etapa de concentración y absorción en la respiración es el ‘piti’, o primer zen. Rinzai lo describe que ‘la circunstancia está

meditación que puedan bloquear el progreso del meditador. Cf. FONTANA, “Meditation”, en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 156-165.

¹⁰⁹⁴ Hadot se hace eco de las perspectivas del sociólogo y filósofo Georges Friedmann sobre el ejercicio espiritual como transformación de la personalidad y del modo de observar el mundo (cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 19-21. Cf. FRIEDMANN, *La Puissance et la sagesse*, Paris, 1970, 183-284; 359). Así, en los estoicos, la filosofía se plantea no como un compendio de verdades abstractas ni como una tarea de exégesis textual, sino como un arte de vivir (cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 22-23); de volvernos progresivamente mejores.

El *desiderátum* es el de sobrevenirnos una ‘conversión’ o transformación que alcanza e implica todas las dimensiones de la existencia entera. Esa ‘conversión’ o transformación se verifica en el transitar de una vida inauténtica, oscurecida por la inconsciencia, a otra existencia auténtica, donde una persona llega a la consciencia de sí y del mundo, configuradas por una paz y libertad interna (Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 23).

¹⁰⁹⁵ Cf. William JOHNSTON, *Christian Zen*, New York NY, Fordham, 1997.

¹⁰⁹⁶ Cf. William JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, New York NY, Fordham, 2006 (1967).

¹⁰⁹⁷ Cf. William JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York NY, Fordham, 2000.

¹⁰⁹⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 342, nota 7.

presente y el 'yo' no lo está'. La absorción es calificada por Brazier como 'juguetona', agradable y seductora. La pregunta de quién respira resulta de suma importancia. El 'yo' se pierde en la concentración enfocada hacia el objeto específico; el meditador se siente básicamente contento.¹⁰⁹⁹

La segunda fase pide ahondar en la quietud. La pregunta de quién está respirando –o su sentido básico– mantiene su fundamental importancia; y se comienza a experimentarla continuamente, aunque más que pensar en ella, de algún modo se percibe el meditador como 'inmerso' en ella. Se incrementa la tensión de estar atento, y el sentimiento de subyugación agradable, casi extática. Es la fase del llamado segundo zen. Rinzai indica que la circunstancia no está presente; pero el 'yo', sí lo está.¹¹⁰⁰

La tensión de la pregunta es gradualmente dejada. El arrobamiento da paso a la calma. Más que estar 'inmerso' en la pregunta, el meditador 'es' la pregunta misma. El bienestar se incrementa, contemplando el misterio de quién respira. La autoconsciencia desaparece y no hay urgencia de saber algo. El meditador –valga la metáfora– está como sentado al borde de un lago de aguas calmadas hasta donde puede percibirse y aún más allá. Se es atención vigilante; se está en paz con todo cuanto existe. En este tercer zen –dice Rinzai– no hay ni la circunstancia ni el 'yo'.¹¹⁰¹

En la fase final, la pregunta se disuelve. Indica Rinzai que la circunstancia y la mente están aquí. Simplemente se está aquí; todo lo que existe es perfecto. Es como contemplarlo todo con la mente inocente de un niño. Quizás –señala Brazier– esto sea lo que decía Jesús sobre volver a nacer de nuevo. Es regresar a la existencia maravillándose por los pequeños milagros de la vida, y ofreciendo ayuda a las demás personas.¹¹⁰² La atmósfera del contemplativo con mente de niño es una atmósfera 'universal' de familia.

¹⁰⁹⁹ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 59.

¹¹⁰⁰ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 59-60.

¹¹⁰¹ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 60.

¹¹⁰² Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 60.

8 4 Mente zen, mente de niño, no mente

Kadowaki ha reflexionado con detenimiento sobre el tema de la mente de un niño y la no mente zen.¹¹⁰³ Sin embargo, el de la mente del niño es un asunto de interés universal, más allá de todas las teorías. Ya conocemos una especie de extraño ‘parecido de familia’¹¹⁰⁴ con el caso de Sócrates, cuando confiesa que su voz interna o signo divino empezó a guiarlo desde niño, no incitándolo a hacer algo, pero sí disuadiéndolo de algo que está a punto de hacer;¹¹⁰⁵ una voz que –ha indicado el profesor García-Baró– debe ser tenida como divina, por lo incomprensible, lo razonable y lo beneficiosa, sobre todo ante situaciones oscuras donde es mejor no actuar que hacerlo sin lucidez.¹¹⁰⁶ Tal guía de la voz interna o *demôn*, signo del Dios,¹¹⁰⁷ pone al filósofo a disposición de los otros, sin búsqueda de beneficio pecuniario ni rechazo de nadie ni acepción de personas, sean pobres o ricos, jóvenes o mayores,¹¹⁰⁸ como si se ocupara de sus propios familiares, tratándolos como un padre o hermano mayor, para persuadirlos sobre la búsqueda de la excelencia, más que de cualquier otro valor, corporal o de patrimonio; y ayudando a que despierten de su letargo.¹¹⁰⁹ Parece asomarse aquí un cierto paralelismo con la ayuda ofrecida a los demás por el meditador zen en su última etapa, según acaba de decirnos David Brazier; con el voto de compasión universal que hace un *bodhisattva* hacia todos los seres; y su trato hacia los demás como si fuesen sus padres, madres, hijos o hijas;¹¹¹⁰ o la idéntica recomendación paulina a Timoteo, de tratar al anciano

¹¹⁰³ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 72-93.

¹¹⁰⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

¹¹⁰⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d.

¹¹⁰⁶ Cf. PLATÓN / GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates*, 100-101. La acción ‘negativa’ –de refrenamiento– de la ‘voz’ socrática, hace pensar en una curiosa coincidencia: la mayoría de los mandamientos del decálogo judeo-cristiano relativos a la convivencia y las actitudes para con el prójimo se enuncian en un estilo exhortativo ‘negativo’: no matarás, no robarás, no darás falso testimonio ni mentirás, no desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás. De algún modo, las restricciones invitan a una creatividad permanente en todas las demás posibilidades y alternativas de acción. Al igual que la voz interna de Sócrates, no hay un dictado permanente de lo que hay que hacer, sino una restricción respecto a lo que resultará nocivo.

¹¹⁰⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b; 27 b – 28 a. Cf. McPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185.

¹¹⁰⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 33 a-b.

¹¹⁰⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 b; 30 a-b; 30 e.

¹¹¹⁰ Cf. *Perfección de la Sabiduría en Ocho Mil Líneas*, 321-322; en WILSON (Editor), *World Scripture*, 686.

como a un padre, a los jóvenes como a hermanos, a las ancianas como a madres y a los jóvenes como a hermanas.¹¹¹¹ El inter-ser, sumamente advertido, hace de la realidad tu casa, y de la humanidad tu familia.

Sócrates acude al tribunal como un niño lleno de confianza, porque su voz no le ha disuadido de hacerlo, ni le ha cortado su discurso ante el Tribunal, como lo hizo en otras ocasiones.¹¹¹² Recuerda, en cierto modo, la indicación de Lao Tsé, acerca de que aquél que sabe vivir no repara en tigres ni en rinocerontes al adentrarse en las montañas; incursiona en terreno enemigo sin armas ni escudos; no encuentran el tigre ni el rinoceronte ni el arma por dónde herirlo; pues no hay en él lugar por donde pueda introducirse la muerte.¹¹¹³ La vivencia más profunda de Sócrates es –dicho desde aquel aforismo de Heráclito– la de sentirse llamado ‘bebé’ por su voz interna, el *demon*,¹¹¹⁴ (como todos los humanos, aunque entretenidos con sus juguetes, las opiniones humanas,¹¹¹⁵ no captan aquella ‘voz sin voz’). A. E. Taylor hace notar que el examen de Sócrates a Meleto ante el tribunal rezuma un carácter humorístico, que resultará mortal para el acusado.¹¹¹⁶ La actitud del Sócrates que confía en su voz, como cuando niño, evoca de nuevo la frase anónima adoptada por Jon Kabat-Zinn: ‘si mueres antes de morir, cuando mueras no morirás’.¹¹¹⁷ El Sócrates lleno de humor ante el Tribunal no luce como un condenado a muerte, sino como un niño despreocupado (los dioses se ocupan de él y sus asuntos)¹¹¹⁸ que supone le espera un sueño muy profundo o un diálogo maravilloso con personajes memorables.¹¹¹⁹

Al vislumbrar, desde las notas de Hadot y las de Balthasar, que Sócrates comparece como un espejo mimético del *demon* mediador Eros;¹¹²⁰ y al recordar con

¹¹¹¹ Cf. 1 Carta a Timoteo, 5, 1-2; en WILSON (Editor), *World Scripture*, 686.

¹¹¹² Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b.

¹¹¹³ Cf. LAO TSÉ, *Tao Te Ching*, 50.

¹¹¹⁴ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 79*; en GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 55.

¹¹¹⁵ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 70*; en GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 55.

¹¹¹⁶ Cf. TAYLOR, *Plato*, 160.

¹¹¹⁷ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

¹¹¹⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 c-d.

¹¹¹⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 c – 41 c.

¹¹²⁰ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 73-74. Cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 582.

Balthasar que la *mimesis* es como un juego de niños,¹¹²¹ un juego ante Dios, que es a la vez regalo divino, hemos de dejarnos mover por lo divino con el uso de la razón.¹¹²² No accedemos a los ritmos divinos mediante la guerra o el conflicto, sino por medio del teatro y la cultura; y la filosofía es asimismo una intensa representación interpretativa.¹¹²³ El Sócrates que físicamente se va es un niño que se adentra en la trascendencia; posiblemente como el meditador zen –en la última etapa– es un niño ya desprendido del personaje que antes suponía ser, y que se admira del mundo ‘nuevo’ desplegado ante sus ojos; y compasivo con los demás, en los que ‘entra’ de manera asimismo nueva, como diría Nishida.¹¹²⁴

Atrajeron la atención del profesor Rafael Tomás Caldera cómo José Ortega y Gasset fue cautivado por la condición privilegiada del niño; de ese niño que llevamos dentro, que impulsa nuestras búsquedas más faltas de asentamiento en cálculos adultos; ese niño interno que siempre espera lo absurdo y anhela el cumplimiento de unos deseos que son los que nos satisfarán colmadamente; el niño interno que ocultamos celosamente de la conspiración mutiladora, proferida por la actuación dramática en un mundo de adultos, siempre dispuestos a aplicar el mote de ‘ridículos’ a esos sueños más acariciados del niño;¹¹²⁵ y ya se sabe –con Antoine de Saint-Exupéry– cuán indulgentes tienen que ser los niños con los adultos,¹¹²⁶ y –otra vez con Tagore– cuán pacientemente aguarda Dios a que el hombre de nuevo se haga niño en la sabiduría.¹¹²⁷

Entre sus artículos de prensa, Ortega y Gasset escribe a propósito de las publicaciones españolas de las obras de Tagore, traducidas con su autorización expresa por el poeta Juan Ramón Jiménez y su esposa Zenobia Camprubí. Entre las obras, Ortega se dedica a comentar la pieza teatral “El cartero del rey”. Es la historia de Amal,

¹¹²¹ Cf. PLATÓN, *República*, II, 379 a-c; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 132.

¹¹²² Cf. PLATÓN, *Leyes*, I, 644 d – 645 a; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 133.

¹¹²³ Cf. PLATÓN, *Parménides*, 137 b; cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 133.

¹¹²⁴ Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39. Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, 163.

¹¹²⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, *Espíritu de la letra*, 128-129; Cf. R. T. CALDERA, *La existencia abierta. Para lectores de El Principito*, Caracas, Monteávila, 2004, 14-16.

¹¹²⁶ Cf. SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, 24.

¹¹²⁷ Cf. TAGORE, *Pájaros perdidos*, 299; cf. R. T. CALDERA, *La existencia abierta*, 16.

un pequeño huérfano y enfermo, que vive con su tío. El médico no deja salir de casa. Sólo puede asomarse a la ventana y contemplar desde ésta el mundo. Desearía ir más allá de la montaña que ve a lo lejos. Cuanto personaje ve pasar junto a su ventana, quiere serlo él.¹¹²⁸ Nos recuerda un poco la observación de Aristóteles sobre la mimesis, connatural a todos los humanos desde la infancia.¹¹²⁹

Amal se fija en una nueva casa con una bandera en lo alto. Pregunta qué es, y se le responde que es la casa de correos. Vuelve a preguntar de quién es, y se le dice que es del rey. Por mantenerse en la incesante actitud de preguntar de un niño, Amal pregunta de nuevo si vienen ahí cartas del rey, y se le dice que sí, con el añadido irónico de que cualquier día viene una carta del rey para Amal. Al niño –en su ingenuidad inocente– ya no se le quitará de la imaginación la hermosa idea de que el rey le escriba; espera una carta del rey. Al día siguiente de surgir este anhelo, ya Amal no puede asomarse a la ventana; está postrado en su cama. En su agonía, aún llega a oír golpes a la puerta. Es el heraldo que anuncia la llegada del rey, acompañado de su médico, para curar a Amal, cuya vida ya no está aquí: su alma se ha ido volando más allá de la lejana montaña.¹¹³⁰

Cabe evocar a Georges Bernanos –rememorado por Emmanuel Falque– cuando habla de su vida plagada de muertos, de los que el más muerto de éstos es el niño que él fue; pero en el momento crucial reunirá a todos sus pobres años (que –con tal expresión del escritor– parecen apuntar a un vacío), y cual joven capitán hace con la tropa dispersa, los reunirá; y será el primero en entrar a la casa del Padre.¹¹³¹ Bernanos evoca la vuelta inesperada y definitiva del niño interno, adentrándose en la última frontera con que un ser humano se despidе del comparecer en este mundo.

Anota Ortega y Gasset que, en el fondo, todos hemos esperado la carta de un rey. Cabe distinguir dentro de nosotros entre dos ‘yo’. Por un lado, experimentamos un yo a modo de personalidad periférica y atada a convenciones, que puede hallar ocupación en los negocios o en los asuntos públicos; un yo amoldado a imperativos sociales; un yo que no es el protagonista, sino el realizador de tareas impuestas por las circunstancias. El papel de protagonista de nuestras vidas recae en las otras personas y

¹¹²⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica. Un poeta indo”, en *Espíritu de la letra*, 126.

¹¹²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1448 b 5.

¹¹³⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica. Un poeta indo”, en *Espíritu de la letra*, 127.

¹¹³¹ Cf. Georges BERNANOS, *Los grandes cementerios bajo la luna*, 12; en Emmanuel FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte*, Salamanca, Sígueme, 2013, 192.

cosas. Pero los lapsos de ocio o los de intensa crisis, para nuestra perplejidad, dejan emerger desde lo hondo otro yo distinto, el de un niño indómito, voluntarioso, incorregible, capaz de aguardar lo absurdo. Podemos reconocer sinceramente que el deseo de ese niño interno, es lo que en verdad nos lograría satisfacer del todo.¹¹³²

Confiesa Ortega que nos avergonzamos de hablar de ello. Porque hablar es una actividad social, con la que, ante el prójimo hostil, intentamos mostrar una ‘fisonomía’ ventajosa;¹¹³³ esto es, la máscara teatral conveniente, que aconsejaría el patrón dramático del sentido común. Por esto –prosigue Ortega– callamos sobre esas esperanzas infantiles de acontecimientos extraordinarios, que son el resorte último de nuestra existencia. Reconoce el filósofo que terminamos por ser poco leales hacia nosotros mismos y bastante ingratos con nuestro niño interno, el verdadero impulsor de nuestras vidas con sus ‘esperanzas fantásticas’; sin cuyo concurso se incrementaría insoportablemente nuestro abatimiento. Nuestro Amal interno –insiste Ortega y Gasset– siempre está esperando una carta del rey.¹¹³⁴

También Sócrates a su modo recibió inesperadamente la carta de un rey, con el mensaje del oráculo delfico; se encontró con una paradoja del estilo de las que acostumbraba expresar Heráclito de Éfeso. Además, Sócrates ha escuchado fielmente su voz interna –divina, del *daimôn*– desde niño;¹¹³⁵ y el gran inspirador de Lonergan desde su juventud, John Henry Newman, aprecia en esta disposición de Sócrates, buscando certeza y verdad,¹¹³⁶ un fenómeno universal por el que numerosas confesiones religiosas e incluso idolátricas admiten la supremacía de una Providencia, un divino Legislador universal, y el llamado de la conciencia moral como ley en cada ser humano,¹¹³⁷ a modo de voz, o eco de una voz, a la cual ninguna otra se puede comparar en su dictado sobre la totalidad de nuestra existencia;¹¹³⁸ una voz insobornable que conduce al reconocimiento del Ser divino y sus características.¹¹³⁹

¹¹³² Cf. ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica. Un poeta indo”, en *Espíritu de la letra*, 128.

¹¹³³ Cf. ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica. Un poeta indo”, en *Espíritu de la letra*, 128-129.

¹¹³⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, “Estafeta romántica. Un poeta indo”, en *Espíritu de la letra*, 129.

¹¹³⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d.

¹¹³⁶ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 250.

¹¹³⁷ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 248-251.

¹¹³⁸ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 107-108.

¹¹³⁹ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 104-105.

Newman incorpora a su *Grammar of Assent* dos aspectos coincidentes con la anotación de Sócrates sobre esta voz surgida desde la infancia: el primero es el candor con que el niño acepta cuanto le diga la figura de amor (la madre) y –si hubiera una condición de ‘madurez’ para los años de infancia– la disposición del niño de dar incluso la vida por la veracidad del mensaje y contenido que esa figura de amor le transmite.¹¹⁴⁰

El segundo aspecto es la capacidad con que el niño llega a identificar a Dios como un supremo y omnipresente Legislador, lleno de justicia, amor y bondad, cuyos mandatos percibe y acata en su conciencia como lo que es simplemente correcto o erróneo; Newman aclara que hay en el niño una capacidad de llegar a estas convicciones religiosas y morales, aunque sea por el mero hecho de que al menos algunos niños las alcanzan,¹¹⁴¹ aunque sea por verlas en sus padres o tutores.¹¹⁴² Podría añadirse que algunos más, asombrosamente, llegan a alcanzarlas incluso en ambientes nada propicios para ello.

Como el niño Amal, en el drama de Tagore, esperando la carta del rey incluso en estado agónico, Sócrates está enteramente comprometido con el mensaje del Dios de Delfos y con su voz interna que lo acompaña desde la infancia. El mejor testimonio del compromiso humilde con lo verdadero es la ofrenda de la propia vida. El compromiso de vida del niño que daría su vida por la verdad enseñada por quien le ama, es una metáfora tras la que late los asentimientos reales que Newman tiene en mente: los de los mártires cristianos de los primeros siglos, con abundante presencia de niños y jóvenes.¹¹⁴³

De religiones diversas, han sido recogidas menciones a la sencillez y pureza de corazón con que los niños pueden acceder a la verdad. Así, entre las religiones ancestrales africanas, un proverbio de la etnia Akan (los Ashanti y Fanti), en Ghana, proclama que Dios no necesita indicarle nada a un niño; y los Evangelios cristianos han conservado el dicho de Jesús sobre la capacidad de los niños para acceder al Reino de

¹¹⁴⁰ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 15-17. Newman no piensa obviamente en un ideal, sino en el testimonio de mártires en la infancia o primera juventud. Puede recordarse a los niños Justo y Pastor, en la Hispania romana (cuyas sepulturas son veneradas hoy en Alcalá de Henares) y a varios más, como la niña Eulalia en Mérida; mencionados unos nominalmente y otros en grupo, en la *Grammar of Assent*.

¹¹⁴¹ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 112-115.

¹¹⁴² Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 114-115.

¹¹⁴³ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 477-478; 482-483; 484-485.

Dios.¹¹⁴⁴ Uno de entre los dichos orales de la sabiduría islámica, afirma que todo niño nace de la pureza y sumisión a Dios.¹¹⁴⁵ Por otra parte, Mencio, el patriarca confuciano de la benevolencia, advierte que un gran hombre es aquél que no pierde su corazón de niño.¹¹⁴⁶

8 5 Camino de vuelta: volver sin volver

El niño, en sus primerísimas etapas, se halla inmerso en la inmediatez de una simbiosis con su madre;¹¹⁴⁷ pero, más tarde, entra al mundo de sus propios significados al jugar o imitar, no en procura de lo ‘real’, sino de divertirse. Crecer supone ingresar en ámbitos más complejos del mundo mediado por la significación, como los de la teoría, alimentados de abstracciones y extraños al sentido común, pero portadores de conexiones curiosamente eficaces de cara al mundo ‘real’. La persona avezada en los variopintos mundos de la significación puede asimismo acceder a otros escenarios conmovedores con la música las artes o la belleza natural. Lonergan alude a un camino de vuelta, con que una persona arriba a la *ultima solitudo* dejando caer las masivas mediaciones operativas y culturales en el camino de acceso a una inmediatez mediada de su subjetividad, donde el místico se encuentra con Dios.¹¹⁴⁸

El impulso de un ser humano de trascenderse a sí mismo, lleva al infante desde el mundo de la inmediatez, el de la simbiosis con la madre, o de la niña con su muñeca al tiempo que con la madre hasta la adquisición progresiva de niveles superiores del lenguaje y de las destrezas estudiadas por Piaget. Pero, junto con ese avance progresivo hacia habilidades cada vez mayores en los caminos de abstracciones crecientemente complejas, surge el desarrollo de la afectividad, desde las gratificaciones más básicas de la primera infancia, hasta el descubrimiento de aquellas corrientes afectivas a cuya descripción atiende Lonergan siguiendo a Max Scheler; corrientes con que la persona se descubre más identificada o atraída por el grupo de amigos o sus líderes.¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁴ Cf. *Mateo*, 18, 2-3; cf. WILSON (Ed.), *World Scripture*, 144.

¹¹⁴⁵ Cf. *Hadith de Bujari*; cf. WILSON (Ed.), *World Scripture*, 144.

¹¹⁴⁶ Cf. *Mencio*, 4 b 12; cf. WILSON (Ed.), *World Scripture*, 144.

¹¹⁴⁷ Cf. LONERGAN, *Method*, 121.

¹¹⁴⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 29.

¹¹⁴⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

Puede que la persona se sienta atraída –más particularmente– con el magnetismo de los sentimientos por otra persona con la que hay una afinidad especial, un enamoramiento, un amor más íntimo, por el que un ‘yo’ y un ‘tú’ se transforman en un ‘nosotros’ de tal intensidad, que convierte a cada una de las dos personas enamoradas en alguien que ama incluso sin la presencia física de la persona amada, planeándolo todo, decidiéndolo y realizándolo en la música de fondo de pensar en ambos; desde la perspectiva del nosotros.¹¹⁵⁰ Puede que se llegue a tal unión, que el eros lleve a los amantes a experimentar una suspensión de la individualidad, sumergidos ambos en el flujo de una misma y única corriente vital.¹¹⁵¹

Tagore ha delineado los primeros pasos de este camino de amor en los inocentes diálogos entre Amal y Sudha, la pequeña hija de Sasi, la vendedora de flores. Amal la llama desde su ventana, deseoso de saber quién es ella. Aunque Sudha lleva prisa para recoger las flores con que hará las guirnaldas, conversa con Amal y le promete que no se olvidará de él ni de traerle flores.¹¹⁵² Ya al final del drama, cuando Amal se ha dormido para volar en espíritu más allá de la montaña que admiraba desde su ventana, Sudha entra y pregunta al médico real cuándo despertará Amal; y éste le contesta que será cuando el rey venga y lo llame. El médico real deja que Sudha ponga en las manos de Amal las flores que le había prometido. Sudha pregunta al médico real si podrá decirle de su parte algo a Amal: que Sudha no lo ha olvidado.¹¹⁵³

La identificación del niño con la figura materna –y más tarde, con la figura de la mujer amada, a ratos compañera y a ratos reedición maternal– también parece asomarse en la lamentación de la Sión derruida, en la tradición judía. Sión piensa que su Hacedor la ha olvidado y no se ha ocupado más de ella; pero se pronuncia el oráculo divino para ella: ¿podría una madre olvidarse de su niño de pecho y no conmoverse por la criatura de sus entrañas? Pues aunque una madre así se olvidara, ‘Yo no te olvido: mira: llevo tatuado tu nombre en las palmas de mis manos’.¹¹⁵⁴

¹¹⁵⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 32-33.

¹¹⁵¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

¹¹⁵² Cf. TAGORE, “El cartero del rey”, Escena IX, en *El cartero del rey. El asceta. El rey y la reina*, 35-39.

¹¹⁵³ Cf. TAGORE, “El cartero del rey”, Escena X, en *El cartero del rey. El asceta. El rey y la reina*, 64-65.

¹¹⁵⁴ Cf. *Isaías* 49, 14-16.

En cierto modo, el surgimiento de un ‘nosotros’ que desplaza al tú y al yo de los enamorados, pareciera indicar una especie de muerte ‘virtual’ de la individualidad, considerada en plan de autosuficiencia. De hecho, la mortecina Sión hallará su vida en el hecho de no ser olvidada, como el ‘dormido’ Amal no ha sido olvidado por Sudha; reencontrará su vida ya perdida y de nuevo palpitante, al reencontrarse en un ‘nosotros’ que la hace revivir de su destrucción y aislamiento.

Nos recuerda obstinadamente el enigma de Heráclito que nos bañamos y no nos bañamos dos veces en la misma corriente fluvial; que somos y a la vez no somos los mismos que suponíamos ser.¹¹⁵⁵ Los amantes experimentan la suspensión de su individualidad, al verse sumergidos en la única y misma corriente corriente vital,¹¹⁵⁶ como expresión del eros. De nuevo, en la tradición judía, emerge el diálogo final del *Cantar de los Cantares*, donde la novia dice al novio que la ponga cual sello tatuado en su corazón (el ámbito de los sentimientos y de los pensamientos) y como un sello en su brazo (en todo cuanto el novio hace), porque el amor es fuerte como la muerte, y la pasión es implacable como el *sheol* (el abismo o morada de los muertos). Es el amor una centella de fuego, una llamarada venida del Altísimo; y las aguas caudalosas no podrán arrastrarlo, ni anegarlo los ríos.¹¹⁵⁷

El asombro del niño (quizás unido a la dificultad de expresarse o de hallar palabras con que referirlo) recuerda algunas de las notas de Wittgenstein que ya han sido citadas: que los hechos (cuya totalidad confecciona el mundo) pertenecen sólo a la tarea, y no a la solución;¹¹⁵⁸ pues lo inexpresable que se muestra, esto es, lo místico, existe;¹¹⁵⁹ y lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea;¹¹⁶⁰ El enigma de la vida espacio-temporal, reside fuera del espacio y el tiempo,¹¹⁶¹ (¿reside en el lugar del no

¹¹⁵⁵ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

¹¹⁵⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

¹¹⁵⁷ Cf. *Cantar de los Cantares*, 8, 6-7.

¹¹⁵⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4321.

¹¹⁵⁹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522.

¹¹⁶⁰ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44.

¹¹⁶¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.432.

lugar y el tiempo del no tiempo; del *bassho* o *topos* indicado por Nishida?) al igual que Dios no se manifiesta ‘en’ el mundo.¹¹⁶²

De ahí que, aunque se respondieran todas las preguntas científicas, no serían rozados nuestros problemas vitales en lo más mínimo.¹¹⁶³ Así como se desecha la escalera tras haber subido utilizándola, quien entiende las proposiciones de Wittgenstein las identifica como absurdas, las supera, y ve correctamente el mundo.¹¹⁶⁴ Pero es mejor callar respecto de lo que no se puede hablar,¹¹⁶⁵ si sólo se ha de decir filosóficamente lo que se puede decir.¹¹⁶⁶ Tal es el silencio filosófico que asombra a Hadot, haciéndolo recordar manifestaciones históricas –neoplatónicas y otras– de la reflexión apofática.¹¹⁶⁷ Quizás ese silencio –contemplado por Kadowaki como un silencio que habla–¹¹⁶⁸ o sabiduría silenciosa y socrática, es el fruto resultante de la vuelta al yo y la transformación del yo, que puede desembocar en una consciencia oceánica o un sentimiento oceánico con que filosofar, desde la perspectiva del universo y del género humano en su totalidad.¹¹⁶⁹ Volver a lo cotidiano, a la experiencia originaria de percibir las personas y las cosas, nada tiene que ver con el mito cognoscitivo caricaturizado por Lonergan: mirar lo que hay ahí-afuera-ahora.¹¹⁷⁰ En la simplicidad y cotidianidad se esconden los aspectos de las cosas que más nos importan. Se las puede mirar –anota Wittgenstein– sin reparar en ellas ni sentir el reclamo poderoso de indagar sobre ellas, justo al tenerlas siempre ante los ojos.¹¹⁷¹ Volver a ser niños, es volver a ver las cosas con otra atención ya olvidada, más allá de las afirmaciones o negaciones en que se

¹¹⁶² Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.432.

¹¹⁶³ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52.

¹¹⁶⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

¹¹⁶⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

¹¹⁶⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.53.

¹¹⁶⁷ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 239-252.

¹¹⁶⁸ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 48-49.

¹¹⁶⁹ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 385 ; 391.

¹¹⁷⁰ Cf. LONERGAN, *Method*, 238.

¹¹⁷¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, § 129. Dice Aristóteles, de modo algo parecido, que se hace fácil y difícil alcanzar la verdad en su conjunto y en sus aspectos diversos. Y quizá la dificultad no estaría en las cosas, sino en nosotros mismos. Como ocurre con los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta nuestro entendimiento con respecto a las cosas que son las más evidentes. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α (o II), 1, 993 a 30 - 993 b 11.

enreda el adulto cotidiano; es contemplar desde la experiencia pura, de donde mana nuestro ser y pensar.¹¹⁷²

Volver a la infancia, es hacerse cargo de lo expresado por Lao Tse: preguntarse si acaso hay que temer lo que temen los demás (el cuestionamiento de Sócrates a la opinión de que la muerte es –presuntamente– el mayor de todos los males¹¹⁷³); o –más bien y mejor– sentirse como un recién nacido ensimismado, ignorante, para quien lo más importante ser amamantado por la gran madre.¹¹⁷⁴ Nacer de nuevo –lo que rememora Brazier de Jesús– es el tema de la conversación entre Jesús y el doctor fariseo Nicodemo, miembro del Sanedrín de Jerusalén.¹¹⁷⁵ Le indica Jesús a Nicodemo que es preciso nacer de nuevo y de lo alto.¹¹⁷⁶ Habla de nacer de agua y de Espíritu;¹¹⁷⁷ el Espíritu del Altísimo, *Pneuma* en el texto griego de Juan, es *Ruaj* en hebreo, con connotación femenina. Esta *Ruaj*, común con el significado del viento, sopla donde quiere, se oye su rumor, pero no se sabe de dónde viene ni hacia dónde va; y así es todo humano que nace de esta *Ruaj*.¹¹⁷⁸ Además de significar ‘viento’ o ‘brisa’, de origen enigmático, la *Ruaj* puede designar la fuerza del hálito, aliento o golpe de respiración.¹¹⁷⁹ La atención clave a la respiración en la meditación zen –como la entienden tanto los maestros budistas (como indica el roshi Omori),¹¹⁸⁰ y asimismo los cristianos (como acentúa el discípulo de Omori, Kadowaki)¹¹⁸¹– inserta al meditador en el misterio sagrado e insondable de la vida, más allá de todas las opiniones, definiciones y conceptos.

¹¹⁷² Cf. Daisetsu Teitarō SUZUKI, *An Introduction to Zen Buddhism*, London UK, Random House, 1986 (1949), 51.

¹¹⁷³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 32 d; 40 c – 41 c.

¹¹⁷⁴ Cf. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 20.

¹¹⁷⁵ Cf. *Juan*, 3, 1-21.

¹¹⁷⁶ Cf. *Juan*, 3, 3.7.

¹¹⁷⁷ Cf. *Juan*, 3, 5.

¹¹⁷⁸ Cf. *Juan*, 3, 8.

¹¹⁷⁹ Cf. ALBERTZ y WESTERMANN, “רוּחַ rŭāʿj Espíritu”, en JENNI y WESTERMANN (editores), *Diccionario manual del Antiguo Testamento*, vol. 2 , 917.

¹¹⁸⁰ Cf. Sōgen OMORI, *An Introduction to Zen Training* (translated by Dōgen Hosokawa and Roy Hoshimoto), Tokyo / Rutland VT / Singapore, Tuttle Publishing, 2001, 42-46.

¹¹⁸¹ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 15-16.

Ante el desconcierto de Nicodemo, de si es posible volver a entrar en el seno materno y nacer,¹¹⁸² Jesús le pregunta si él –¡el maestro de Israel! (pareciera asomar una amable ironía cuasi socrática en la expresión)– no sabe de estas cosas.¹¹⁸³ El diálogo se asemeja al socrático: el doctor de la ley es un novato, un niño, que descubre su ignorancia. Como indica Jesús de la persona renacida de la *Ruaj*, también de modo parecido anota Lao Tse que, en contraste con la brillantez e ideas claras de los hombres comunes, él se siente impredecible, como el mar, y sin rumbo fijo, al igual que el viento.¹¹⁸⁴

El tema materno y el renacer aparecen también en la profecía de Isaías, en el llamado *Libro de la Consolación de Israel*, unos 650 años antes de Cristo. Se personifica a Sión, devastada tras el ataque y destierro de los judíos a Babilonia. Sión se lamenta de que el Altísimo la ha abandonado y olvidado.¹¹⁸⁵ El oráculo profético responde mostrando la reacción del Altísimo con ribetes maternales: se pregunta a Sión si puede una madre olvidarse de su bebé de pecho, sin compadecerse de la criatura de sus entrañas; aunque una madre se olvidara, proclama *HaShem* que ‘no puedo olvidarme de ti’,¹¹⁸⁶ porque ‘llevo tu nombre tatuado en las palmas de mis manos’.¹¹⁸⁷

Las experiencias hierofánicas no hacen otra cosa que devolvernos a lo que siempre había estado ahí, sin que lográramos advertir su resplandor. Mirábamos las cosas cotidianas –como apunta Wittgenstein– sin reparar de veras en ellas ni sentir el reclamo poderoso de indagar sobre ellas, justo al tenerlas siempre ante los ojos.¹¹⁸⁸ El zen no persigue la finalidad de filosofar, ni ninguna otra, sino la inmersión en la

¹¹⁸² Cf. *Juan*, 3, 4.9.

¹¹⁸³ Cf. *Juan*, 3, 10.

¹¹⁸⁴ Cf. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 20.

¹¹⁸⁵ Cf. *Isaías*, 49, 14.

¹¹⁸⁶ Cf. *Isaías*, 49, 15.

¹¹⁸⁷ Cf. *Isaías*, 49, 16.

¹¹⁸⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, § 129. Dice Aristóteles, de modo algo parecido, que se hace fácil y difícil alcanzar la verdad en su conjunto y en sus aspectos diversos. Y quizá la dificultad no estaría en las cosas, sino en nosotros mismos. Como ocurre con los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta nuestro entendimiento con respecto a las cosas que son las más evidentes. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α (o II), 1, 993 a 30 - 993 b 11.

experiencia pura; con un deseo puro, desasido, desinteresado, irrestricto, de atender al fluir de la consciencia.¹¹⁸⁹

Ya indica Nishida, en carta a su discípulo Keiji Nishitani, que algo del zen late en el trasfondo de su pensamiento, y confiesa su anhelo de unir el zen y la filosofía, aunque lo considera imposible.¹¹⁹⁰ Parece asomarse una sorprendente paradoja adicional: anota la profesora Michiko Yusa que Kitarô Nishida, el más relevante filósofo japonés del siglo XX y uno de los impulsores de la llamada escuela de Kyoto, tras su entrenamiento en el budismo zen y la obtención de la iluminación o *satori*,

¹¹⁸⁹ Los adjetivos de este deseo son equivalentes a los del deseo de saber descrito por Lonergan en diversos contextos (cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 28-29; 245-247; 372-375; 404-405; 622-623; 659-662; 723-724; un deseo calificado como *eros* de la mente: cf. LONERGAN, *Method*, 13). Concorre este deseo al acontecer de un *insight* o relampagueo súbito de 'luz' con el que se llega a comprender.

Quizás nos estemos allegando a un terreno o lugar (acaso similar al '*basho*', lugar y a la vez no-lugar del que habla Nishida) que se solape con el de la alegoría platónica sobre la caverna: Sócrates la describe a su interlocutor Glaucón como subterránea pero abierta a la luz del fuego, separada de los prisioneros por un tabique. Los prisioneros encadenados sólo pueden mirar hacia el fondo de la caverna las sombras proyectadas, que tomarían por lo único real (cf. PLATÓN, *República* VII, 514 a – 515 c).

Si alguien se liberara de las cadenas y mirara a la luz, le costaría expresarse sobre su nueva experiencia para rebatir las acusaciones de que sólo ha visto fruslerías; y sufriría encandilamiento hasta acostumbrarse (cf. PLATÓN, *República* VII, 515 c – 516 b). Además, sentiría felicidad por tal cambio, determinación de no volver a sus antiguas opiniones, y compasión hacia sus antiguos compañeros de cautiverio (cf. PLATÓN, *República* VII, 516 c-d). Por último, si intentara ayudarlos a liberarse, podría arrostrar el ridículo y hasta el riesgo de que lo mataran (cf. PLATÓN, *República* VII, 517 a).

De nuevo, surgen ciertos 'parecidos de familia' (cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67) entre el corpus platónico y la tradición del budismo zen, esta vez sobre la superación de las sombras. Cuando el roshi Rinzai Gigen (Lin Chi) disertaba sobre el *trikaya* o triple cuerpo del Buda, advirtió a sus oyentes que estaba totalmente seguro de que todo ello no eran sino sombras; que ellos reconocerían al hombre que juega con esas sombras; y que además es la fuente de los budas y el refugio de los seguidores del Camino doquiera que vayan. Es quien está frente a ellos en atención plena, presencia indivisa y resplandor solitario. Cuando sus oyentes captan esto, en nada son distintos a budas y patriarcas. La mente sin forma (no interceptada por bloqueos afectivos, imaginativos o de padecimientos) lo penetra todo: es el ver de los ojos, el oír de los oídos, el percibir los aromas con la nariz, el argüir con la lengua, el palpar con las manos y el caminar con las piernas. Cf. las traducciones de los dichos de Rinzai (*Rinzai Roku*) en Daisetsu Teitarô SUZUKI, "Lectures on Zen Buddhism", en Erich FROMM, D. T. SUZUKI and Richard DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London UK, Souvenir Press, 1993 (1977), 33 (de 1-76).

¹¹⁹⁰ Cf. NISHIDA, *Nishida Kitarô Zenshu [Collected Works of Kitarô Nishida]*, 19.224-225; en YUSA, "Contemporary Buddhist Philosophy", en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 564.

(comprensión de lo que el propio yo es), pudo atisbar con claridad su vocación filosófica;¹¹⁹¹ aunque, como se dijo arriba, el zen no persigue la finalidad de filosofar ni ninguna otra. Se entreve a Nishida –buscador zen y buscador filosófico– como una paradoja o koan existencial; similarmente a como comparece el Sócrates que no definía sino que callaba o preguntaba.

Se añade otro matiz paradójico a la ‘imposibilidad’ de unir la filosofía y el zen. Ya en un ensayo relativamente temprano, en 1906, Kitarō Nishida apuntaba que la verdad alcanzada mediante el principio de la autoconsciencia se mostraba más profunda que lo logrado con una epistemología; y tal es la clase de verdad buscada tanto por Buda como por Sócrates. Por tanto, en la vanguardia de tal principio, Kierkegaard sólo estima como verdadero el conocer sobre la existencia personal.¹¹⁹² Y allí donde Kierkegaard invita a adoptar con Sócrates la inscripción délfica de ‘conócete a ti mismo’, Ekaku Hakuin, otro notable maestro zen –al que conocemos como irreverente con el estado religioso de su tiempo– invita a tomarnos en serio la exhortación del *Maha Vairocana Sutra*, de conocer la propia mente como realmente es.¹¹⁹³

8 6 Rostro de niño, rostro original

El campo de la consciencia es el verdadero sí mismo, o el rostro original de que se habla en el budismo zen.¹¹⁹⁴ Daisetsu Teitarō Suzuki (amigo de Nishida de por vida, al que éste reconoce deberle mucho respecto a sus ideas filosóficas¹¹⁹⁵) recuerda la

¹¹⁹¹ Cf. Michiko YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en Eliot DEUTSCH and Ron BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, Oxford UK, Blackwell, 1999 (1997), 564, de 564-572.

¹¹⁹² Cf. Kitarō NISHIDA, “Jigako Shugi” [“The Principle of Self-Awareness”], *Hokusinkai zasshi* [*Hokusinkai Magazine*], 45, Kanazawa, 1906; en Kinya MASUGATA, “A Short History of Kierkegaard’s Reception in Japan”, James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japay resplendor nese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave-MacMillan, 2008, 37 (de 31-52).

¹¹⁹³ HAKUIN, *Zen Master Hakuin: Selected Writings*, 101; en Archie GRAHAM, “Truth, Paradox and Silence: Hakuin and Kierkegaard”, James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, 136 (de 124-140).

¹¹⁹⁴ Cf. Michiko YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 566.

¹¹⁹⁵ Cf. Kitarō NISHIDA, *Nishida Kitarō Zenshu* (Edited by Toratarō Shimomura), Vol. 12 (de 19 Vols.), Tokyo, Iwanami Shoten, 1980 (1979), 225; en Michiko YUSA, “Contemporary Buddhist Philosophy”, en DEUTSCH and BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, 565.

historia del monje Myō (Ming), que preguntó al sexto Patriarca zen, Hui Neng, qué es el zen, y éste le replicó preguntándole cuál era el rostro original de Myō antes de nacer; Hui Neng le demandaba a Myō que le mostrara ese rostro (su personalidad primigenia o mismidad interior) y entraría en el secreto del zen.¹¹⁹⁶ Aún hoy, el maestro (*sensei*) puede proponer al discípulo que le muestre el rostro original de antes de nacer de sus padres; es la manera de asignarle el koan en que habrá de concentrarse con todas sus fuerzas, todo su cuerpo y corazón. Se camina hacia la así llamada ‘gran muerte’ y hacia el despertar o amanecer del verdadero sí mismo.¹¹⁹⁷ Hay otras preguntas posibles. El maestro Ekaku Hakuin preguntaba al discípulo por el sonido de una sola mano. Comenta Thich Nhat Hanh que, a diferencia de un problema matemático, la solución del koan se halla en la vida misma del practicante de zen; aunque no sea indispensable (no es la metafórica versión zen de lo que sería una partícula en el atomismo), es un ‘medio hábil’, como el azadón lo es para trabajar la tierra: el fruto que se coseche depende del labrador, no del azadón.¹¹⁹⁸

El rostro original por buscar, el resonar de una sola mano, son medios hábiles que apuntan al buscador y su existencia como gran koan; al encuentro consigo mismo como paradoja de las que Kierkegaard hubiera querido ver incluida en la tabla de categorías de la analítica trascendental kantiana;¹¹⁹⁹ y como singularidad que hubiera deseado ver incluida en un sistema hegeliano ‘abierto’, no cerrado en sí, donde las antítesis sean superadas no por una (antisocrática) síntesis conceptual, sino por un compromiso voluntario del ser humano real, existente, no diluido en lo universal omnicompreensivo.¹²⁰⁰ El koan que el buscador es, muestra –en expresión de Nishida– su identidad totalmente autocontradictoria (ya desde el plano biológico)¹²⁰¹.

¹¹⁹⁶ Cf. Daisetz T. SUZUKI, *An Introduction to Zen Buddhism*, 104.

¹¹⁹⁷ Cf. OMORI, *An Introduction to Zen Training*, 4.

¹¹⁹⁸ Cf. TICH NHAT HANH, *Las claves del zen. Guía para la práctica del zen*, Móstoles (Madrid), Neo Person, 2012 (1998), 47-49.

¹¹⁹⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD, “Journal NB: 125, 1847”; en Søren KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, Volume 4: *Journals NB-NB5*, Princeton / Copenhagen, Princeton University Press / Søren Kierkegaard Research Centre, 2011, 88.

¹²⁰⁰ Cf. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. 7, 267-268.

¹²⁰¹ Cf. Kitarō NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* (translated with an Introduction by David Dilworth), Honolulu HI, University of Hawai’i Press, 1987, 50; 67.

Reconocerse a sí mismo y a la propia mente como realmente es, implica no quedarse en la concepción de que se es una partícula o mónada sin puertas ni ventanas; a lo más, evidenciando cada mónada como espejo de otra mónada (descubriendo que no somos tales mónadas), ser consciente de mí mismo –advierte Nishida– no es algo que pueda ocurrir en un yo cerrado sobre sí, sino que acontece cuando se supera este yo poniéndose en marcha al encuentro del otro, compareciendo ante el mundo y volviéndose expresión de éste;¹²⁰² supone la disposición a advertir cuantas interacciones se den entre uno y la realidad en la que estamos insertos, más allá de toda opinión, definición o apariencia percibida a primera vista.¹²⁰³

¹²⁰² Cf. Kitarō NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 52-53.

¹²⁰³ La experiencia ‘pura’ del inter-ser, puede modificar la percepción de lo que el meditador suponía ser con anterioridad. El ‘yo’ ‘pequeño’, monádico, aislado, cosificado que un meditador acostumbraba a suponer acerca de sí mismo, produce una serie de resultados formales, técnicos o científicos sobre lo que se ha denominado ‘consciencia’. La meditación puede desencadenar otra serie de insospechadas autopercepciones y percepciones de los demás y del mundo.

El profesor Jonathan Shear comenta que el desarrollo científico ha forjado medios sofisticados para la exploración del mundo que nos rodea; o se han desarrollado metodologías objetivas y también sofisticadas para investigar los correlatos de estados subjetivos (como electroencefalografías, imágenes de resonancia magnética, bioquímica molecular, etc.). Pero la investigación de los estados subjetivos mismos utilizan herramientas más bien simples y de sentido común, como recordar series de números, visualizar escenas, sentir e identificar emociones, y ejercicios por el estilo. De ahí la necesidad de desarrollar metodologías investigativas sistemáticas de ‘primera persona’ para explorar niveles de consciencia, consciencia ‘pura’, o profunda, o sin contenidos; o efectos de cambio en un meditador. Cf. Jonathan SHEAR, “Eastern Methods for Investigating Mind and Consciousness”, en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors) *The Blackwell Companion to Consciousness*, 697; 699-703; 705 (de 697-710).

Hace ya algunas décadas, el profesor William Johnston registraba el interés de científicos por un estudio interdisciplinar de la actividad meditacional, o en ondas cerebrales en meditadores zen; cf. William JOHNSTON, *Silent Music: The Science of Meditation*, New York NY, Fordham, 2006 (1974), 22-44.

Las investigaciones sobre la consciencia suelen basarse en ejemplos comunes de lo que ocurre en personas sujetas a convenciones según una determinada configuración cultural del sentido común o la mentalidad de lo cotidiano. Esas convenciones –dice el profesor Stanley Cavell, desde una perspectiva de interpretación de Wittgenstein– pueden ejercer una tiranía acerca de lo considerado como ‘normal’. Cf. Stanley CAVELL, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 1979, 111-125. La consciencia o la mentalidad ‘normal’ –fruto de una configuración particular de una cultura– pueden ser registradas en investigaciones técnicas referidas mayoritaria o masivamente a este caso de configuración, canonizado como ‘normal’, explicitado en conceptos, definiciones, instrumentos de observación, interpretaciones estándar de los resultados observados, y segmentaciones asimismo estandarizadas del

Sócrates no definía sino que preguntaba, y no sólo porque fuera débil la lógica de su tiempo –como puntualiza Aristóteles–¹²⁰⁴ sino porque, según observa Nishida, en la lógica ‘objetiva’ (que no es en verdad lógica concreta, sino sólo un momento abstracto del ámbito de la verdadera lógica concreta) pululan muchos malentendidos sobre la relación entre Dios y el ser humano. Y los malentendidos brotan al ‘cosificar’ un concepto.¹²⁰⁵ Sócrates –como ya conocemos– no definía en palabras valores como la justicia: la actuaba ‘corporalmente’,¹²⁰⁶ y por ello podía expresar la palabra o palabras justas (*lógos, logoi*) sobre la justicia en el silencio de su actuación, en vez de someter a la justicia al riesgo de desdibujarse en palabras que desembocaran en palabrería. Kadowaki –recordando ciertos planteamientos de Ludwig Binswanger sobre la represión y somatización de síntomas no expresados verbalmente– insiste en que las experiencias humanamente más hondas, las trascendentes y religiosas, resultan aún más difíciles de tratar verbalmente; sólo pueden ser mejor transmitidas dejándole al cuerpo ‘entero’ y al silencio corporal ‘expresarse’.¹²⁰⁷ Para no precipitarse en la niebla de la palabrería, tampoco definía Sócrates cuanto tuviera que ver con el campo de la trascendencia: sólo ‘vivía’ la paradoja o autocontradicción de ser el más sabio según proclamaba el Dios, y a la vez ser el que sabe no saber nada.¹²⁰⁸

El silencio habla; el cuerpo habla; y las palabras que sean dichas pueden invitar a un silencio más allá de toda palabrería, conceptualización y sofistería. Uno de los fenómenos psíquicos más llamativos en la personalidad de Sócrates –indica el profesor McPherran–¹²⁰⁹ es lo que él mismo llamaba su signo (*σημεῖον*),¹²¹⁰ o voz (*φωνή*),¹²¹¹

continuum percibido del que se es consciente. Quizás todo ello pida un examen socrático de tales procedimientos, opiniones y definiciones.

¹²⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*, 183 b 7.

¹²⁰⁵ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 83.

¹²⁰⁶ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

¹²⁰⁷ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 48-50.

¹²⁰⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 a-b; 20 e – 21 b.

¹²⁰⁹ Cf. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185-190.

¹²¹⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b-c. Cf. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185.

¹²¹¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d. Cf. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185.

cuya aparición en la consciencia proviene de un dios o un *daimōn* (δαίμων) divino.¹²¹² Obviamente, no lo definió; lo experimentó. Prosigue McPherran afirmando que a este fenómeno no lo toma Sócrates por un signo irracional, sino como un don divino que – por ello– no nos regala sino lo bueno; por tanto, es un don exento de engaño, altamente sabio y confiable, y susceptible de confirmación racional.¹²¹³ Añade Balthasar que en Sócrates –según el testimonio de Platón– el *daimōn* es la voz que le disuade de hacer algo, pero no le empuja a hacer algo;¹²¹⁴ se halla entre la conciencia y la guía e inspiración divina. Ésta concepción de la voz interna de Sócrates está en tensión con la división tradicional (asimismo aceptada por Platón) entre dioses, *démones* (dioses inferiores) y héroes,¹²¹⁵ de donde resulta Eros como *daimon* mediador entre Dios y los humanos.¹²¹⁶

Ya se dijo que, según Sócrates, su voz interna empezó a guiarlo desde niño, no incitándolo a hacer algo, pero sí disuadiéndolo de algo que está a punto de hacer;¹²¹⁷ una voz que –según anota el profesor García-Baró– debe ser tenida como divina, no sólo por lo incomprendible de su acontecer, sino por lo razonable y beneficiosa que resulta, sobre todo al enfrentar situaciones oscuras, en las que es mejor no actuar a falta de hacerlo sin lucidez.¹²¹⁸ Ciertamente, la voz socrática no es igual a un impulso ciego e irracional que posea al filósofo. Quizás no haya de identificarse la voz socrática con lo que tradicionalmente se entiende por conciencia moral, aunque se le acerque, en tanto aquella sólo refrena con un ‘no’ y ésta puede impulsar un ‘sí’.¹²¹⁹ Desde su docta ignorancia, Sócrates tiene claro que hay que evitar la injusticia y el mal; y que, cuando se incurre en una u otro, se lo hace desde una ignorancia que se ignora a sí misma. La voz socrática guía en cada circunstancia con un ‘no’, y el examen a posteriori evidencia

¹²¹² Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b; en conexión con 26 b – 28 a. Cf. McPHERAN, *The Religion of Socrates*, 185.

¹²¹³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 a-c.; *Eutidemo*, 14 e – 15 a; *Apología*, 21 b; 23 a-b; Cf. McPHERAN, *The Religion of Socrates*, 188-189.

¹²¹⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d.

¹²¹⁵ Cf. PLATÓN, *República*, III, 392 s. REVISAR

¹²¹⁶ Cf. BALTHASAR, *Teodramática*, 1, 582. Se citan también las concepciones, acerca de los démones, de Homero, Hesíodo y Heráclito.

¹²¹⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d.

¹²¹⁸ Cf. PLATÓN / GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates*, 100-101.

¹²¹⁹ Cf. PLATÓN / GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates*, 101.

lo acertado de la guía precedente; así pues, la voz interna es un aviso premonitorio del resultado del examen, pero nunca una instancia sustitutiva del mismo.¹²²⁰ La voz no exime del examen razonable, ni convierte a su auditor en un autómatas sometido a códigos ciegos de adoctrinamiento ni de acción. De otra parte, ya es conocido que, mediante la conversación filosófica del *Menón*, surge una paradoja de las más llamativas en Sócrates, cuya afirmación fundamental es que nadie puede enseñar la virtud;¹²²¹ y pueden añadirse a ésta las paradojas de que –además– hay quienes dicen muchas verdades aunque sin saber nada de lo que afirman, o sus palabras se traducen en grandes acciones, pero por el solo hálito y posesión del Dios;¹²²² un enunciado que proviene –recordemos– de alguien que confiesa precisamente ser guiado por una ‘voz’, ‘signo’, o ‘signo de un Dios o un *daimōn* divino’.¹²²³

En otra perspectiva y tradición, la judeocristiana, el escriturista Raymond Brown, en su comentario al diálogo entre Jesús y Nicodemo acerca de la *Ruaj Ha Kodesh* (πνεῦμα, aire/viento o espíritu),¹²²⁴ anota, además de su significado doble, de ‘ruido’ del viento, o de ‘voz’ de la *Ruaj*, que la incertidumbre de no saberse ‘de dónde viene ni a dónde va’, recuerda entre los antiguos la convicción precientífica y pre-meteorológica del carácter misterioso y divino de los movimientos del aire; y de considerarlo como aliento de Dios. En la apocalíptica judía se mencionaba la revelación de misterios al vidente; entre éstos, el de la morada de los vientos. De la *Ruaj* se nace ‘de nuevo’ o ‘de arriba’, según indica el también doble significado del término *anōthen* (ἀνωθεν) para complementar al verbo en pasivo ‘nacer’ o ‘ser engendrado’ (*génnan*,

¹²²⁰ Cf. PLATÓN / GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates*, 101-102.

¹²²¹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 e.

¹²²² Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 c-d; 1000 b. Especialmente, 99 d nos dice que

χρησμοδούς καὶ μάντις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας: καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τοῦτω
ν φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ,
ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν.

En el pasaje, resalta la expresión sobre ‘los que hablan o actúan por el sólo hálito o posesión del Dios’, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ.

En la *Apología* platónica, Sócrates se expresa de manera parecida a la del *Menón*, sobre aquellos que –por medios como oráculos o poemas– expresan cosas hermosas sin saber de cuanto dicen, cuando son poseídos por el Dios, cf. PLATÓN, *Apología*, 22 c.

¹²²³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 26 b – 28 a; 31 d; 40 b-c. Cf. McPHERRAN, *The Religion of Socrates*, 185.

¹²²⁴ Cf. *Juan*, 3, 3-10.

γένναν).¹²²⁵ Pese a la distancia temporal y cultural, y a lo que conlleva de cierto carácter hipotéticamente más ‘borroso’ que ‘nítido’,¹²²⁶ quizás puede barruntarse un ‘parecido de familia’, en algo similar al propuesto por Wittgenstein,¹²²⁷ entre los que Sócrates describe como proclamadores de verdades (pese a ser ignorantes) y actuantes por el hábito y posesión del Dios,¹²²⁸ y los que nacen de nuevo haciéndose iconos de la *Ruaj* en lo de no saberse ni de su procedencia ni de su destino.¹²²⁹

Del deseo de saber ínsito en cada persona –sea que se halle vibrante o por el contrario acallado, según la circunstancia de cada quien– ha dicho Lonergan que es un eros de la mente;¹²³⁰ que la consciencia de la persona puede fluir según varios patrones o modos del flujo consciente (biológicos, estéticos, dramáticos/artísticos...), con que se expresa corporalmente, en el intento de llegar a ser ella misma;¹²³¹ en la búsqueda de su ‘quién’. Por otro lado, en un comentario al caso 73 del *Hekiganroku*, una de las colecciones de relatos más importantes del zen, en otro enigma o koan sorprendente, el maestro Dokushō Villalba coincide con la conclusión socrática del *Menón*, al comentar que, según todos los budas y patriarcas han enseñado y predicado, el *Dharma* (la Ley) no puede ser enseñado ni predicado; y todos los discípulos han escuchado y comprendido el *Dharma*, conscientes de que el *Dharma* no puede ser escuchado ni comprendido.¹²³²

¿Dónde, cómo puede ser escuchado el signo divino socrático; dónde o cómo puede ser escuchada la *Ruaj Ha Kodesh* de que habla Jesús a Nicodemo, pues se oye su voz pero no se sabe de dónde viene ni hacia dónde va? Nishida confiesa que hay muchos aspectos estimables y dignos de aprenderse en el desarrollo de la cultura

¹²²⁵ Cf. Raymond BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1 (de 2 vols.), 361-362. Entre las alusiones de la apocalíptica judía a la ‘morada de los vientos’ entre los misterios revelados, cf. *Henoc*, 41, 3; 60, 12; cf. 2 *Baruc* [*Apocalipsis siríaco de Baruc*], 48, 3-4.

¹²²⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §§ 76-77.

¹²²⁷ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

¹²²⁸ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 d.

¹²²⁹ Cf. CRISTIANISMO, *Evangelio según san Juan*, 3, 8.

¹²³⁰ Cf. LONERGAN, *Insight CWL-3*, 97.

¹²³¹ Cf. LONERGAN, “On Being Oneself”; “Subject and Horizon”, en Bernard LONERGAN, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism CWL-18*, 235; 240; 284.

¹²³² Cf. comentario del sensei Dokushō Villalba al *Hekiganroku*, *Crónicas del acantilado azul*, vol. 2, Madrid, Miraguano, 1994, caso 73, 102.

occidental, que estima brillante, pero en la base de la cultura asiática, fomentada por miles de años, subyace lo que podemos llamar ‘ver la forma de lo que no tiene forma’, y ‘escuchar la voz de lo que no tiene voz’.¹²³³ Kadowaki ha encontrado que el *basho* según Nishida, o lugar que es no lugar, es la única posibilidad de escuchar esa voz o de hablar acerca de *Ruaj*. Así como, en su último ensayo filosófico, Nishida se refiere al Dios bíblico como Nada absoluta,¹²³⁴ Kadowaki se refiere al Espíritu divino o la *Ruaj Ha Kodesh* como la Voz sin voz.¹²³⁵

Qué ha motivado la meditación e indagación filosófica de Nishida, nos lleva nuevamente a los estratos más hondos y densos de la experiencia humana. Reaparece de nuevo la invitación de Brazier a decir una palabra verdadera, como si fuese la última antes de morir.¹²³⁶ Es lo que Sócrates ha intentado, al enfrentar el riesgo de la condena a muerte, legando a la polis una de las exposiciones más profundas de su recorrido filosófico en la *Apología* platónica. Es lo que ha procurado hacer Lonergan, al escribir *Method* en el incierto escenario posoperatorio de su cáncer pulmonar.¹²³⁷ Por su parte, a lo largo de una extensa etapa de su vida –psicológicamente más extensa por el dolor y el sinsabor– Nishida encara las enfermedades o la muerte de su hijo mayor, la de su esposa y de sus hijas;¹²³⁸ y de aquí surge su búsqueda existencial del espejo de sí dentro de sí mismo, y la escucha de la voz de lo que no tiene voz (*‘the voice of the voiceless’*).¹²³⁹

8 7 Punto de partida de un caminar: vacuidad (*mu*)

Según Eihei Dōgen, aprender la verdad del Buda es aprendernos a nosotros mismos; que esto supone olvidarnos de nosotros mismos; y esto a su vez supone ‘dejar

¹²³³ Cf. Kitarō NISHIDA, *From the Actor to the Seer* (1927), en Kitarō NISHIDA, *Nishida Kitarō Zenshū (The Complete Works of Nishida Kitarō)*, Vol. 4, Tokyo, Iwanami, 1978, 6; en Kitarō NISHIDA, *An Inquiry into the Good* (translated by Masao Abe and Christopher Ives); Masao ABE, “Introduction”, New Haven CT / London UK, Yale University Press, 1990, x.

¹²³⁴ Cf. Kitarō NISHIDA, “Nothingness and the Religious Worldview”, en Kitarō NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* (translated with an Introduction by David Dillworth), Honolulu HI, University of Hawai’i Press, 1987, 69.

¹²³⁵ Cf. KADOWAKI, “Nishida’s Basho”, 5.

¹²³⁶ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 12-14.

¹²³⁷ Cf. Frederick CROWE, *Lonergan*, Collegeville MN, A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 1992, 106-107.

¹²³⁸ Cf. YUSA, *Zen and Philosophy*, 174-176; 178-184; 190; 198-199; 332-335.

¹²³⁹ Cf. KADOWAKI, “Nishida’s Basho”, 3-4.

caer' nuestro cuerpo y mente, y el cuerpo y mente del mundo externo.¹²⁴⁰ Dejar caer nuestro cuerpo y mente nos conduce a un vacío que el profesor Johnston indica como muy distinto al del nihilismo como es entendido en Occidente. Johnston cita una observación del filósofo japonés Yoshinori Takeuchi: mientras el 'ser' es el punto basilar del pensamiento occidental, la 'nada' es la noción central de la intuición religiosa y del pensamiento filosófico de Oriente; pero procurando evitar confusiones, ha de notarse que se entienden la 'nada' y el 'no-ser' de modos muy distintos en Oriente y Occidente.¹²⁴¹ En los *Upanishads* se mencionan diferentes niveles de consciencia, y el más hondo de éstos, llamado en sánscrito *sunyata*, se compara con un sueño profundo y sin sueños donde la mente queda limpia de toda clase de imágenes, pensamientos o relaciones entre sujeto y objeto. Se suele traducir *sunyata* por 'vacuidad', 'vacío' o 'nada', pero porta una connotación positiva y jamás tiene el significado de una absoluta negación ni de una muerte de todas las cosas.¹²⁴²

Sunyata suele traducirse en chino como *Wu* y en japonés como *Mu*. El carácter caligráfico, como lo incluye William Johnston en su obra *The Inner Eye of Love*, por gentil cesión de Kakichi Kadowaki,¹²⁴³ es



1244

¹²⁴⁰ Cf. DŌGEN, *Shobogenzo*, Vol 1, Genjo-koan, §86 (74).

¹²⁴¹ Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 106.

¹²⁴² Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 107.

¹²⁴³ Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 107.

¹²⁴⁴ Crédito de la imagen caligráfica: Calligrapher NAO, Japanese Calligraphy Art Blog *Basic Japanese Characters*, 27-12-2009.

<http://www.japanesecalligrapher.com/bjc/wp-content/uploads/2010/03/nothing-300x214.jpg>

El otro término, *Ku*, que puede traducirse por ‘vacuidad’ o por ‘cielo’, asimismo incluido en el libro del profesor Johnston por gentil cesión del profesor Kadowaki,¹²⁴⁵ es



A oídos occidentales, la connotación de los dos caracteres, *Mu* y *Ku*, resulta inquietante; pero cualquier budista auténtico insistirá en la dimensión muy positiva de ambos términos. Se relata que en una visita de la reina Elizabeth II a Japón, fue llevada a un templo zen donde estaba inscrito un gran carácter caligráfico de *Mu*; la reina preguntó al monje zen que la acompañaba qué significaba aquel carácter, y éste le respondió que significaba ‘Dios’, previendo que la inexacta respuesta se prestaría menos a malentendidos.¹²⁴⁷

El profesor Johnston habla de una ‘nada cultural’ que impregna las culturas de China y Japón. Se la identifica en el término de no-mente o *mu-shin* como también en el de no-yo o *mu-ga*, centrales en las prácticas de la ceremonia del té, el arreglo de las flores, la caligrafía y las artes marciales como la esgrima, el judo y el karate. Se trata de una ‘nada cultural’ muy ligada a la llamada no-acción o *wu-wei* de inspiración taoísta, el estado mental en que se sumerge el ego o pequeño yo, y como consecuencia emerge la fuerza vital. La mente queda vacía de pensamientos y razonamientos y toda dualidad de sujeto y objeto, y emerge entonces esa fuerza vital centrada en el *tanden* y el *hara*, (que

¹²⁴⁵ Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 108.

¹²⁴⁶ Crédito de la imagen caligráfica: Calligrapher NAO, Japanese Calligraphy Art Blog *Basic Japanese Characters*, 16-11-2009.

<http://www.japanesecalligrapher.com/bjc/2009/11/sky/>

¹²⁴⁷ Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 108.

se ubica unos dos dedos más abajo del ombligo), llenando de poder a la persona que ha cultivado el no-yo y la no-mente. Mientras el yo permanece, no adviene la iluminación o *satori*. Al morir el yo ilusorio, nace el yo verdadero y comienza a amanecer y a ver el ojo interno. Cerca de Tokio, en un templo dedicado al Bodhisattva Kannon, hay una inscripción según la cual la persona del no-yo puede ver con el ojo interior.¹²⁴⁸

8 8 Vacuidad (*mu*): ofrendar vida y sentido

El profesor Hadot nos recuerda el punto de las frecuentes comparaciones entre las figuras de Jesús y Sócrates.¹²⁴⁹ Hay rasgos surgidos en mentalidades y tradiciones religiosas muy distintas; no obstante, parecieran emerger algunos ‘parecidos de familia’ (pidiendo otra vez prestada la expresión a Wittgenstein).¹²⁵⁰ Sócrates presta suma atención a cualquier manifestación de su signo o voz. También –como fue dicho– alude, al final del diálogo del Menón, sobre quienes hablan o actúan por el solo hábito o posesión del Dios.¹²⁵¹ Por otro lado, Jesús es llamado por sus seguidores el Cristo (*Χριστός* / *Jristós*), esto es, el Ungido (*משיח* / *Mashiaj*) de las esperanzas mesiánicas de Israel, porque ha sido derramada sobre él la unción de *Ruaj Ha Kodesh*. Quien se alimenta de él, experimenta el fruto de vivir en *perijóresis* con él (él vive en su discípulo y su discípulo en él),¹²⁵² y por tanto es otro Cristo. Todos los suyos –y toda una ingente multitud, según la profecía judaica de Joel–¹²⁵³ son ungidos (*משיחים* / *mashiajim*) con la *Ruaj Ha Kodesh* del Altísimo.

¹²⁴⁸ Cf. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love*, 109.

¹²⁴⁹ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, 46.

¹²⁵⁰ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

¹²⁵¹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 d.

¹²⁵² Se ha hablado de *perijóresis* en la Trinidad divina de los cristianos. Cada Persona divina está totalmente ‘volcada’ en la Otra. Se trata de un modelo en el que reflejar la unión entre Dios y los humanos; y la de los humanos entre sí; cf. Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (traducción de Manuel Olasagasti), Salamanca, Sígueme, 1985, 322-324. En la medida en que cada ser humano es imagen y semejanza de esta Divinidad, podría decirse que la *perijóresis* es una tarea de plasmar esa imagen en la vida concreta ante la otra persona; la vida de ésta está ‘volcada’ en mí, y mi vida ‘volcada’ en ella. Es sintomático que Lonergan haya planteado en paralelo el amor humano y el amor divino; pero no es fácil ir en ello más allá de pensamientos piadosos impracticables a menos que una experiencia meditativa como la del zen nos abra la puerta de sentir que se hace verdad ese inhabitarse de las personas humanas; ser varios y sentir ser uno al tiempo es un fruto de *Ruaj HaKodesh*.

¹²⁵³ Cf. Joel, 2, 28-29.

Pero Sócrates no define la justicia ni cualquier otra cosa, porque no sólo es consciente de que no sabe, sino que además advierte que nada sabe.¹²⁵⁴ El saber de Sócrates es ‘*mu*’ (una condición por la que su voz lo retrae de entrar en política,¹²⁵⁵ o de incrementar su patrimonio, por lo que se halla en gran pobreza a causa de servir al Dios cuya señal acata);¹²⁵⁶ y cuando va al juicio su voz o signo no lo disuade;¹²⁵⁷ Sócrates, no lamenta la condena a muerte, sino que la considera ganancia (sea en cualquiera de dos posibilidades: tanto la comparable a un suelo sin imágenes;¹²⁵⁸ o bien la comparable al diálogo con los inmortales, el colmo de la felicidad),¹²⁵⁹ porque su signo sólo le busca cuanto sea bueno para él,¹²⁶⁰ sin reparar en la opinión general –que tiene a la muerte por la peor desgracia.¹²⁶¹ Puesto que su signo o voz interna le detiene de cometer injusticia,¹²⁶² Sócrates confía –en toda circunstancia– que la divinidad se ocupa de él, como de toda persona justa y buena;¹²⁶³ aunque los acusadores supongan erróneamente que le infligen daño.¹²⁶⁴ Quizás aquí sea aplicable el axioma de que ‘si mueres antes de morir, cuando mueras no morirás’.¹²⁶⁵ Sócrates se anima a profetizar, como se piensa que ocurre con quienes van a morir, para decirles a sus conciudadanos que –pese a ejecutarlo no se librarán de ser examinados;¹²⁶⁶ pero cabe preguntarse si Sócrates ya ha muerto antes de morir: su libertad e indiferencia lo lleva a no irritarse ante el suceso de

¹²⁵⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 21 d.

¹²⁵⁵ Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 c-d.

¹²⁵⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 23 b-c; 36 d; 40 a-b.

¹²⁵⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40, a-b.

¹²⁵⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40, b-e.

¹²⁵⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 a-c.

¹²⁶⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 c.

¹²⁶¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 29 a; 40 a.

¹²⁶² Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 a.

¹²⁶³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 c-d.

¹²⁶⁴ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 d. En realidad, los acusadores no saben lo que están haciendo; la indicación latente se aproxima a la de Jesús en la cruz, pidiendo a su Abbá que perdone a sus verdugos, porque no saben lo que hacen; cf. *Lucas*, 23, 34. Se entrelazan dos ocasiones y personalidades de manifestación de la consciencia ‘*mu*’.

¹²⁶⁵ Cf. KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

¹²⁶⁶ Cf. PLATÓN, *Apología*, 39 c-d.

la acusación injusta y la condena a muerte.¹²⁶⁷ Sócrates luce irradiando una consciencia similar a la del ‘*mu*’.

En cuanto a Jesús, parece transparentarse una consciencia similar. Al citar el apóstol Pablo el himno prepaolino –que parece muy primitivo– en la Carta a los cristianos de Filipos, señala a Jesús despojándose de la forma de Dios para revestirse de la forma de esclavo o siervo, compareciendo como un hombre cualquiera y anonadándose –volviéndose nada – hasta la muerte (y la más infamante del tiempo, la de cruz. Por eso el Abbá lo eleva y eleva su nombre sobre todo nombre.¹²⁶⁸ Anota el profesor Johnston que, en la traducción de la Biblia japonesa, se dice que Jesús se volvió ‘*mu*’ (*mu to sareta*), vacuidad, nada, en una humillación indescriptible más allá de toda palabra.¹²⁶⁹

Ya se dijo con Lonergan que surge una insaciable sed de saber en el niño, desde que empieza a valerse del lenguaje oral, y fluyen incesantemente las preguntas.¹²⁷⁰ Y es sabido que Sócrates no define, sino que pregunta y examina incesantemente.¹²⁷¹ También dijo John Henry Newman que, aunque el niño no comprenda qué sea la alfalfa, *mendicago sativa*, pero lo se lo enseñó su amada mamá, el niño sería capaz –si se pudiera decir esto– hasta de dar la vida por afirmar la verdad de lo que dice su madre, aunque él no lo comprenda.¹²⁷² Sin duda, estaríamos ante un caso de precedencia del amor sobre el saber: el caso en que el amor hacia la madre precede al conocimiento. Ya fue anotado con Brazier que en la etapa definitiva de la búsqueda zen la iluminación permite contemplar cuanto se percibe con la inocencia de un niño; y quizás esto sea lo dicho por Jesús al hablar de volver a nacer de nuevo. Es tornar a la existencia con

¹²⁶⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 35 e – 36 a.

¹²⁶⁸ Cf. *Filipenses*, 2, 6-11.

¹²⁶⁹ Cf. William JOHNSTON, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, New York NY, Fordham, 2006 (1978), 117.

¹²⁷⁰ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 197.

¹²⁷¹ Cf. PLATÓN, *Laques*, 187 e – 188 c. Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

¹²⁷² Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 15 [25-30]. **REVISAR**

admiración por los pequeños milagros de la vida, y ofreciendo ayuda a las demás personas.¹²⁷³

Pero esta iluminación supone una gran muerte, una muerte ‘virtual’; quizás todo *insight* la supone. La supuso en el joven Newton tras la penalidad de quedar privado a muy corta edad de su madre casada en segundas nupcias con el clérigo anglicano que no lo quiso en su casa rectoral;¹²⁷⁴ sus permanentes preguntas a la naturaleza se convirtieron en diálogos expresados matemáticamente.¹²⁷⁵ La supuso para Ignacio de Loyola, privado de su madre en su primera infancia; que –tras el episodio de Pamplona, que abrió el proceso de su conversión– se convertiría en peregrino por todos los caminos de Europa occidental, y aun los de Palestina.¹²⁷⁶

Como el iluminado descrito por Brazier, relata el maestro zen Yasutani que el gran patriarca del zen japonés, Eihei Dōgen, brillante desde niño y miembro de una familia aristocrática, sufrió a los tres años la pérdida de su padre, y a los ocho la muerte de su madre. Experimentar la impermanencia de la vida impulsó desde joven su camino a la vida monacal. Surgió en él la pregunta palpitante de por qué, si la naturaleza de los humanos –según los Sutas– es la perfección, los budas han de entrenarse y luchar por la perfección e iluminación. Su deseo ardiente de responder a la pregunta fue creciendo a lo largo del discipulado con los maestros zen Eisai y Myozen; y –tras su riesgoso viaje a China– con Ju-ching. Se dice que, durante una sesión matinal de zazen, Ju-ching reprendió a un monje que cabeceaba. Ju-ching exhortó entonces a los monjes a empeñarse con todas sus fuerzas, incluso con riesgo de sus vidas; que, en pos de la iluminación, deberían dejar caer cuerpo y mente; es decir, vaciarse y dejar caer todas las concepciones sobre cuerpo y mente. Ju-chin reconoció en Dōgen la iluminación que le sobrevino durante aquella escena.¹²⁷⁷ Apunta Kadowaki que apropiarse de la meta-ética de Dōgen sobre el Camino –la Vía– implica apropiarse de los eventos de su vida para leer ‘corporalmente’ sus obras. La madre de Dōgen murió con cuarenta años, y él

¹²⁷³ Cf. BRAZIER, *Zen Therapy*, 60.

¹²⁷⁴ Cf. Richard S. WESTFALL, *Isaac Newton: una vida* (traducción de Menchu Gutiérrez), Barcelona, Folio, 2004, 31-35; 40; 42-43.

¹²⁷⁵ Cf. WESTFALL, *Isaac Newton: una vida*, 40.

¹²⁷⁶ Cf. José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1990, 46-48; 148-158.

¹²⁷⁷ Cf. YASUTANI Roshi, “Pláticas introductorias”, en KAPLEAU, *Los tres pilares del zen*, 5-7.

quedó sumergido en una gran tristeza. Expresa Kadowaki que, con sólo imaginarlo, los ojos se llenan de lágrimas;¹²⁷⁸ tenemos aquí un indicio de lo que es leer los textos o el gran texto de la vida con todo el cuerpo y corazón, como propone Sokuō Etō (en su obra *El Maestro Zen Dōgen como Patriarca*, editada por Iwanami Shoten) que se ha de hacer con las obras de Dōgen;¹²⁷⁹ y como propone el mismo Kadowaki hacer con las Escrituras judeo-cristianas, en su *Zen and the Bible*.¹²⁸⁰ Kitarō Nishida dirá que, en el culmen de la indagación filosófica, sobreviene al indagador el olvido de sí como sujeto, amando al objeto como a sí mismo, para hacerse uno con el objeto.¹²⁸¹ Es otro atisbo de leer los textos, la vida, la realidad con todo el cuerpo y corazón.

Dejar caer cuerpo y mente pide no girar en torno a nuestros conceptos y definiciones sobre el yo y sobre el mundo confiriéndoles un carácter de instancia absoluta, autosuficiente e innegociable. La desconcertante bina de sir Arthur Eddington entre su escritorio compacto y su escritorio como colección de ondas/partículas diminutas en el espacio abrumadoramente vacío de lo que se suponía que era el escritorio,¹²⁸² es como el espejo de la paradoja acerca de nuestra propia persona, de cada persona y del mundo. Aceptamos ambas perspectivas; y –socráticamente– no idolatramos nuestros conceptos reduciendo a éstos la existencia de los entes del universo. El método que somos cada uno y las interacciones entre todos, produce resultados acumulativos y progresivos, y la cascada de las preguntas que brotan incesantemente siempre supera la de las respuestas alcanzadas. Hippias de Elis conocía acerca de muchas cosas y definiciones, pero no sabía de la cuestión fundamental.¹²⁸³

¹²⁷⁸ Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 61.

¹²⁷⁹ Cf. KADOWAKI, *Por el Camino del Oriente*, 60.

¹²⁸⁰ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 10-18.

¹²⁸¹ Cf. WARGO, *The Logic of Bashō and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39.

¹²⁸² Cf. LONERGAN, *Method*, 84. Cf. LONERGAN, "Doctrinal Pluralism", en *Philosophical and Theological Papers* CWL-17, 79. Cf. Sir Arthur EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, xi-xv.

¹²⁸³ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

9 DIÁLOGOS Y HIEROFANÍAS

9 1 Diálogos y hierofanías en la tradición cristiana joánica

Recordamos de nuevo la indicación de Friedrich Schlegel sobre un texto ‘clásico’: un texto que posiblemente nunca será comprendido del todo, pero del que las personas cultivadas están dispuestas a aprender más y más.¹²⁸⁴ Posiblemente el ojo zen se revele como una manera de leer los textos clásicos. Los evangelios cristianos, cuyas lecturas parcializadas hicieron correr ríos de sangre en las mal llamadas guerras de ‘religión’, pueden ser leídos desde la óptica del inter-ser. Igualmente podrían ser leídas las fuentes socráticas. Y quizás nuestras propias biografías, mi propia biografía, puedan ser leídas como textos clásicos, inagotables en el descubrimiento de nuevas e innumerables vetas de sentido. Quizás los textos sagrados de las grandes tradiciones religiosas y los textos venerados de las grandes tradiciones de pensamiento y búsqueda filosófica, puedan revelarse como espejos de nuestras propias vidas; y éstas de aquéllos. Quizás regrese de nuevo el enigma de Heráclito a recordarnos que no nos bañamos dos veces en lo que suponemos ser el río de nuestra existencia; que somos y no somos los mismos que siempre creímos que éramos.¹²⁸⁵

Ya apuntaba Pierre Hadot la tendencia antigua de comparar las figuras de Sócrates y Jesús.¹²⁸⁶ El trasfondo sagrado –hierofánico– puede respirarse en los diálogos de los evangelios cristianos, de manera similar a como que se puede intuir en los diálogos socráticos la misión encomendada a Sócrates por el Dios délfico.

9 2 Serenidad ante el conflicto inesquivable

Reflexiona Epicteto sobre las actuaciones de Sócrates y sus frutos, la imperturbabilidad, la ausencia de miedo y la libertad,¹²⁸⁷ actitudes reconocibles en el Sócrates de la *Apología* platónica. Otra fuente de imperturbabilidad y libertad sin miedo,

¹²⁸⁴ Cf. SCHLEGEL, *Fragmente*, Minor 20. Cf. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 295, nota 218. Cf. LONERGAN, *Method*, 161.

¹²⁸⁵ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 91*; cf. *Fragmento 12*; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

¹²⁸⁶ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, 46.

¹²⁸⁷ Cf. EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, II, I, 21.

queda bien reflejada en la tradición cristiana joánica, de donde brota el evangelio de san Juan, Jesús aparece en un marco de conspiración y conflicto. Kadowaki lee con mentalidad zen el pasaje en el pasaje joánico en el que a Jesús –mientras enseña en la explanada del Templo jerosolimitano– sus adversarios le traen a una mujer sorprendida en adulterio, y lo presionan a pronunciarse sobre qué se debe hacer con ella.¹²⁸⁸ Los acusadores son impulsados por una mentalidad dualista: según la Ley judía, por la que abogan, la adúltera debe morir por lapidación. La trampa está servida: las prescripciones de la Ley señalan, como pena, hacerla morir por lapidación.¹²⁸⁹ De otra parte, la conocida actitud misericordiosa de Jesús –como apunta el profesor Kadowaki– supondría ir contra la Ley: en tal caso, la mujer debería morir apedreada por adulterio, y Jesús debería ser apedreado por blasfemo al desestimar las prescripciones de la Ley. Si Jesús consiente en que la mujer sea lapidada, contradiría su actitud de amor y no parecería tan misericordioso a los ojos del pueblo.¹²⁹⁰

El profesor Kadowaki hace notar por experiencia personal (al enfrentar en una ocasión a estudiantes rebeldes y cuestionadores),¹²⁹¹ cuán opresiva puede resultar una situación similar, donde se ha de encarar una opción irremediable entre dos alternativas antitéticas, inconciliables, surgidas de una mentalidad dualista. Los acusadores esperan de Jesús uno de sus discursos; pero él se pone a escribir en el suelo terroso.¹²⁹² Desconcierta a los acusadores, que esperan algún discurso exhortativo o defensivo, el topar con un inesperado gesto silencioso. Se puede volver a recordar el apremio bastante menos amenazador de Hipias, exigiéndole a Sócrates una definición sobre la justicia; y Sócrates le replica que, a falta de palabras, observe lo justo en el modo en que actúa.¹²⁹³ Kadowaki acentúa la situación en que el silencio habla: no es muy extraña en otros casos cotidianos, donde quienes callan sobre situaciones conflictivas acaban mostrando síntomas de somatización.¹²⁹⁴

¹²⁸⁸ Cf. *Juan*, 8, 2-11. Cf. BROWN, *Evangelio según Juan*, I, 623-631.

¹²⁸⁹ Cf. *Juan*, 8, 5.

¹²⁹⁰ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 48.

¹²⁹¹ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 48-49.

¹²⁹² Cf. *Juan*, 8, 6; 8.

¹²⁹³ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

¹²⁹⁴ Cf. KADOWAKI, *Zen and the Bible*, 49-50; 52-53.

Sin especular mucho sobre lo que los adversarios verían escrito en el suelo,¹²⁹⁵ la situación se resuelve cuando, insistiendo los adversarios en una respuesta, Jesús los exhorta a que, quien esté sin pecado, lance la primera piedra.¹²⁹⁶ El planteamiento dualista se ha desvanecido: los partidarios de la Ley ven cómo Jesús la acepta. Se desmorona la frontera entre los religiosamente ‘justos’ y la pecadora. Los adversarios dejan caer las piedras de sus manos al suelo, y se marchan, empezando por los más ancianos.¹²⁹⁷

De nuevo, se va a derrumbar la mentalidad dualista, expresada en la costumbre de los varones de no dirigir la palabra a una mujer en lugar público: Jesús, tratando a la mujer con el título respetuoso de ‘mujer’, le pregunta dónde están sus acusadores, y si ninguno la ha condenado.¹²⁹⁸ Es un caso límite del respeto con que Jesús trata a las mujeres; una actitud extraña –indica el profesor Walter Kasper– para un varón de la antigüedad.¹²⁹⁹ Ella le contesta que ninguno la ha condenado. Si se mantiene una mentalidad dualista, podría suponerse que Jesús es el ‘héroe’ que libera a la pobre mujer de conspiraciones siniestras, y los adversarios quedan como unos malvados. Sin embargo, Jesús afirma que, si nadie de ellos la ha condenado, él tampoco lo hace. Pareciera hacerse ‘uno’ con aquellos acusadores que a la mujer la utilizan como un objeto ‘apropiado’ para conspirar contra Jesús. Él advierte a la mujer que no peque de nuevo (para no arrostrar la infelicidad ni el peligro), y la invita a marcharse.¹³⁰⁰ Posiblemente la saludó con el *Shalom lejá* (la paz esté contigo, mujer): ella no es una réproba que no merece vivir, sino una hija de Israel a la que regalar la paz del Altísimo. La mujer, en lugar de morir lapidada, ‘ha muerto’ virtualmente a su antiguo papel dramático, y puede alejarse con dignidad en medio de la gente silenciosa: el predicador la ha sacado de la inminente fosa y le ha regalado otra vida bañada en *shalom*.

¹²⁹⁵ Cf. BROWN, *Evangelio según Juan*, I, 624-625; 625-626.

¹²⁹⁶ Cf. *Juan*, 8, 7. Cf. BROWN, *Evangelio según Juan*, I, 625.

¹²⁹⁷ Cf. *Juan*, 8, 9.

¹²⁹⁸ Cf. *Juan*, 8, 10.

¹²⁹⁹ Cf. Walter KASPER, *Jesús, el Cristo* (traducción de Severiano Talavera Tovar), Salamanca, Sígueme, 1982 (1976), 83.

¹³⁰⁰ Cf. *Juan*, 8, 11.

9 3 Amor autosacrificante

El contexto mayor de la escena de la mujer adúltera es la tendencia progresiva de la conspiración para eliminar a Jesús. Los dirigentes religiosos saben de prescripciones legales y casuística; pero Jesús no encaja en sus esquemas. De nuevo cabe recordar el apunte de Lonergan: que la cátedra es todavía la de Moisés; pero ahora la ocupan escribas y fariseos.¹³⁰¹ Quizás las acrobacias legales y ‘piadosas’ de éstos y de la dirigencia de aquella sociedad, escondan –de nuevo, con la venia de Wittgenstein– un cierto ‘parecido de familia’¹³⁰² con los montajes retóricos de los sofistas a los que examina Sócrates, o con las maniobras de los políticos que lo tienen por peligroso para la democracia restaurada.

Ya se dijo con Hadot acerca de la muy antigua comparación entre Sócrates y Jesús. Habrá que contemplar el paralelismo acerca de la figura del Siervo y su amor auto-sacrificante. De manera más bien lacónica, Lonergan asoma la figura del Siervo que se auto-sacrifica; uno de los temas cruciales de su pensamiento al final de *Insight*,¹³⁰³ y vuelve a dejarlo asomar discretamente en *Method*.¹³⁰⁴ Pero –pese a esta timidez de presentación– lo engarza con el otro tema decisivo de revertir los procesos colectivos de decadencia.¹³⁰⁵ La disposición de auto-sacrificio como manera de expresar la autenticidad del propio mensaje, hace pensar de inmediato en la figura de Jesús,¹³⁰⁶ contemplada entre creyentes cristianos como plasmación histórica del Siervo de *Ha Shem* (circunloquio del Nombre Sagrado del Altísimo, en la observancia judía), personaje entrevisto en el llamado cuarto Canto del Siervo, del Deutero-Isaías, o segunda parte de las profecías del Libro de Isaías.¹³⁰⁷

Frente a la capacidad de la alienación y la ideología para destruir una comunidad humana, el amor auto-sacrificante reconcilia a los seres humanos con su verdadero ser; y deshace los daños producidos por los impulsos alienantes e ideologizados previos.¹³⁰⁸

¹³⁰¹ Cf. LONERGAN, *Method*, 80.

¹³⁰² Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, §67.

¹³⁰³ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 748.

¹³⁰⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 117.

¹³⁰⁵ Cf. LONERGAN, *Method*, 55; 242.

¹³⁰⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 113.

¹³⁰⁷ Cf. *Isaías*, 52, 13 – 53, 12.

¹³⁰⁸ Cf. LONERGAN, *Method*, 364.

El auto-sacrificio es un sacrificio; y el *sacrificium* es un modo de realizar el *sacrum facere*, hacer lo sagrado. El amor auto-sacrificante implica que el sacrificio, el ‘hacer lo sagrado’ que se ofrece, es la ofrenda de uno mismo. El apóstol Pablo escribe a los cristianos de Roma que las ofrendas santas que han de ofrecer a Dios son ellos mismos, sus mismos cuerpos; que éste sea su culto razonable.¹³⁰⁹

Obviamente, en el contexto del párrafo citado en *Method*, Lonergan alude a un amor auto-sacrificante entendido técnicamente como virtud teologal de la caridad, reflejo del amor auto-sacrificante de Cristo. Ahora bien, no faltan en la tradición cristiana tendencias incluso muy antiguas de conexión entre las figuras de Jesús y Sócrates; y entre éstas, la convicción sostenida en el siglo II por el filósofo y mártir san Justino (muerto hacia 165).¹³¹⁰

Justino desea declarar ante las autoridades romanas que Cristo –nacido ciento cincuenta años antes del momento en que él escribe, según precisa– es el Primogénito de Dios, y la Razón, o el Logos, del que la humanidad entera ha participado. Obviamente, hay un paralelismo con el Evangelio según Juan, y más concretamente con su Prólogo sobre la preexistencia, acción creadora¹³¹¹ y encarnación del Logos en la condición humana.¹³¹² El Logos es precisamente la Luz que, brillando entre las tinieblas, ilumina a todo ser humano en este mundo.¹³¹³ Justino distingue entre los que han vivido o viven según el Logos (*metá lógou*), y quienes viven sin él (*áneu lógou*). De los que han vivido o viven según el Logos, afirma Justino que son cristianos. Entre éstos incluye a griegos como Sócrates y Heráclito, aunque fueron considerados ateos. También incluye a bárbaros (no griegos como los personajes célebres del pueblo de Israel), como Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y omite los nombres de muchos otros con los que se haría una enumeración muy extensa.¹³¹⁴ Según Justino, todo lo bueno que afirmaron filósofos y legisladores del pasado, lo hicieron según el grado de

¹³⁰⁹ Cf. *Romanos*, 12, 1-2.

¹³¹⁰ Sobre el proceso judicial a Justino mártir, cf. Daniel RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, 1962, 304-316.

¹³¹¹ Cf. *Juan*, 1, 1-2.

¹³¹² Cf. *Juan*, 1, 14.

¹³¹³ Cf. *Juan*, 1, 4-5; 1, 9.

¹³¹⁴ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología I*, 46, 2-4. Se puede consultar en esta cita y las siguientes la versión y comentarios de Daniel RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos (siglo II)*, Madrid, BAC, 1954, 155-195.

participación parcial que tuvieron en el Logos. Y los que intentaron investigar todo mediante la razón, el Logos, fueron acusados de impiedad y novedades ante los tribunales; y el más empeñoso en investigar según el Logos, Sócrates, fue acusado de ateísmo, como ocurre con los cristianos;¹³¹⁵ y, si bien conoció mediante participación parcial al Logos, esto es, a Cristo, nadie le creyó sus enseñanzas hasta que dio su vida por sostenerlas.¹³¹⁶

Justino deplora los castigos aplicados a los cristianos, sin proceso ni remordimiento, y recuerda que, también en el pasado, frente a quienes obraban por impulso demoníaco, miedo y sin razón (Logos), Sócrates opuso un razonamiento verdadero (*lógō alētheĩ*) e investigación; pero, por instigación demoníaca, hombres malvados lograron su ejecución acusándolo de ser impío y ateo, e introductor de nuevos demonios.¹³¹⁷ Y también, alega Justino, se tacha a los cristianos como ateos, aunque adoran al verdadero Dios y a su Logos¹³¹⁸ que, entre bárbaros (el pueblo judío), tomó la condición humana: Jesucristo,¹³¹⁹ y fue crucificado bajo el procurador Poncio Pilato, en tiempo del César Tiberio.¹³²⁰ Justino desea exponer los discursos de Cristo para que se evidencie que Él no era ningún sofista (podría evocarse la falsa acusación contra Sócrates), y su palabra está investida de la fuerza divina.¹³²¹

Recuerda el profesor McPherran que, además de san Justino, otras significativas figuras cristianas de los primeros siglos o de épocas posteriores, han estimado a Sócrates como un justo y una víctima de la injusticia, una especie de precursor de Jesucristo, o de protocristiano, y vínculo destacado entre la razón pagana y la revelación cristiana. Así (salva la descalificación por parte de algunos, como Tertuliano), Sócrates es acogido en términos parecidos por autores como Clemente de Alejandría, Orígenes,

¹³¹⁵ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 10, 2-4.

¹³¹⁶ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 10, 8.

¹³¹⁷ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 5, 2-3.

¹³¹⁸ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 6, 1-2.

¹³¹⁹ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 5, 4.

¹³²⁰ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 13, 3.

¹³²¹ Cf. JUSTINO MÁRTIR, *Apología* I, 14, 4.

Agustín de Hipona, Petrarca, Marsilio Ficino o Erasmo de Rotterdam.¹³²² Asimismo, es comparado con Jesús, y considerado con hondo respeto por Tomás de Aquino.¹³²³

John Henry Newman –el inspirador del Lonergan juvenil– sigue esa estela de Justino y los primeros Padres de la Iglesia, al acoger la convicción de que las semillas del Logos son esparcidas por todos los ambientes de la humanidad y sus religiones, más allá del cristianismo.¹³²⁴ Para Newman, dentro del modo en que concibe una intercomunidad entre religiones, y el amor a la verdad, aun en contextos de mezcla de verdades y errores,¹³²⁵ cabe hallar nociones imbuidas de claridad y fuerza, o imágenes vívidas, del Ser Supremo y la ley de la conciencia moral, con su sanción sobre pecados y culpas, incluso entre los politeístas griegos y romanos, como se muestra no sólo en los poemas homéricos y las Odas de Píndaro, sino también en historiadores como Herodoto, y no menos en filósofos como Sócrates y los estoicos.¹³²⁶

Si asumimos y a la vez trascendemos la inteligente calificación de ‘trágica ironía’ que, según ya se dijo, Brickhouse y Smith atribuyen al final de la vida de Sócrates, Nada de extraño tiene la insistencia de Taylor en la exaltación del filósofo como mártir, y la exaltación que es el martirio socrático en sí mismo, como final glorioso de una vida

¹³²² Cf. McPHERAN, *The Religion of Socrates*, 3-5. Por supuesto, también otros pensadores menos sensibles al tema religioso descubren en Sócrates un paradigma de filósofo cercano a algunas concepciones contemporáneas. Así, la referencia a lo religioso sería simplemente una ocasión para la ironía; el hecho religioso no es una fuente para filosofar, sino otra área que someter al escrutinio; y la voz interna de Sócrates indicaría, con lenguaje comprensible a las masas de su tiempo, el poder interno del razonamiento; tal es la interpretación de M. Nussbaum y otros eruditos comprometidos con una concepción secularista. Cf. McPHERAN, *The Religion of Socrates*, 5-6. Cabe recordar la observación de John Burnet según la cual distintas y dispares filosofías han creído verse reflejadas en Sócrates, y cada nueva reflexión sobre Sócrates refleja las modas y prejuicios de la época en que se publican; cf. McPHERAN, *The Religion of Socrates*, 5, nota 12.

¹³²³ A Sócrates, aunque se consideraba a sí mismo un permanente principiante por su ignorancia (cf. PLATÓN, *Apología*, 20d - 23 b), Tomás de Aquino lo consideró un excepcional doctor, junto con Pitágoras. E igual que Pitágoras, Sócrates no dejó nada escrito, sino que escribieron sus discípulos, a semejanza de Jesucristo, que habló del Reino de Dios con parábolas, acomodándose al entender de quienes lo oían. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, 42, 4.

¹³²⁴ Cf. DULLES, *John Henry Newman*, 152. Newman estudia más de cerca el desarrollo de esta doctrina en Clemente de Alejandría y la escuela alejandrina; cf. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, 87; cf. DULLES, *John Henry Newman*, 165, nota 9.

¹³²⁵ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 249.

¹³²⁶ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 250.

enderezada hacia el cuidado del alma. La vida del mártir es meditada desde el testimonio de ésta dado por el mártir mismo; y el culmen de tal vida supone coronarla, en vez de hundirse en el desastre. En razón de ello, opina el profesor Taylor que la *Apología* es la contraparte griega del canto al camino regio de la cruz, en el celeberrimo *De Imitatione Christi*.¹³²⁷

Entre las recordadas cualidades de Sócrates, destaca la de que no parece temer a la muerte; o se extingue la conciencia de sí sin sufrimiento, o hay otra realidad mejor que la terrena.¹³²⁸ Si el Dios de Delfos le encargó la tarea del examen incesante y no puede obviarla sin desobedecerlo,¹³²⁹ la cascada de preguntas puede proseguir tras la muerte, si son ciertas las explicaciones sobre la vida de ultratumba: el filósofo podrá interrogar a personajes ilustres de la historia griega.¹³³⁰ Se trata de una expectación nada común entre los adultos de su época, habituados a considerar la muerte como el más terrible de los males.¹³³¹ La esperanza ultraterrena de Sócrates se parece más a la de un niño que a la de un adulto. Hay que añadir que Sócrates no espera ningún mal del juicio que se le hace, porque, de lo contrario, le habría arredrado de comparecer la voz que lo ha guiado desde niño,¹³³² la relacionada con el Dios de Delfos.¹³³³ El Sócrates que va a beber la cicuta mantiene una honda calma, como seguro de que le aguarda lo mejor; muestra una total ausencia de aquellas circunstancias de las que se alimentan sus llorosos amigos.¹³³⁴ La actitud recuerda algo de la consignada en las actas de los mártires cristianos, sobre todo en edad infantil o juvenil.

Así como Jesús es llevado a la cruz con un cargo de blasfemia, Sócrates es condenado por impiedad. Jesús muere implorando a su *Abbá* perdón para sus acusadores, porque ‘no saben lo que hacen’.¹³³⁵ Paralelamente, puede sopesarse la

¹³²⁷ Cf. A. E. TAYLOR, *Plato*, 156; cf. Tomás de KEMPIS, *De Imitatione Christi*, Tratado II, capítulo 12.

¹³²⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 c-e.

¹³²⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 28 e – 29 a; 38 a.

¹³³⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 41 a-c.

¹³³¹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 b.

¹³³² Cf. PLATÓN, *Apología*, 31 d.

¹³³³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 a-b.

¹³³⁴ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 117 c-e.

¹³³⁵ Cf. *Lucas*, 23, 34.

entereza con que Sócrates enfrenta lo que los profesores Brickhouse y Smith califican de ‘trágica ironía’ de su final, esto es, el increíble absurdo de ser considerado por sus acusadores y jurados, como uno de los sofistas, precisamente él, que les presentó una brillante oposición y que ahora, en cambio, es procesado y condenado a muerte por ideas que jamás sostuvo ni enseñó, sino que rechazó sin concesiones.¹³³⁶ Sócrates enfrenta, con serenidad y libertad, una fama distorsionada, actitudes burlonas, hostilidad creciente. Encara el sinsentido de la reacción de muchos hacia él, a cambio de amonestar y persuadir a sus interlocutores, como un padre o un hermano mayor. A Sócrates le interesa sólo buscar lo justo y lo bueno. Declara, ya al final de su discurso ante los Quinientos, que a una buena persona nada podrá hacerle mal alguno, ni viva ni muerta, y sus asuntos no los descuida la divinidad; por eso, Sócrates confía en la guía con que su voz interna lo ha llevado hasta el juicio, estima el morir ya como lo mejor, y se va sin rencor contra sus acusadores.¹³³⁷ En Sócrates frente a su colectividad, como en Jesús frente a su pueblo, se devela lo que Nishida –en otro amplio contexto– reconoce como identidad contradictoria del uno y los muchos.¹³³⁸

Quizás desde el cuadro del juicio a Sócrates, se evidencia con mayor precisión el oficio de morir del filósofo, no como una abstracción desligada de la vida, sino como una vida examinada en actitudes y hechos: si –recordando la indicación de Kabat-Zinn– Sócrates ya ha muerto antes de morir, y al morir no morirá.¹³³⁹ Ya recordamos cómo equipara el hebraico *Cantar de los Cantares* la fuerza del amor y de la muerte:¹³⁴⁰ Sócrates ya sólo sabe de las cosas del amor;¹³⁴¹ y –desde un insospechado parecido de familia–¹³⁴² resulta que (así como, respecto a la justicia, es mejor actuarla que definirla con palabrería),¹³⁴³ en la tradición espiritual loyolea, el amor ha de ponerse más en las

¹³³⁶ Cf. BRICKHOUSE y SMITH, *The Philosophy of Socrates*, 233.

¹³³⁷ Cf. PLATÓN, *Apología*, 42, c-d.

¹³³⁸ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 118.

¹³³⁹ Cf. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

¹³⁴⁰ Cf. *Cantar de los Cantares*, 8, 6.

¹³⁴¹ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 177 d; cf. REALE, *Eros, demonio mediador*, 63.

¹³⁴² Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67.

¹³⁴³ Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, 4, 4, 5; cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 59; *Exercices spirituels et philosophie antique*, 115.

obras que en las palabras;¹³⁴⁴ y en contemplar cómo todos los bienes vienen de arriba; como, del sol, descienden los rayos; y de la fuente, las aguas.¹³⁴⁵

9 4 Conversar en unidad y diferencia

En la tradición cristiana joánica, Jesús también es dibujado como conversador y amigo de dialogar. En el capítulo cuarto de este evangelio, queda mostrado un diálogo extraordinariamente expresivo, que cabe leer en parte con un ejercicio hermenéutico existencial, inspirado en la lectura zen de la Escritura cristiana por el profesor Kadowaki, con la influencia tácita de Nishida;¹³⁴⁶ y en parte con los apuntes del eximio escriturista Raymond Brown.¹³⁴⁷ El pasaje de Juan, 4, 4-42, tiene un contexto histórico previo. Las diez tribus israelíticas del Norte –que habían prometido fidelidad a David como rey– soportaron pesados trabajos y tributos bajo el reinado de su hijo Salomón. Al ascender como rey el hijo de Salomón, Roboam, rechazó con dureza la petición de los ancianos de las diez tribus del Norte, de considerar la pesada carga tributaria impuesta por el rey difunto. Las tribus del Norte rompieron con él y constituyeron su propio reino, el de un Israel escindido, con la sede del poder en Samaria.¹³⁴⁸ Dejaron de subir al Templo de Jerusalén y daban culto a Dios en la montaña de Garizim; aún lo hacen hoy los pocos samaritanos de la actualidad. La estirpe de los davídidas sólo reinaría sobre las tribus

¹³⁴⁴ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 203.

¹³⁴⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 207.

¹³⁴⁶ Esta hermenéutica descansa en la llamada experiencia ‘pura’, cercana –al menos parcialmente– a los planteamientos del filósofo japonés Kitarō Nishida (Cf. NISHIDA, *A Study of Good*, 1-2. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 1); también tal hermenéutica experiencial está ligada a la lectura de las Escrituras sagradas hebreas y cristianas, propuesta por el jesuita Kakichi Kadowaki desde la meditación zen. El respetado rōshi Sōgen Ōmori (1904-1994), que fue rector-presidente de la Hanazono University –la Universidad del Rinzai Zen japonés– en Kyoto) reconoció que Kadowaki había alcanzado la iluminación o ‘satori’.

Por otra parte, cabe recordar –como ya fue indicado– y tener en cuenta que Kadowaki es doctor en Filosofía y ha sido por décadas profesor de filosofía en la Sophia University de Tokio (donde ha dirigido por años seminarios sobre el pensamiento de Nishida, de quien es seguidor), y socio de muchas búsquedas y publicaciones con el jesuita irlandés William Johnston, experto en diálogo budista-cristiano y referente de Lonergan en cuanto a la meditación zen cristiana y los nexos entre el zen y el clásico texto del siglo XIV *The Cloud of Unknowing* sobre meditación apofática (sin imágenes ni pensamiento discursivo).

¹³⁴⁷ Cf. Raymond BROWN, *El evangelio según Juan* (traducción de J. Valiente Malla), vol 1 (de 2 vols.), Madrid, Cristiandad, 1999, 408-433.

¹³⁴⁸ Cf. 1 *Libro de los Reyes*, 12, 1-24.

septentrionales de Judá y Benjamín. Los judíos consideraban a los samaritanos un pueblo impuro y contaminado por su rebeldía y por su enlace con pueblos gentiles o no judíos. Cuando el reino norteño de Israel cayó en manos de la invasión asiria (722 a. C.), se formaron dos colectividades de antepasados de los samaritanos: la de los israelitas no deportados por Asiria, que permanecieron en el territorio; y la de los colonos extranjeros traídos de Babilonia y Media al territorio por los asirios; que mezclaron el antiguo culto del Dios hebreo con los cultos étnicos de sus divinidades propias.¹³⁴⁹

Cuando Jesús vuelve de Judea a Galilea, tiene que pasar por Samaria, y llega a Sicar o Siquem. Mientras los discípulos van a comprar comida, él –cansado de la caminata– se sienta junto al pozo de Jacob. Era –dice Juan– cerca de la hora sexta, el mediodía. Al pozo se aproxima aquella samaritana con su cántaro, a recoger agua; una hora inusual para hacerlo. Indica Brown que la costumbre de las mujeres de la localidad era ir a recoger agua al pozo juntas, por la mañana o al atardecer.¹³⁵⁰

Eran momentos de encuentro entre las mujeres del lugar, aprovechados para conversar y socializar. Venir sola esta mujer a una hora desacostumbrada, ¿es posible señal de no ser aceptada en su localidad? El evangelio parece ofrecer pistas. Cuatro veces había sido repudiada por sus anteriores maridos; ahora vivía en concubinato con un nuevo varón. En aquella época, los varones eran los únicos poseedores del derecho a divorciarse; las mujeres, no.¹³⁵¹ Una mujer precisaba de que un varón la representara jurídicamente ante la sociedad, fuera el padre, o el esposo, o un hermano o pariente. Así, el estatuto de la mujer equivaldría al de un menor de edad, sin reconocimiento ni peso social. Las viudas sin hijos varones ni parientes varones, pasaban grandes trabajos y la condición de indefensión. De ahí el tradicional precepto religioso de defenderlas a ellas y a los huérfanos. Por otro lado, como quedará de manifiesto, la mujer ha tenido cinco maridos; y ahora vive con un varón que no la ha desposado.¹³⁵² Recuerda Brown que entre judíos sólo se permitían tres matrimonios; de ser una norma igual entre samaritanos, la samaritana sería muy mal vista moralmente;¹³⁵³ al vivir con un hombre

¹³⁴⁹ Cf. 2 *Libro de los Reyes*, 17, 24; 27-33. Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 412.

¹³⁵⁰ Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 411-412.

¹³⁵¹ Cf. Christiane SAULNIER y Bernard ROLLAND, *Palestina en tiempos de Jesús* (traducción de Nicolás Darrical), Estella, Verbo Divino, 1988, 48.

¹³⁵² Cf. *Juan*, 4, 18.

que ni siquiera la ha desposado: es como si fuese una especie de esclava doméstica y sexual,¹³⁵⁴ que por encima no tiene a dónde ir, al carecer de autonomía jurídica.

Cuando la samaritana se acerca al pozo, advierte que allí está sentado un varón vestido y arreglado a la usanza judía. Él le pide de beber. Ella se sorprende: un judío jamás le dirige la palabra a un samaritano. Mucho menos le dirige la palabra a una mujer en un sitio público (‘normalmente’, un varón judío sólo se dirige a su mujer o sus hijas dentro de casa). Menos todavía a una samaritana, más ‘impura’. Menos aún para pedirle beber del cántaro: se supone que todo lo de Samaria es ‘impuro’: alimentos, utensilios, prendas. Los escribas o doctores judíos consideraban impuro todo lo relativo a Samaria. No dirigían la palabra a samaritanos. No aceptaban para el culto del templo de Jerusalén el trigo que pasara por Samaria. En el *Libro del Levítico*, se prescribe que una mujer es ritualmente impura durante la menstruación, y debe purificarse por un período ritual de cuarenta días.¹³⁵⁵ Recuerda Brown que una prescripción judía del año 65-66 d. C. advertía que no podía contarse con la pureza ritual de las samaritanas; añade a la prescripción la hipérbole de que las samaritanas tienen la regla desde la cuna.¹³⁵⁶

Ella le pregunta estupefacta a Jesús cómo es que él le pide agua;¹³⁵⁷ una pregunta que conlleva otras preguntas implícitas. Que le dirija la palabra. Que le pida beber, si su cántaro es impuro según los doctores religiosos del judaísmo. Él le dice que si supiera quién le pide de beber, sería ella quien se lo pidiera, y él le ofrecería agua ‘viva’,¹³⁵⁸ que suena a agua de manantial, muy apreciada en la región. El texto muestra un juego entre los términos de ‘cisterna’ y ‘fuente’. El pozo de Jacob (que al principio de la conversación era una ‘fuente’) queda al final como una ‘cisterna’, en comparación con el ‘manantial’ de agua que Jesús ofrece a la mujer, y que no se sabe de dónde manará.¹³⁵⁹

¹³⁵³ Cf. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zur Neuen Testament*, vol. 2 (de 5 vols.), Munich, 1922-1955, 437; en BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 413.

¹³⁵⁴ Incluso –en ciertas prescripciones rabínicas– las casadas eran equiparadas a los esclavos, aunque la condición de las casadas variara según los casos de posición social y otros; cf. SAULNIER y ROLLAND, *Palestina en tiempos de Jesús*, 43-44.

¹³⁵⁵ Cf. *Levítico*, 15, 19.

¹³⁵⁶ Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 412.

¹³⁵⁷ Cf. *Juan*, 4, 9.

¹³⁵⁸ Cf. *Juan*, 4, 10.

¹³⁵⁹ Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 412-413.

Desconcertada, la samaritana no entiende. Le pregunta cómo obtendrá el agua ni de dónde la sacará, si no tiene cántaro y el pozo (la única fuente que ella conoce) es hondo. Él le avisa que quien beba del agua que él le dé, no volverá a tener sed. Que a quien la beba, esa agua le se transformará en un manantial que brotará para una vida que no se acaba.¹³⁶⁰ Ella le pide de esa agua para no volver a tener sed: así no tendrá que volver al pozo a buscar agua.¹³⁶¹ No se dice, pero puede sobreentenderse que ese recorrido solitario, con los ojos de las vecinas mirándola despreciativamente desde sus viviendas, es para ella una humillación diaria, la de no sentirse amada ni apreciada, ni en la localidad ni en la casa donde vive.

Claro que hay una posibilidad que despejar. En un momento posterior del relato, los discípulos –al regresar de la ciudad al pozo con su compra de alimento– quedarán muy sorprendidos de que el Maestro esté dialogando con una mujer; algo inusual y desaconsejado en pasajes de las Escrituras judías y de las enseñanzas rabínicas;¹³⁶² aunque no se atreven a preguntar nada.¹³⁶³ Un varón no dirige la palabra a una mujer en sitio público, a menos que busque una relación matrimonial; o que en lugar de esto – algo más inconfesable– requiera favores sexuales puntuales de prostitución. Jesús pareciera despejar en efecto la duda, cuando invita a la samaritana a buscar a su marido y regresar al pozo.¹³⁶⁴ La samaritana prefiere ocultar su dolorosa historia, con la simple respuesta de que no tiene marido. Jesús le contesta que es verdad: que ha tenido cinco maridos, y el de ahora no es su marido; que ella ha dicho la verdad.¹³⁶⁵

La samaritana queda aún más sorprendida: este hombre al que jamás había visto, parece conocer su historia, y aún así parece dispuesto a seguir conversando con ella, cuando nadie le dirige la palabra. No es difícil que a ella le venga enseguida a la mente la opinión común: un ‘*nabí*’, un profeta (‘extático’, ‘inspirado’, o también un vidente, ‘*rohéh*’, ‘*choséh*’, al que Dios le muestra visiones), es quien puede conocer la vida de

¹³⁶⁰ Cf. *Juan*, 4, 13-14.

¹³⁶¹ Cf. *Juan*, 4, 15.

¹³⁶² Sobre la cautela o prevención judaica respecto de las mujeres, cf. *Sirácida* (o *Yehoshua Ben Sirá*, o *Eclesiástico*), 9, 1-9. Sobre las advertencias rabínicas de no hablar con mujeres en público, cf. *Pirque Abbot*, 1, 5; cf. *Talmud de Babilonia* ‘*Erubin*, 53 b. Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 416.

¹³⁶³ Cf. *Juan*, 4, 27.

¹³⁶⁴ Cf. *Juan*, 4, 16.

¹³⁶⁵ Cf. *Juan*, 4, 17-18.

otros,¹³⁶⁶ al estar en contacto con el Altísimo. Brown recalca un aspecto adicional: la posibilidad de que se dando paso a la figura del *Taheb*, el profeta anunciado en la tradición deuteronomista, y aceptada por los samaritanos, sin tintes monárquico-mesiánicos como en los davídidas.¹³⁶⁷ La hierofanía puede develarse como expresión del inter-ser: nadie puede considerarse totalmente aislado del resto de la especie humana o de la realidad; los pensamientos más secretos o menos expresados no disfrutan de alguna garantía absoluta de ocultamiento.

Ella se lo dice a Jesús, que ve que es un profeta. Le pregunta dónde hay que ir a adorar al Altísimo, si en Jerusalén o en la montaña de Garizim, donde lo han hecho los samaritanos por siglos.¹³⁶⁸ Ella no se sale por la tangente de su triste situación personal. Si un profeta del Altísimo conoce su vida –pudiera discurrir ella– y no la rechaza, significa que para el Altísimo no es tan impura ni maldita como supone la opinión común. Dónde hay que adorarlo, pregunta: ella posiblemente empieza a sentir el fuego de ser amada incondicionalmente por ese Dios que le ha enviado a este *nabí* que conversa con ella sin hacerle ascos. La pregunta encierra el fuego de un amor que desea corresponder a lo que percibe como amor regalado de lo Alto. Quizás, esperanzada por el modo de tratarla este hombre que luce ‘santo’ e irradia una inexplicable pureza e inocencia en su actitud de dialogar y de tratarla con un extraño respeto, como si atisbara en ella una persona sagrada– ella intenta (por decirlo con términos del profesor García-

¹³⁶⁶ Es prolongada –y parcialmente justificada– la tradición semítica de que un *nabí* conoce aspectos ocultos sobre las personas o sobre el porvenir; cf. José Luis SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Madrid, Cristiandad, 1986, 19-20.

En el mundo griego antiguo se describen fenómenos algo similares a los de la tradición hebrea. Sócrates hace predicciones a quienes lo han condenado a muerte, aduciendo la convicción colectiva de que alguien que va a morir adquiere capacidad de profetizar (cf. PLATÓN, *Apología*, 39, c-d); no se librarán de dar cuenta sobre cuán rectas sean sus vidas, aunque supongan dándole muerte. Se puede añadir la atención de Sócrates a sueños premonitorios (un caso muy repetido en la tradición bíblica hebrea y cristiana), como el del día del arribo del barco de Delos, pues Sócrates debe ser ejecutado al siguiente día (cf. PLATÓN, *Critón*, 43 d – 44 b). Por otro lado, la ‘voz interna’ de Sócrates le permite hacer algo, en unos casos, o lo disuade en otros (cf. PLATÓN, *Apología*, 40 a-c), en forma similar a como el *nabí* hebreo auténtico es guiado por la palabra divina.

¹³⁶⁷ Cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 414; 416. Entre los papiros de la tendencia ‘pura’ de los esenios en Qumrán (cf. 1 QS 9-11) se aguarda el advenimiento de un profeta y de los mesías de Aarón (mesías sacerdotal) y de Israel (mesías davídida); cf. BROWN, *El evangelio según Juan*, vol. 1, 255.

¹³⁶⁸ Cf. *Juan*, 4, 19-20.

Baró en su comentario al *Eutifrón*)¹³⁶⁹ ‘cazar’ eso indefiniblemente sagrado o santo que vuelve santas o sagradas a las cosas y personas, en una acción sagrada que impulsa a la samaritana a desear, realizar y actuar ‘sagradamente’, no en un mundo inalcanzable, sino aquí y ahora, como traducción de aquella excelencia o *areté* buscada y examinada por Sócrates.¹³⁷⁰

El *nabí* del Altísimo, contemplando la índole sagrada de una mujer insignificante y reprobable para los códigos morales del tiempo, participa de la extraña ‘injusticia’ de Aquél que lo envió. La mentalidad dualista de este mundo, divide a los humanos en justos y réprobos, importantes e insignificantes, interesantes o virtualmente ‘invisibles’. Nuestra justicia se identifica no poco con la ley del Talión: ‘ojo por ojo, diente por diente’. No es poca cosa: mucho peor es cobrarse cincuenta ojos por la pérdida de uno solo. Aún así, la ley del Talión no parece ser la preferida de la trascendencia. Ya entre los aforismos de Heráclito, figura que para el Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas; en contraste, los humanos juzgan como justas a unas cosas y como injustas a otras.¹³⁷¹

Esa pregunta de la samaritana, Jesús responde algo que ella no entiende bien. Sí, la salvación viene de los judíos, pero llega el tiempo en que el Padre no va a ser adorado en Jerusalén ni en Garizim, sino en Espíritu y en Verdad.¹³⁷² Muy posiblemente, Jesús habló del Padre usando el término *Abbá* (querido Papá), que usan los niños hebreos que comienzan a hablar y balbucear, cuando sus padres los cargan en brazos.¹³⁷³ Llamar *Abbá* al Altísimo no era nada común entre judíos ni entre samaritanos. Sólo hablaban del circunloquio *Ha Shem*. No se atrevían ni a pronunciar el Nombre sagrado revelado a Moisés en la montaña de Sinaí.

¹³⁶⁹ Cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Salamanca, Sígueme, 2008, 289.

¹³⁷⁰ Cf. GARCÍA-BARÓ, *El bien perfecto*, 286-287.

¹³⁷¹ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento 102*; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 68.

¹³⁷² Cf. *Juan*, 4, 21-24.

¹³⁷³ El apóstol Pablo escribe a sus cristianos de Galacia que el Padre Dios les ha infundido el Espíritu de su Hijo, que los hace clamar: ‘*Abbá, Patēr (Αββά Πατήρ)*. *Gálatas*, 4, 6. Los cristianos de Galacia son en su mayoría no judíos y reciben las cartas de Pablo en griego koiné, la lengua internacional ‘común’ en el oriente del Imperio romano. No obstante, conservan reverentemente el insólito término de raíz semítica ‘*Abbá*’ para dirigirse a Dios Padre, recordando que fue pronunciado por Jesús.

Podía surgir en la samaritana la pregunta de qué *nabí* es éste, que llama al Altísimo como lo hace un niño pequeño con su papá; y qué es esto de que el *Abbá* quiere ser adorado en Espíritu y Verdad. Jesús dirá de sí mismo en otro lugar del evangelio de Juan que él es Verdad, además de Camino y Vida. Es Verdad, y lo llama *Abbá*, como si fuese Hijo del Altísimo. ¿Y qué decir de ser adorado en Espíritu? Diría a la samaritana que es el Espíritu de Santidad, la *Ruaj Ha Kodesh*, como se dice en hebreo: en femenino. Una Brisa de Santidad, como la que (ya conocemos) le ha descrito Jesús a Nicodemo en otro pasaje:¹³⁷⁴ el rumor de una brisa o viento que no se sabe de dónde viene ni hacia dónde va; y quien vuelve a nacer de esta *Ruaj*, se vuelve como Ella, libre.

La samaritana está embelesada, pero no entiende nada; las mujeres del tiempo no recibían instrucción. Ella le dice a Jesús que sabe que vendrá el *Taheb*, el Profeta definitivo anunciado por Moisés (el Mesías samaritano, distinto al Mesías davídico de los judíos que tanto habían despreciado a los samaritanos). Que el *Taheb* les enseñará y explicará todo.¹³⁷⁵ Ella puede hablar con franqueza, segura de que él no la despreciará y la tratará como hasta ahora. De algún modo, percibe confiada que este *nabí* está deslastrado del estereotipo de un varón judío arrogante o despreciativo. Es como encontrar una casa donde guarecerse; un espacio vacío humanizador y al tiempo – paradójicamente– no nihilista, con una función primordial como la señalada por Lao Tse: en las paredes de una casa se abren puertas y ventanas, y es el espacio vacío lo que permite a la casa ser habitada; así como a una vasija de barro, lo que la vuelve útil es su espacio vacío.¹³⁷⁶ La frontera ideológica se evapora: ese ‘espacio’, vacío de egocentrismo ha constituido una casa, donde –evocando el estilo de aquel término en el *Lisis* platónico, el *oikeion*–¹³⁷⁷ la samaritana se siente ‘de casa’. La acción –apunta Nishida– se mantiene como el carácter factual de la experiencia: todas las cosas fluyen, como diría Heráclito; pero fluyen para un sí mismo-mismo-de consciencia-en-el-tiempo,

¹³⁷⁴ Cf. *Juan*, 3, 1-11.

¹³⁷⁵ Cf. *Juan*, 4, 25. Sobre la posibilidad de enlazar las figuras del profeta semejante a Moisés y la del Siervo del Altísimo en el Deutero-Isaías (sobre todo la del cuarto Canto, *Isaías* 52, 13 – 53, 12), cf. VON RAD, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Volume II, 250-262.

¹³⁷⁶ Cf. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 11.

¹³⁷⁷ Cf. PLATÓN, *Lisis*, 222 a–d: ‘τό φύσει οἰκεῖον’. A la samaritana se le hace sentirse ‘οἰκειότες’, familiar, no alienada, como ‘de casa’. Ella no hallaba hogar ni siquiera donde vivía ni con el varón con quien vivía; pero ahora se siente ‘en casa’, en su hogar.

que siempre es la medida o centro desde el cual es marcado el cambio, dondequiera y cuandoquiera. Así, Nishida habla paradójicamente de un sí-mismo que vive al morir, en tanto es continuidad de una discontinuidad.¹³⁷⁸

La vacuidad de Jesús recuerda los oráculos del Deuteroisaiás sobre el Siervo del Altísimo. El Siervo dice del Altísimo que mañana tras mañana despierta su oído, para escuchar como los iniciados; también dice el Siervo que el Altísimo le ha dado una lengua de iniciado, para saber decir una palabra al abatido.¹³⁷⁹ Escuchar implica silencio, un signo de vacuidad: estar ‘muerto’ a sí mismo. Por otro lado, repitamos, el Siervo declara que el Altísimo le ha concedido una lengua de iniciado, para saber decir una palabra de aliento al abatido. El ‘muerto’ a sí mismo cuando escucha, es el que ofrece al abatido, casi ‘muerto’, una palabra de aliento; como el hálito que –dice Sócrates – el Dios regala a los que escenifican palabras y acciones sublimes.¹³⁸⁰ El aliento, *ruaj, nefesh* –en los relatos hebreos de la creación– hacen del humano, venido del *humus* o *adamá*, del no vivir, un ser viviente, *Adam*. En este sentido, los relatos de la creación no son una expresión etiológica de lo que ocurrió en un pasado muy lejano, sino de lo que acontece en un continuado presente. **Nishida enlaza pasado y presente.** La vacuidad de Jesús ofrece a la abatida samaritana, casi ‘muerta’, ‘inexistente’ e ‘insignificante’, una palabra de aliento, hálito, que la re-crea y hace re-vivir.

Quizás la samaritana suponía estar ‘viva’ antes del diálogo con Jesús; y después, al morir ‘virtualmente’ el personaje que venía interpretando, se sintió viva de un modo no experimentado antes, como mostrará su nuevo modo de interactuar con sus vecinos. Como Sócrates comenta ante Calicles –citando a Eurípides en el *Gorgias*– no sabemos si vivir es morir y morir es vivir.¹³⁸¹ Jesús –plenamente vacío de sí, absolutamente muerto al estereotipo del judío prepotente frente al extranjero samaritano, o del varón judío frente a toda mujer, y más aún, frente a la mujer samaritana– pareciera contemplar a la samaritana con una condición interna parecida a la descrita por Kitarō Nishida sobre el culmen de la indagación filosófica: un olvido del propio yo, amando a la otra persona o a todo ser existente, como a sí mismo; y haciéndose uno con la persona o realidad

¹³⁷⁸ Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 22-23.

¹³⁷⁹ Cf. *Isaías*, 50, 4.

¹³⁸⁰ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 c-d.

¹³⁸¹ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 492 e.

contemplada;¹³⁸² una expresión vital del inter-ser. Esto puede cobijar un intenso punto de luz sobre lo que, desde la tradición hebrea y cristiana, constituye lo más hondo de la exhortación a amar al prójimo como a sí mismo: amarlo viéndose a sí mismo en él.¹³⁸³

Jesús le contesta a la samaritana que ese *Taheb* aguardado por ella es él, el que conversa con ella.¹³⁸⁴ El impacto en ella es mayúsculo: nadie le dirige la palabra ni la aprecia, pero el mismísimo *Taheb* ha venido a conversar con ella, justo la repudiada por cinco hombres, la no desposada por el actual, la rechazada por las vecinas y por la gente del lugar. La samaritana está inmersa en una vivencia embriagadora de amor incondicional. Ya dice aquel enigma de Heráclito que para el Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas; en contraste, los humanos juzgan como justas a unas cosas y como injustas a otras;¹³⁸⁵ de otra parte, el otro gran enigma surge para la samaritana al bañarse y no bañarse cada nueva vez en el mismo río de la trascendencia; al ser y no ser aquella que ella antes suponía que era.¹³⁸⁶

¹³⁸² Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39. Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, 163.

¹³⁸³ Cf. *Levítico*, 19, 18: וְאַתְּבִיחַ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ, implica no vengarse ni aborrecer a los hijos de tu pueblo, sino amar a cada uno como a sí mismo.

El precepto queda asimismo reflejado en el cristianismo; cf. *Mateo*, 22, 39. 'Ama a tu prójimo como a ti mismo'.

Emmanuel Levinas indaga laboriosamente sobre el significado del precepto. "Love your neighbor, he is like you." But if one first agrees to separate the last word of the Hebrew verse, kamokhah, from the beginning of the verse, one can read the whole thing still otherwise. "Love your neighbor; this work is like yourself"; "love your neighbor; he is yourself"; "it is this love of the neighbor which is yourself." Would you say this is an extremely audacious reading? Cf. Emmanuel LEVINAS, *Questions and Answers*, in LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind* (translated by Bettina Bergo), Stanford CA, Stanford University Press, 1998, 90. Cf. M. Jamie FERREIRA, "Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment", en J. Aaron SIMMONS and David WOOD (Editors), *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2008, 90-91 (de 82-98).

¹³⁸⁴ Cf. *Juan*, 4, 26. Señala Brown lo interesante de que Jesús acepte enseguida el título de *Taeb* o *Esperado* según lo entienden los samaritanos, cuando se muestra reticente respecto al título de Mesías o heredero de los davídidas, en tanto se lo entienda por sus connotaciones político-ideológicas. Cf. BROWN, *Evangelio según Juan*, I, 416, notas 25-26.

¹³⁸⁵ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 102; cf. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 68.

¹³⁸⁶ Cf. HERÁCLITO, *Fragmento* 91; cf. *Fragmento* 12; cf. Miguel GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 69.

De la perfecta vacuidad de Jesús fluye otro tipo insospechado de agua de manantial, y ella parece haber bebido de ello, porque el relato prosigue narrando que ella deja su cántaro junto al pozo, como si ya no tuviera sed.¹³⁸⁷ Sale corriendo hacia el poblado, y grita a la gente que vayan al pozo: allí está un hombre que le ha dicho cuanto le ha pasado, y pregunta a los lugareños si éste será el *Taeb* esperado.¹³⁸⁸ La gente, totalmente desconcertada por la actitud de la samaritana, acude al pozo e invita a Jesús – por la hospitalidad oriental– a quedarse con ellos unos días. Corroboran por sí mismos el regalo de esta visita.¹³⁸⁹

En el teatro del mundo, las personas solemos representar un papel dramático o varios, según los escenarios. Ya se dijo que, en el *Banquete* platónico, por ejemplo, el profesor Giovanni Reale –haciéndose eco de Friedrich Nietzsche– ha contemplado a los personajes a modo de máscaras;¹³⁹⁰ La samaritana ha pasado del papel de marginada al de coprotagonista en su colectividad con el arribo de Jesús. Así como Lonergan apuntó el ‘invento’ pragmático de que las ideas son reales puesto que funcionan, en lugar de constatar que las ideas funcionan puesto que son reales,¹³⁹¹ también puede hallarse que algunas personas, tratadas como ‘inexistentes’ o ‘insignificantes’, son de hecho excluidas y marginadas de los escenarios reales. El trato de Jesús permitió a la samaritana descubrir que no era ‘inexistente’ ni ‘insignificante’, sino valiosa hasta el punto de ofrecerle gratuitamente conversación, diálogo, cambio de un papel ‘invisible’ e ‘inadvertido’ por los demás, por un papel dramático visible.

La transformación dramática proviene de una hierofanía presidida por un amor trascendente. Quizás la hipótesis del exégeta John Bligh, pueda ser reconsiderada y transformada aquí: la samaritana dice no tener marido porque –además de ser cierto– siente por Jesús la atracción de una novia en busca de un novio con quien contraer esponsales, como en otras escenas veterotestamentarias de encuentro de un varón y una

¹³⁸⁷ Cf. *Juan*, 4, 28.

¹³⁸⁸ Cf. *Juan*, 4, 29.

¹³⁸⁹ Cf. *Juan*, 4, 39-42.

¹³⁹⁰ Cf. Giovanni REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón* (traducción de Rosa Rius y Pere Salvat), Barcelona, Herder, 2004, 27.

¹³⁹¹ Cf. LONERGAN, *Insight* CWL-3, 318.

mujer en un pozo.¹³⁹² Por su parte, Lonergan hace notar la similitud tipológica entre el amor humano y el amor trascendente; en ambos, el amar precede al conocer;¹³⁹³ una perspectiva similar a la de Sócrates en el *Banquete*, cuando confiesa no saber de nada salvo de las cuestiones del amor.¹³⁹⁴

Las máscaras pueden ser amadas por lo profundo –como indica Nietzsche y concuerda Reale. Pero la muerte trae consigo el fin de la representación dramática acostumbrada. Anota el socrático estoico Epicteto que a la muerte debería oponerse la valentía; y al miedo a la muerte, la precaución. Pero sucede que a la muerte le oponemos la huida; y a nuestra opinión sobre la muerte, el desdén, desprecio o indiferencia. A eso llamaba Sócrates ‘caretas’.¹³⁹⁵ Esto puede evocar otra vez aquel señalamiento del dramaturgo y escritor James Baldwin: el amor quita las máscaras o caretas sin las cuales uno teme no saber vivir y con las cuales uno sabe que no puede vivir. Tal amor es un estado de gracia, no una simplona caricatura almibarada de felicidad.¹³⁹⁶

Así pues, como señala Epicteto, resultaría un oficio socrático el de dejar caer las caretas. Al igual que a los niños las caretas pueden parecerles terribles, espantosas, así a nosotros puede parecernos la careta de la muerte. ¿Por qué la muerte? Para que se cumpla el ciclo del mundo respecto de lo pasado, lo presente y lo porvenir. Como ocurre con la careta de las fatigas y con las demás. Mantener la puerta abierta a todo, nos aligera de problemas.¹³⁹⁷

Varios son los lugares de las Escrituras hebreas donde se advierte que la visión de Dios implica la muerte del vidente;¹³⁹⁸ las hierofanías son ocasiones especiales para

¹³⁹² Cf. John BLIGH, SJ, “Jesus in Samaria”, *The Heythrop Journal* Vol. 3, Issue 4 (October 1962), 335-336 (de 329-346). Cf. BROWN, *Evangelio según Juan*, I, 414 nota 18.

¹³⁹³ Cf. LONERGAN, *Method*, 122-123.

¹³⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 177 d; cf. REALE, *Eros, demonio mediador*, 63.

¹³⁹⁵ Cf. EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, II, I, 14-15.

¹³⁹⁶ Cf. James BALDWIN, *The Fire Next Time*, New York, Vintage, 1993 (1963), 95.

¹³⁹⁷ Cf. EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, II, I, 15-20.

¹³⁹⁸ Así, hacia 750 a. C., la misión profética de Isaías comienza a partir de una hierofanía que lo hace reconocerse como hombre de labios impuros; y exclama que va a morir, porque ha visto la majestad del Dios de Israel (cf. *Isaías*, 6, 5). En un muy antiguo relato de la época de los jueces israelitas, Gedeón vive una experiencia hierofánica que lo hace exclamar un ‘ay’ relativo al nexo entre revelación y muerte; y es consolado con un saludo divino de paz (*shalom*) para su misión (cf. *Jueces*, 6, 22-24).

tener presente esto. En cierto modo, puede decirse que la samaritana ‘muere’ virtualmente al personaje y papel que creía que era ella misma; la disolución de su personaje anterior y su papel previo, indican esa ruptura de nivel mencionada por Mircea Eliade y Juan Martín Velasco.¹³⁹⁹ Si se hablara de esta muerte virtual con términos de una consciencia plena del momento presente, cabría consignar tal vivencia con las palabras anónimas recogidas por el doctor Jon Kabat-Zin: ‘si mueres antes de morir, cuando mueras no morirás’.¹⁴⁰⁰ Podría pensarse que la condición de ‘vacuidad’ ha fluido de Jesús a la samaritana (e igual a la mujer acusada de adulterio), despojándola de la vestidura metafórica de su antigua caracterización dramática de marginada, y revistiéndola de un rostro dramático totalmente nuevo y sorprendente para los habitantes de su localidad. Es la condición ‘mu’ del inter-ser.¹⁴⁰¹ Ya sabemos que, en un pasaje fundamental de su obra capital, *Shobogenzo*, el patriarca del soto zen, Dōgen, señala que aprender la verdad del Buda es aprendernos a nosotros mismos; que esto supone olvidarnos de nosotros mismos; y esto a su vez supone ‘dejar caer’ nuestro cuerpo y mente, y el cuerpo y mente del mundo externo.¹⁴⁰²

En un replanteamiento de la citada exposición del profesor Bligh, la samaritana respondería que no tiene marido, porque empezaría a presentir en Jesús un amor ideal.¹⁴⁰³ Se supone que ella miente (al ocultar que vive con un varón como concubina), pero en el fondo dice la verdad: entre los que la repudiaron y el que ahora convive sin desposarla, puede afirmar en verdad que no tiene marido ni dueño, y Jesús le da por verdadera su respuesta. La búsqueda de un novio para el cual ser verdadera novia, conecta con la trasposición entre el amor trascendente y el amor humano, cantada por la lírica tradicional hebrea en el *Cantar de los Cantares*, donde se señala una relación

¹³⁹⁹ Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 89, texto y nota 4; cf. ELIADE, *Historia de las religiones*, 25-56.

¹⁴⁰⁰ Cf. Jon KABAT-ZINN, *La práctica de la atención plena*, 475.

¹⁴⁰¹ La condición ‘mu’ se relaciona con el primer *koan* (literalmente, ‘documento público’ o – según mi maestro zen español, Pedro Vidal, discípulo del jesuita Kadowaki – ‘camino de luz’) de la colección o serie *Mumonkan*. La solución de cada koan de los cuarenta y ocho del *Mumonkan* ha de ser ‘vista’ por el meditador ‘respirándoloa con todo su cuerpo y corazón, y no desde la mente discriminativa usual. La condición ‘Mu’ o de la vacuidad oriental, totalmente distinta del nihilismo occidental, es el objeto del primer koan (cf. Zenkei SHIBAYAMA [Ed.], *The Gateless Barrier: Zen Comments on the Mumonkan*, Boston MA, Shambala, 2000 (1974) 19-31).

¹⁴⁰² Cf. DŌGEN, *Shobogenzo*, Vol 1, Genjo-koan, §86 (74).

¹⁴⁰³ Cf. BLIGH, “Jesus in Samaria”, *The Heythrop Journal* Vol. 3, Issue 4 (October 1962), 335-336.

entre amar y morir, aunque al menos se sobreentienda un morir ‘virtual’, al que también prestará atención Sócrates. En la tradición sinóptica, el evangelio de Lucas presenta otras variantes del anhelo de verdadero amor. El fariseo Simón ofrece un banquete a Jesús, pero no le da el beso ritual de bienvenida ni le ofrece a agua para lavar sus pies, llenos del polvo y la tierra de la calle y del camino. La pecadora pública se cuele en el banquete y besa los pies de Jesús –recostado a la mesa– mojándolos con sus lágrimas y secándolos con su cabello. Es perdonada y muestra amar más que el ‘experto’ en la *Torah*, la Ley divina.¹⁴⁰⁴

No cabe soslayar rápidamente la profundidad de la que la lírica puede ser portadora. Ya indicaba el profesor Jaeger que, en el *Banquete* platónico, el discurso de Sócrates se mostrará superior al del poeta trágico Agatón: brilla así la preeminencia de la filosofía sobre la poesía, pero la misma filosofía debió transmutarse en poesía, para mostrar su fuerza inmortal a todas las gentes –más allá de la inacabable diversidad de opiniones.¹⁴⁰⁵ Lonergan se suma críticamente a esta apreciación cuando (al reflexionar sobre la expresión de los sentimientos mediante los símbolos, gobernados por la imagen y el afecto, más allá de las deudas de las palabras con una lógica), afirma con Giambattista Vico la preeminencia de la poesía.¹⁴⁰⁶ De otra parte, el Wittgenstein socráticamente influido por Kierkegaard se acerca a estas consideraciones, al considerar que la filosofía debería ser escrita sólo como una composición poética.¹⁴⁰⁷ Nos advierte Reale que, en griego, ‘poesía’ significa ‘creación’, pero no sólo la de poetas y creadores de música y versificación; el término se extiende a un área mucho más dilatada.¹⁴⁰⁸

La ocupación filosófica y trascendente de estar muerto ha de envolver todas las dimensiones de la persona, entre las cuales son cruciales las de los sentimientos; y la más capaz de mover con fuerza a una persona es el amor, inserta en el dinamismo de la interdependencia y el inter-ser. Los amantes, recordaba Lonergan, sumergidos en la única y misma corriente vital de eros, experimentan la suspensión de su

¹⁴⁰⁴ Cf. *Lucas*, 7, 36-50. Cf. Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas* (traducción de Dionisio Mínguez), volumen 2: traducción y comentarios (1 – 8, 21), Madrid, Cristiandad, 1987, 688-707.

¹⁴⁰⁵ Cf. Werner JAEGER, *Paideia*, 567.

¹⁴⁰⁶ Cf. LONERGAN, *Method*, 72-73.

¹⁴⁰⁷ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, 24 e; cf. Genia SCHÖNBAUMSFELD, *A Confusion of the Spheres*, 54.

¹⁴⁰⁸ Cf. REALE, *Eros, demonio mediador*, 199.

individualidad.¹⁴⁰⁹ En la tradición lírica hebraica, el diálogo final del *Cantar de los Cantares* muestra a la novia diciendo al novio que la ponga cual sello tatuado en su corazón (el ámbito de los sentimientos y de los pensamientos) y como un sello en su brazo (en todo cuanto el novio hace), porque el amor es fuerte como la muerte, y la pasión es implacable como el *sheol* (el abismo o morada de los muertos). Canta ella que el amor es una centella de fuego, una llamarada venida del Altísimo; y las aguas caudalosas no podrán arrastrarlo, ni anegarlo los ríos.¹⁴¹⁰ El novio piensa, siente y actúa con ella tatuada en su corazón y en su brazo, en lo más interno de sí y en la piel como ventana hacia el mundo: ya no hay un adentro ni un afuera. Ella vive en él, como él vive en ella: son ‘una sola carne’, según proclama el relato de *Génesis*.¹⁴¹¹

Pero hay una muerte virtual, porque un ‘yo’ y un ‘tú’ dejan paso a un ‘nosotros’. La interdependencia, el inter-ser, es un deseo de unión, una pasión implacable como el *sheol*, el mismo territorio de los muertos que retornan a la *adamá* (אָדָמָה),¹⁴¹² la tierra, la nada; un amor con una fuerza imposible de esquivar, como la fuerza de la muerte misma. Pero tal amor y pasión implacable es una flecha o centella de fuego venida de *Ha Shem* (הַשֵּׁם), el circunloquio del Nombre del Altísimo. Su *Ruaj Ha Kodesh* (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ), su Brisa de santidad, se ha posesionado de la novia y del novio.¹⁴¹³ Y así como la *Ruaj Ha Kodesh* del Altísimo vive en la novia y en el novio, y cada uno de ambos en la *Ruaj*, parece repetirse un esquema semejante de inter-ser entre ella y él: ella vive en él y él vive en ella. No hay ningún *ego* aislado.¹⁴¹⁴

¹⁴⁰⁹ Cf. LONERGAN, *Method*, 59.

¹⁴¹⁰ Cf. *Cantar de los Cantares*, 8, 6-7.

¹⁴¹¹ Cf. *Génesis*, 2, 23-24.

¹⁴¹² La *adamá*, אָדָמָה, de donde es tomado el el hombre o ser humano, *adam*, אָדָם, como varón, *ish*, אִישׁ o como mujer, *ishá*, אִשָּׁה.

¹⁴¹³ Parece acontecer de manera similar a como la *Ruaj Ha Kodesh* se posesiona de los profetas; y como se espera que se poseione del esperado Ungido con *Ruaj Ha Kodesh*, esto es, el Mesías, *Mashiaj* o *Moshiaj* (מָשִׁיחַ).

¹⁴¹⁴ En el *Deuteronomio* (6, 4-8) tenemos la exhortación de la *Shemá* : que Israel escuche que uno solo es el Señor, uno nuestro Dios (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד); que sea amado con todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas. En cierto modo, el fiel se hace uno –sin fisuras– para amar al Uno, Dador generoso de la existencia, sin idolatrías a otras divinidades falsas o ídolos.

El novio y la novia desean los esponsales porque también desean reflejarlo al hacerse una sola carne, *basar ejad* (בָּשָׂר אֶחָד), una sola vida, para comunicarse mutuamente esa vida, y

La novia es el hogar del novio; y el novio es el hogar de la novia. Cada amante es ‘de casa’ o ‘la casa’ para la persona amada; como se dice con palabras del *Lisis* platónico, es ámbito de *oikeion*,¹⁴¹⁵ donde hallar cobijo y hogar. Reaparece en la figura lírica de la novia y el novio, el señalamiento –ya dicho– de Kitarō Nishida sobre el culmen de la indagación filosófica: el olvido del propio yo consciente, amando a la otra persona o la entidad existente contemplada como a sí mismo, haciéndose uno con la persona o realidad contemplada;¹⁴¹⁶ una explicitación del inter-ser expresado (como ya se dijo) en la tradición hebrea y cristiana; y en meditaciones como las de Emmanuel Levinas, sobre la exhortación de amar al prójimo como a sí mismo;¹⁴¹⁷ así como en el enamoramiento de Eros / Sócrates que tiende hacia la Sabiduría inalcanzable;¹⁴¹⁸ al servicio del Dios inasible que le encomienda el examen continuo,¹⁴¹⁹ pero que vive en él mediante su *demon*;¹⁴²⁰ esto es, mediante la voz interna o el hálito del Dios,¹⁴²¹ transformándolo en alguien ‘demónico’.¹⁴²² Así parece ser la divina saeta de fuego

comunicarla a los hijos que vinieren. Es una manifestación del inter-ser como canal vivificante.

¹⁴¹⁵ Cf. PLATÓN, *Lisis*, 222 a – d: ‘τό φύσει *oikeion*’. A la samaritana se le hace sentirse ‘*oikeiotes*’, familiar, no alienada, como de ‘casa’. ¿En y desde cuál ubicación? El *basho* (lugar que es no-lugar) señalado por Nishida: el de los sentimientos ha prorrumpido en alguien ‘actuante’; cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 37.

¹⁴¹⁶ Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; el autor traduce a NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39. Cf. Robert J. WARGO, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2005, 163.

¹⁴¹⁷ Cf. *Levítico*, 19, 18; cf. *Mateo*, 22, 39.

Habida cuenta de las dificultades de traducción de Martin Buber y Franz Rosenzweig respecto del precepto formulado en el *Levítico*, para terminar expresándolo con un ‘*ama a tu prójimo, él es como tú*’, Levinas anota que al separar la última palabra del verso ‘*kamokha*’ del principio del verso, el precepto ‘*ama a tu prójimo como a ti mismo*’, puede traducirse como ‘*ama a tu prójimo, tú mismo eres él*’; ‘*este amor al prójimo es lo que tú mismo eres*’; cf. Emmanuel LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind* (traducción de B. Bergo), Stanford CA, Stanford University Press, 1982, 144.

Por otro lado, cabe hallar puntos de contacto entre los pensamientos de Emmanuel Levinas y Bernard Lonergan en el estudio de Michele SARACINO, *On Being Human: a Conversation with Lonergan and Levinas*, Milwaukee WI, Marquette University Press, 2003.

¹⁴¹⁸ Cf. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, 73-74.

¹⁴¹⁹ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 a.

¹⁴²⁰ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 a-b.

¹⁴²¹ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 d; cf. PLATÓN, *Apología*, 22 c.

¹⁴²² Cf. PLATÓN, *Banquete*, 203 a.

mencionada en el *Cantar de los Cantares*, que hace a cada amante estar tatuado en el corazón y brazo de la persona amada.¹⁴²³

Los versos de la lírica muestran el culmen de la búsqueda filosófica, como queda dicho; y la versificación es –por excelencia– el lenguaje expresivo del amor en sus vetas humanas y trascendentes. La proclamación hebraica del Dios enamorado ya se ha expresado en el oráculo deuteronomista,¹⁴²⁴ como anuncio preliminar de los ecos del segundo Isaías entre los libros proféticos, y del *Cantar* entre los libros sapienciales; y la proclamación cristiana en la tradición epistolar joánica: Dios como amor; quien tiene miedo no ha llegado a la plenitud del amor.¹⁴²⁵ En variadas tradiciones religiosas se repite esta experiencia mística como pilar de las respectivas fuentes hierofánicas. La Divinidad se revela como amor; y quienes acogen esta manifestación del Misterio sagrado, terminan por volverse espejos o reflejos de tal realidad luminosa.

El amor humano y el amor trascendente acaban por interactuar como vasos comunicantes del inter-ser. El amor trascendente se refleja incansablemente en unas y otras tradiciones nacidas de diferentes hierofanías experimentadas en distintos lugares geográficos, históricos y culturales. No sólo se proclama a Dios como enamorado o amor en la tradición hebrea y la cristiana, como ya se acaba de decir;¹⁴²⁶ sino que, en la tradición islámica, la misericordia de Alá abraza todas las cosas, y se muestra bondadoso con quienes lo sirven.¹⁴²⁷ En uno de los más sagrados textos del hinduismo, la Divinidad, como Padre y Madre del mundo,¹⁴²⁸ proclama que amar es conocerla en su naturaleza más íntima y conocerla en la verdad que Ella es.¹⁴²⁹ En el oráculo del Cielo, en el sintoísmo, la Divinidad declara no tener existencia corpórea, pero la Benevolencia universal es su divino Cuerpo; dice carecer de poder físico, pero hace de la rectitud su fuerza; no dispone de clarividencia religiosa, salvo la dada por la sabiduría; no tiene

¹⁴²³ Cf. *Cantar de los Cantares*, 8, 6-7.

¹⁴²⁴ Cf. *Deuteronomio*, 7, 7-8.

¹⁴²⁵ Cf. *1 Carta de san Juan*, 4, 16; 18-19.

¹⁴²⁶ Cf. *El Corán*, 7, 156. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 87.

¹⁴²⁷ Cf. *El Corán*, 42, 19. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 87.

¹⁴²⁸ Cf. *Bhagavad Gita*, 9, 17. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 95.

¹⁴²⁹ Cf. *Bhagavad Gita*, 18, 55. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 87.

otro poder milagroso que el de realizar la felicidad serena; ni dispone de otro tacto que el de la gentileza.¹⁴³⁰

Si ha de admitirse la llamada originaria de los seres humanos a reflejar una semejanza con la Divinidad, ello puede percibirse en distintas tradiciones religiosas. Así, se le proclama a los creyentes del Islam que habrá bondad para quienes actúan bondadosamente en este mundo.¹⁴³¹ La Divinidad sintoísta expresa que no abandonará a quien no abandone la misericordia.¹⁴³² La enseñanza budista –sea cual fuere la naturaleza del nirvana y del silencio sobre un Dios– invita a que, así como una madre guarda, con su propia vida, la vida de su hijo pequeño, también así nuestros pensamientos abracen a todo cuanto vive.¹⁴³³ La exhortación hinduista llama a mostrar compasión hacia todos los seres vivientes, pues la compasión es la raíz de todas las religiones.¹⁴³⁴ En la tradición cristiana, se aprecia al amor en su capacidad de sepultar multitud de pecados;¹⁴³⁵ y se llama a tratar a una persona mayor como si fuese el propio padre o la propia madre; y al joven o a la joven como si fuese el propio hermano o la propia hermana.¹⁴³⁶ Para el judaísmo, el mundo se sostiene sobre tres cosas: la *Torah*, la alabanza y la bondad.¹⁴³⁷

Con un cierto sabor cuasi-socrático, la mujer samaritana ha llegado a saber de sí al morir ‘virtualmente’ y olvidarse del papel que creía ser ella misma, con las apetencias y servidumbres anejas. Parece todo ello evocar la conocida metáfora de la *Mundaka Upanishad* hindú sobre la relación entre un gran yo (*paramatman*) y un pequeño yo (*jivatman*) en cada ser humano. Son como dos pájaros habitantes del mismo árbol. El *jivatman* vuela de un lado para otro, probando el sabor dulce o amargo de diversos frutos, mientras el *paramatman* –como un sabio– lo observa.¹⁴³⁸ La samaritana

¹⁴³⁰ Cf. *Oráculo de Sumiyoshi*. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 88.

¹⁴³¹ Cf. *El Corán*, 39, 10. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 684.

¹⁴³² Cf. *Oráculo de Itsukushima*. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 684.

¹⁴³³ Cf. *Khuddaka Patha, Metta Sutta*. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 685.

¹⁴³⁴ Cf. *Basavanna*, Vacana 247. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 684.

¹⁴³⁵ Cf. *1 Carta de Pedro*, 4, 8. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 684.

¹⁴³⁶ Cf. *1 Carta a Timoteo*, 5, 1-2. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 686.

¹⁴³⁷ Cf. *Mishnah, Abot* 1, 2. Cf. WILSON (Ed.) *World Scripture*, 684.

¹⁴³⁸ Cf. *Mundaka Upanishad*, 3, 1, 1.

contempla su antigua máscara dramática desde una perspectiva nueva y sabia; e igualmente capta su condición de inter-ser con la gente de su localidad.

Así se ha plantado la samaritana entre su gente, no ofreciendo doctrinas ni definiciones religiosas a sus vecinos, sino invitándolos a experimentar por sí mismos lo que ella ha vivido: les dirige simplemente una pregunta, de si este hombre sería el *Taheb*.¹⁴³⁹ La experiencia hieofánica se parece a la narrada por Sócrates en el *Banquete*, donde –apunta el profesor Hadot– el contenido teórico y conceptual se reduce al mínimo, como en el otro libro platónico fundamental de la *Apología* socrática,¹⁴⁴⁰ portador de la hierofanía oracular délfica y la referencia especial a la ‘voz interna’ de Sócrates, relacionada con el Dios.

Recalca el profesor Hyland que (pese a la intención de los asistentes al *Banquete*, de discutir el tema desde la homosexualidad) Diótima reintroduce el eros desde la perspectiva femenina, tanto en sus aspecto de compañerismo de pareja como en los de engendrar nuevas vidas, darlas a luz y moldearlas maternalmente. No es una filósofa, sino una sacerdotisa; y no es griega, sino extranjera.¹⁴⁴¹ Los varones son desplazados del puesto principal que suponen tener en aquella sociedad. Los *barbaroi*, los no helénicos, parecen reintegrarse con un aporte importante que ofrecer en un aspecto fundamental de la existencia.

Sócrates concede una insospechada primacía a la mujer sacerdotisa extranjera: ella (*hieréia*) hace lo sagrado (*hieron*); y, por otro lado, Jesús dialoga con la mujer extranjera samaritana, que descubre su condición sagrada (su llamada a la *areté* como santidad) y pregunta dónde hay que adorar a este Dios del que no sospechaba que la esté contemplando con otros ojos muy distintos a los de las opiniones y habladurías habituales. En el diálogo entre Jesús y la samaritana, los varones del entorno cultural palestinese no asumen el papel exclusivo de la vivencia religiosa y cultural. La experiencia hierofánica es vivida y difundida por una mujer; y una mujer mal vista como moralmente despreciable a los ojos de su colectividad. El preadolescente Sócrates¹⁴⁴² escucha a una extranjera y no formalmente filósofa que, además, es una

¹⁴³⁹ Cf. *Juan*, 4, 29.

¹⁴⁴⁰ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 71.

¹⁴⁴¹ Cf. HYLAND, *Plato and the Question of Beauty*, 45-46.

¹⁴⁴² Si Sócrates tiene unos setenta años en el juicio y ejecución (499 a. C.), se fecha la instrucción de Diótima hacia 440 a. C. Cf. los comentarios de M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, al

sacerdotisa. La samaritana escucha a un varón judío que no se porta con ella como extranjera, sino como alguien ‘de casa’; que le dibuja un rostro muy diferente del Altísimo. El inter-ser cruza fronteras de mentalidad y las volatiliza.

Así como Sócrates confiesa el encargo de filosofar con sus conciudadanos como encargo del Dios,¹⁴⁴³ la samaritana –descubridora de un nuevo modo de interrelación con la Divinidad– cataliza también un nuevo modo de convivencia afincado en el inter-ser, que derrumba suspicacias ideológicas ante quien es diferente (al que de otro modo se hubiera tomado automáticamente por repetición de los estereotipos surgidos de un pasado doloroso). Los parámetros ideológicos previos del bloqueo conflictivo judeo-samaritano han sido disueltos por la muerte ‘virtual’ del antiguo personaje dramático de la samaritana.

La transformación dramática afecta tanto a la samaritana como a los lugareños del sitio en que vive. Son los frutos transformantes de vivir un amor incondicional e inesperado. La experiencia hierofánica –un manifestarse de la trascendencia a través de la inmanencia– acontece mediante el fluir transparente de un diálogo. Un diálogo que se extiende a los vecinos samaritanos a los que el varón judío tampoco deesprecia. Obviamente, la estancia de Jesús entre los samaritanos es ocasión para celebrar según el valor concedido entre semitas a la hospitalidad. Celebrar sinceramente la hospitalidad implica alegría. Una alegría de la que es especialmente partícipe la samaritana, que se ha desprendido de su papel de marginada para adquirir el de protagonista y persona agraciada por una aceptación incondicional.

La vivencia de vacuidad de Jesús, reflejada en los pasajes de la mujer acusada de adulterio, en el encuentro con la samaritana y en otros muchos pasajes que extenderían demasiado esta exposición, se muestra como posibilidad de tender puentes donde sólo se percibían murallas; de conducir a esas áreas de confluencia entre religiones, apuntadas por Heiler.¹⁴⁴⁴ Tal vivencia, como núcleo de la meditación zen, no sólo abre otros horizontes a las Escrituras cristianas, sino a toda Escritura sagrada de tradiciones

Banquete, en PLATÓN, *Diálogos*, III, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* (traducción de *Fedón* por C. García Gual; del *Banquete* por N. Martínez Hernández; de *Fedro* por E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos, 1986, 244, nota 94.

¹⁴⁴³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 38 a.

¹⁴⁴⁴ Cf. LONERGAN, *Method*, 109. Cf. HEILER, “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions”, en ELIADE y KITAGAWA (Editors), *The History of Religions*, 142-153.

diversas, y a múltiples culturas y mentalidades, incluso en contextos conflictivos donde a primera vista parece muy difícil o imposible una solución de paz.

En Jesús, o en Sócrates, o en las actitudes de tantas otras personas que los reflejan, la creación de escenarios nuevos de diálogo y cooperación para construir una polis o una cosmópolis, brota de aquella condición de haber muerto antes de morir.

EPÍLOGO

A la sombra de los enigmas de Heráclito, e impulsados por el borbotón incesante de las preguntas socráticas, hemos explorado paisajes del fluir continuo de la empresa humana, ayudados de las preocupaciones multidisciplinares y multiculturales manifestadas por Bernard Lonergan; desde donde desembocamos en una experiencia pura, inspirada en Kitarō Nishida. Al finalizar esta exploración reflexiva, parece aproximarse a una meditación –muy amplia y contemporáneamente contextualizada– sobre el diálogo platónico del *Menón*: a aquellas preguntas de Sócrates al joven sobre proporciones geométricas, se han unido muchas otras preguntas de las ciencias modernas y contemporáneas; y a logros como las magníficas síntesis newtoniana, relativista o cuántica; y los flujos turbulentos de Kolmogorov o los rizomas fractales de Mandelbrot. Además, el *Menón*, la *Apología* y el *Banquete* parecieran incluirse mutuamente, y a los diálogos restantes del corpus platónico, compartiendo un modo especial de inter-ser. La *Apología* indaga sobre la verdad en contraste con las opiniones, así como el *Menón* indaga sobre la verdad valiéndose del tema geométrico. Pero vivir la verdad implica el morir filosófico, un morir antes de morir. Y, como en el tramo final del *Menón*, aquí y allá se ‘percibe’ el hálito del Dios como raíz de las palabras y acciones de quienes no entienden de aquellas *logoi* que sus bocas o sus acciones ‘pronuncian’ sobre la sabiduría incomprensible, amada y fluyente.¹⁴⁴⁵

Se ha dicho que Sócrates fue instruido por Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, para contemplar la belleza en sí misma, más allá de toda forma;¹⁴⁴⁶ y el período de la vida en que se contempla la belleza en sí misma, es, como ningún otro, el que a un ser humano le merece la pena vivir.¹⁴⁴⁷ Pero la vida que merece la pena vivir es la examinada, en servicio del Dios; de ahí que Sócrates no se haya ocupado de incrementar su patrimonio ni de perseguir poderes ni honores.¹⁴⁴⁸

Es todo lo contrario de la ya citada ambición voraz de poder e influencia, defendida por Calicles. Observa Sócrates que, desde la óptica de Calicles, no serían

¹⁴⁴⁵ Cf. PLATÓN, *Menón*, 99 d.

¹⁴⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 210 e – 211 c.

¹⁴⁴⁷ Cf. PLATÓN, *Banquete*, 211 c-d.

¹⁴⁴⁸ Cf. PLATÓN, *Apología*, 36 b.

felices quienes no necesitan de nada; y Calicles replica mordazmente que si tales fuesen los felices, entonces serían sumamente felices las piedras y los muertos.¹⁴⁴⁹ A Sócrates le sobreviene el recuerdo de la pregunta de Eurípides, que quién sabe si vivir es morir, y morir es vivir; y por ello –conjetura Sócrates– quizás nosotros estemos muertos.¹⁴⁵⁰ El amor de la filosofía –como en el paralelismo del *Cantar de los Cantares*–¹⁴⁵¹ implica lo afirmado por Sócrates en el *Fedón*: los filósofos se ocupan únicamente de morir y estar muertos.¹⁴⁵² Arrostra así con esperanzada serenidad la condena a muerte en la *Apología* platónica.¹⁴⁵³ Identificado con Eros, el enamorado de la Sabiduría inalcanzable, Sócrates se revela como figura del filósofo.¹⁴⁵⁴

La sabiduría, imposible de poseer, hace de Eros un peregrino enamorado y mendicante, alguien que sabe que no sabe, alguien que muere. La hierofanía socrática de contemplación amorosa de la sabiduría, implicaría la vacuidad (*mu*). Es una hierofanía signada por nuevos tonos semánticos de ‘parecidos de familia’,¹⁴⁵⁵ con respecto a otras experiencias cultural o religiosamente diversas, pero con acentos similares. Así, en el budismo, el llamado *Sutra del corazón* (*Prajñāpāramitā-hridaya Sūtra*), donde se homenajea la perfección de la santa y amorosa Sabiduría, se proclama –entre otras cosas– que la forma no difiere de la vacuidad; y a la vez la vacuidad es no forma; y el *bodhisattva* que se confía a la perfección de la sabiduría, vive sin recubrirse de pensamiento, y al final accede al Nirvana.¹⁴⁵⁶

En las tradiciones monoteístas, el desasimiento de la propia existencia en la vacuidad, contemplando la Sabiduría o Logos, queda reflejado en Pablo de Tarso, cuando confiesa a los cristianos de Galacia que ya no es él quien vive, sino que Cristo

¹⁴⁴⁹ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 492 e.

¹⁴⁵⁰ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 492 e – 493 a. El profesor Julio Calonge Ruiz anota que la frase, ridiculizada por Aristófanes en dos lugares de la comedia *Ranas* (1082 y 1477ss), fue introducida por Eurípides en sus tragedias *Frixo* y *Polido*; pero la autoría original de la idea se le atribuye a Heráclito. Cf. las notas y comentarios de J. CALONGE al *Gorgias* en PLATÓN, *Diálogos*, II, 94 nota 70.

¹⁴⁵¹ Cf. *Cantar de los Cantares*, 8, 6-7.

¹⁴⁵² Cf. PLATÓN, *Fedón*, 64 a.

¹⁴⁵³ Cf. PLATÓN, *Apología*, 40 c.

¹⁴⁵⁴ Cf. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 73-74.

¹⁴⁵⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67.

¹⁴⁵⁶ Cf. *Sutra del corazón* (*Prajñāpāramitā-hridaya Sūtra*), en WILSON (Editor), *World Scripture*, 416-417.

vive en él, pues vive en fe la entrega de la vida de Cristo, experimentada como entrega por él.¹⁴⁵⁷ Y, en el caso de Ignacio de Antioquía, aleccionado –según dice la tradición cristiano-oriental– por el evangelista Juan,¹⁴⁵⁸ tal vacuidad *mu* le lleva a escribir a los cristianos de Roma que no intenten arrebatárle su oportunidad martirial. Dice Ignacio ser trigo de Dios, y desea convertirse en pan limpio de Cristo,¹⁴⁵⁹ para contemplar la luz pura y convertirse en hombre en pleno sentido.¹⁴⁶⁰ Arguye en su carta que su amor está crucificado (un *eros* crucificado),¹⁴⁶¹ y ya no quedan en él los deseos terrenos.¹⁴⁶²

Castells nos ha descrito cómo se aísla al enfermo preagónico de su entorno; vivimos en un ‘como si’: nos ‘hacemos eternos’ salvo ese momento en que somos acogidos por ‘la luz’.¹⁴⁶³ El *satori* trae la revelación del rostro original. Hay un despertar tras el soñar de lo que teníamos por vida, según los versos de Calderón, advirtiendo

[...] *que el vivir sólo es soñar; /
y la experiencia me enseña /
que el hombre que vive sueña /
lo que es hasta despertar.* /¹⁴⁶⁴

En una época histórica específica, el conflicto bélico por opiniones religiosas divergentes asoló a Europa; se intentaba suprimir la vida de los que pensarán distinto al

¹⁴⁵⁷ Cf. *Gálatas*, 2, 19-20.

¹⁴⁵⁸ Así lo manifiesta hoy la Iglesia ortodoxa copta,

http://www.copticchurch.net/synaxarium/4_24.html#1

¹⁴⁵⁹ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, 4, 1.

¹⁴⁶⁰ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, 6, 2.

¹⁴⁶¹ En su *Carta a los Romanos* (7, 2; subrayado mío) Ignacio expone:

*βασκανία ἐν ὑμῶν μὴ κατοικεῖτω. Μηδ’ ἄν ἐγὼ παρὼν παρακαλῶ ὑμᾶς, πείσθητέ μοι-
τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε, οἷς γράφω ὑμῖν. ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. ὁ
ἔμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί,
ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.*

¹⁴⁶² Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, 7, 2. Sin duda, el anhelo de volverse pan limpio de Cristo es, para Ignacio antioqueno, una experiencia llena del mensaje de Jesucristo como Pan de Vida: el pan desaparece, se torna vacuidad (en expresión del lejano oriente, ‘*mu*’), para comunicar vida. Las luchas por ‘motivos’ de religión en la Europa moderna, eran intentos bélicos de suprimir a los adversarios, entre otras cosas, por la polémica de ‘sacerdocio sí’, ‘sacerdocio no’; la potestad de consagrar el pan y sacramentalizarlo. Pero el problema de la potestad respecto al Pan consagrado, era la miopía para ingerir el sentimiento de vacuidad de Jesús comunicando vida.

¹⁴⁶³ Cf. CASTELLS, *La era de la información*, Volumen 1: *La sociedad red*, 532.

¹⁴⁶⁴ Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, Jornada Segunda, Escena décimo novena, versos 1167-1170.

propio bando. Las consecuencias siguen notándose aún hoy. Otra manera de asumir la búsqueda tiene su raíz en la recomendación del maestro zen Bu-nan, evocada por Nishida: que mientras se vive, uno se mantenga muerto, completamente muerto; así podrá comportarse como le plazca, y todo estará bien.¹⁴⁶⁵ Surge de nuevo un curioso ‘parecido de familia’¹⁴⁶⁶ con el oficio filosófico de morir, señalado por Sócrates.¹⁴⁶⁷

En su interesante reflexión sobre la cercanía entre los pensamientos de Kierkegaard y Nishida, acentúa el profesor Shudo Tsukiyama la óptica de éste, cuando aclara que una filosofía no puede fabricar su propia religión como integrante de un sistema filosófico; que no hay religión sin Dios; y Dios se automanifiesta como hecho en la autoconsciencia espiritual del yo en cada persona individual.¹⁴⁶⁸ La presencia divina puede ser ‘respirada’ por el ser humano auto-consciente.

Al final de esta singladura, lo denominamos ‘epílogo’ y no ‘conclusión’. Como apuntaban los profesores Fraile¹⁴⁶⁹ y Crowe,¹⁴⁷⁰ hay obras como las platónicas, o las de Lonergan, que son estructuras ‘abiertas’: no desembocan en conclusión alguna. Quizás eso ocurre aquí. Se ha utilizado el método ‘indirecto’, ‘sugerente’, de que hablaba el profesor Masao Abe.¹⁴⁷¹ El lector es invitado a emprender un camino muy personal de búsqueda. Estas reflexiones no pueden ni deben sustituir esa exploración.

La experiencia pura es un recomenzar constante. Los rarámuri y los que no saben, se dejan guiar porque no saben. Los expertos suponen que saben; pero, de nuevo, hay que recordar –con Shunryu Suzuki– que para los expertos las posibilidades son pocas; mientras que para los principiantes, son muchas.¹⁴⁷² La pregunta socrática que guía al descubrimiento de uno mismo y a dar cuenta de sí, reaparece con nuevas tonalidades. La aprehensión nocional acerca de quién es uno mismo, puede eclipsarse ante el amanecer

¹⁴⁶⁵ Cf. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, 101.

¹⁴⁶⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67.

¹⁴⁶⁷ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 67 e. Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 48-49.

¹⁴⁶⁸ Cf. Shudo TSUKIYAMA, “The Religious Thought of Nishida and Kierkegaard”, en GILLES (Ed.), *Kierkegaard and Japanese Thought*, 173 (de 172-184).

¹⁴⁶⁹ Cf. FRAILE, *Historia de la filosofía I*, 290: 291-292.

¹⁴⁷⁰ Cf. CROWE, *Lonergan*, 73.

¹⁴⁷¹ Cf. Masao ABE, “Introduction”, en Kitarō NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, viii-ix.

¹⁴⁷² Shunryu SUZUKI, *Mente zen, mente de principiante. Charlas informales sobre meditación y la práctica del zen* (traducción de Miguel Iribarren), Móstoles (Madrid), Gaia, 2011, 28.

de la aprehensión real señalada por John Henry Newman.¹⁴⁷³ Uno de los lugares de tal amanecer, enlaza la lectura de Emmanuel Levinas del precepto ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’ (‘ama a tu prójimo, porque tú eres él’);¹⁴⁷⁴ con la desaparición del ego que, según Nishida, nos deja entrar en el sentimiento de la otra persona.¹⁴⁷⁵

El fluir de la atención consciente, el de la búsqueda científica, el del inter-ser de la comunidad tarahumar y el de la *Ruaj* -en la meditación zen planteada por el *sensei* Kadowaki- develan un fluir de aquel Misterio sagrado al que aludía el profesor Martín Velasco. Posiblemente Tagore supo describirlo, tanto cuanto se puede, con los versos de un arte poética a la que Vico concediera la primacía, y que además revistió a la filosofía platónica. En *Gitanjali*, Tagore canta al fluir del Misterio en la consciencia y en el mundo, con los versos de su cuadragésimo quinto poema:

¿No oíste sus pasos silenciosos? Él viene, viene, viene siempre.

En cada instante y cada edad, todos los días y todas las noches, él viene, viene, viene siempre.

He cantado muchas canciones y de mil maneras; pero siempre decían sus notas: él viene, viene, viene siempre.

En los días fragantes del soleado abril, por la vereda del bosque, él viene, viene, viene siempre.

En la oscura angustia lluviosa de las noches de julio, sobre el carro atronador de las nubes, él viene, viene, viene siempre.

*De pena en pena mía, son sus pasos los que oprimen mi corazón, y el dorado roce de sus pies es lo que hace brillar mi alegría.*¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷³ Cf. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 89-91.

¹⁴⁷⁴ Cf. *Levítico*, 19, 18; cf. *Mateo*, 22, 39. Cf. LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind*, 144.

¹⁴⁷⁵ Cf. WARGO, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō*, 314-315; 163; cf. NISHIDA, *Collected Works*, Vol. V, 161. Cf. CARTER, *The Nothingness Beyond God*, 39.

¹⁴⁷⁶ Cf. Rabindranath TAGORE, *Ofrenda lírica*, 45; en *La Luna nueva / El jardinero / Ofrenda lírica* (traducción de Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí), Madrid, Alianza, 2012 (1983), 112-113.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Werner, *Diccionario de terminología lingüística actual*, (traducción de Francisco Meno Blanco), Madrid, Gredos, 1981.
- AGAZZI, Evandro, *El bien, el mal y la ciencia* (traducción del italiano por Ramón Queraltó), Madrid, Tecnos, 1996.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (traducción, introducción y notas de Primitivo Tineo), Madrid, Ciudad Nueva, 2003.
- AHBEL-RAPPE, Sara, y Rachana KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford UK, Blackwell, 2006.
- AIGNER, Martin, y Günter M. ZIEGLER, *El Libro de las Demostraciones* (traducción de Lourdes Figueras, Julián Pfeifle y Pedro A. Ramos), Tres Cantos (Madrid), Nivola, 2005.
- AKIYOSHI, Kitaoka, Web Site
<http://www.ritsumei.ac.jp/~akitaoka/rollers.jpg>
<http://www.ritsumei.ac.jp/~akitaoka/index-e.html>
- ALEKSANDROV, A. D., "Geometrías no euclidianas", en A. D. ALEKSANDROV, A. N. KOLMOGOROV, M. A. LAURENTIEV, y otros, *La matemática: su contenido, método y significado* (traducción de Andrés Ruiz Merino), vol.2 (de 3 vols.), Madrid, Alianza, 1994 (1973), 123-227.
- ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, London UK / New Haven CT, Yale University Press, 2004.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, Hutchinson, 1971.
- ANONYMOUS AUTHOR, *The Cloud of Unknowing, with the Book of Privy Counsel* (translated by Carmen Acevedo-Butcher), Boston MA, Shambala, 2009.
- APPIAH, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2005.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (traducción de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1999 (1978).
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (traducción de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1998 (1994).
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Introducción de Emilio Lledó Íñigo), Madrid, Gredos, 1998 (1985).
- ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica (Órganon)*, I, *Categorías – Tópicos – Sobre las refutaciones sofísticas* (traducción de Carlos García Gual), Madrid, Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES, *Poética* (traducción de Valentín García Yebra; edición trilingüe), Madrid, Gredos, 2010 (1974).
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática* (traducción de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero), 1. *Prolegómenos* (de 5 vols.), Madrid, Encuentro, 1990.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (traducción de Emilio Saura), Madrid, Encuentro, 1979.
- BECHTEL, William, y George GRAHAM (Editors), *A Companion to Cognitive Science*, Oxford UK, Blackwell, 2002 (1998).

- BELAIR, Jean, "The Contribution of the Nurse to the Human Good", en Frederick LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop*, Vol. 14, Boston, Boston College, 1998, 1-57.
- BRAZIER, David, *Zen Therapy: A Buddhist Approach to Psychotherapy*, London UK, Robinson, 2001 (1995).
- David BRAZIER, "The Necessary Condition is Love: Going beyond Self in the Person-Centered Approach", en David BRAZIER (Editor), *Beyond Carl Rogers*, London UK, Constable, 1995 (1993), 72-91).
- BRICKHOUSE, Thomas C., y Nicholas D. SMITH, *Plato's Socrates*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1994.
- BRICKHOUSE, Thomas C., y Nicholas SMITH, "The Socratic *Elenchos*?", en SCOTT, Gary Alan (Ed.), *Does Socrates Have a Method?*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 2002, 145-157.
- BRICKHOUSE, Thomas C., y Nicholas D. SMITH, "The Socratic Paradoxes", en Hugh H. BENSON (Editor), *A Companion to Plato*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2006, 263-277.
- BROWN, Raymond, *El evangelio según Juan* (traducción de J. Valiente Malla), 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1999.
- BUDISMO ZEN, *Hekiganroku, Crónicas del acantilado azul* (traducción de Joaquín Tolsá. Comentarios de Dokushō Villalba), 2 vols., Madrid, Miraguano, 1994.
- BUTLER, Diane, Michael GILMANN, Judith METCALFE y David ROBINSON, *Exploring Science, Book 5, Life*, Milton Keynes UK, The Open University, 2008.
- CABADA CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico antropológico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999.
- CALDERA, Rafael Tomás, *La existencia abierta. Para lectores de El Principito*, Caracas, Monteávila, 2004.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño. El gran teatro del mundo*, Barcelona, Orbis, 1983.
- CAPUTO, John D., *Kierkegaard*, London UK, Granta Books, 2007.
- CARNEGIE, Dale (Editor), *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford UK, Blackwell, 2002.
- CARTER, Robert E., *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, 2nd. Ed., St. Paul MN, Paragon House, 1997.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información* (traducción de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés), Volumen 1: *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2001 (1997).
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información* (traducción de Carmen Martínez Gimeno), Volumen 2: *Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, 2002 (1998).
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, Volumen 3: *Fin de milenio* (traducción de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés), Madrid, Alianza, 2001 (1998).
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 1979.
- CHURCHLAND, Patricia, y T J. SEJNOWSKI, *The Computational Brain*, Cambridge MA, MIT Press, 1992.
- COHEN, I. Bernard, *Revolución en la ciencia* (traducción de Daniel Zadunaisky), Barcelona, Gedisa, 1989.

- COHEN I. Bernard, y George E. SMITH (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge UK, University of Cambridge Press, 2002.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. 1: *Grecia y Roma* (traducción de José Manuel García de la Mora), Barcelona, Ariel, 1979.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. 5: *De Hobbes a Hume* (traducción de Ana Doménech), Barcelona, Ariel, 1983 (1973).
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. 6 (traducción de Manuel Sacristán), Barcelona, Ariel, 1981 (1974).
- Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Vol. 8 (traducción de Victoria Camps), Barcelona, Ariel, 1982 (1979).
- CORLETT, J. Angelo, *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas NV, Parmenides, 2005.
- CROWE, Frederick, *Lonergan*, Collegeville MN, A Michael Glazier Book / Liturgical Press, 1992.
- CROWE, Frederick, "Lonergan's New Notion of Value", en CROWE, Frederick, *Appropriating the Lonergan Idea*, 51-70.
- CROWE, Frederick, "The Human Mind and Ultimate Reality", en CROWE, Frederick, *Appropriating the Lonergan Idea*, 106-115.
- CROWE, Frederick, "Editor's Preface", en LONERGAN, *Verbum CWL-2*, xii-xiii.
- DADOSKY, John D., *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, Albany NY, State University of New York Press, 2004.
- DAMPIER, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, (traducción de Cecilio Sánchez Gil), Madrid, Tecnos, 1992 (1972).
- Michael DETLEFSEN, "Formalism", en Stewart SHAPIRO (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 236-317.
- DELONE, Boris Nikolaevich, "Álgebra: teoría de las ecuaciones algebraicas", en ALEKSANDROV, KOLMOGOROV, LAURENTIEV y otros, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, 1, (traducción de Andrés Ruiz Merino), vol.2 (de 3 vols.), Madrid, Alianza, 1994 (1973), 315-372.
- DEMOPOULOS, William, y Peter CLARK, "The Logicism of Frege, Dedekind Russell", en Stewart SHAPIRO (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 129-165.
- DEVLIN, Keith, *The Millenium Problems: The Seven Greatest Unsolved Mathematical Puzzles of Our Times*, New York NY, Basic Books, 2002.
- DIULIO, Eugene, *Macroeconomics*, New York NY, McGraw-Hill, 1998 (1974).
- DÕGEN, Eihei, *Shobogenzo (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)*, Vol 1 (traducción de Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima), Málaga (España), Sirio, 2013.
- DORAN, Robert "Lonergan and Balthasar: methodological considerations", *Theological Studies* 58 (1997), 61-84.
- DOSTAL, Robert (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2010 (2002).
- DULLES, Avery, *Newman*, London UK / New York NY, Continuum, 2002.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf, *Hara: The Vital Center of Man* (translated by Sylvia Monika von Kospoth, with the collaboration of Estelle R. Healey), Rochester VT, Inner Traditions, 1988 (1962).

- ECO, Umberto, *Tratado de semiótica general* (traducción de Carlos Manzano), Barcelona, Lumen, 1985 (1977).
- EDDINGTON, Arthur, *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (traducción de A. Medinaveitia), Madrid, Cristiandad, 1981 (1949).
- FALCONER, Kenneth, *Fractal Geometry: Mathematical Foundations and Applications*, Chichester UK, Wiley, 2006 (2003).
- FALQUE, Emmanuel, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- FERREIRA, M. Jamie, "Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment", en J. Aaron SIMMONS and David WOOD (Editors), *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2008, 82-98.
- FISCHL, Johann, *Manual de historia de la filosofía* (traducción de Daniel Ruiz Bueno), Barcelona, Herder, 1977 (1968).
- FITZMYER, Joseph A., *El Evangelio según Lucas* (traducción de Dionisio Mínguez), volumen 2: *traducción y comentarios* (1 – 8, 21), Madrid, Cristiandad, 1987.
- FLOYD, Juliet, "Wittgenstein on the Philosophy of Logic and Mathematics", en Stewart SHAPIRO (Editor), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford UK, Oxford University Press, 2005, 75-128.
- FONTANA, David, "Meditation", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 154-162.
- FRANZÉN, Torkel, *Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to its Use and Abuse*, Wellesley MA, A. K. Peters, 2005.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York NY, Harper Perennial, 1993 (1992).
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Band 1*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Salamanca, Sígueme, 2008.
- GELTNER, Peter B., y Darrel J. PETERSON, *Geometría* (traducción de Hugo Villagómez), México DF, Thompson, 1998.
- GLEICK, James, *Chaos: Making a New Science*, New York NY, Penguin, 1987.
- GONZÁLEZ, Francisco J., "The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer", en Sara AHBEL-RAPPE y Rachana KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford UK, Blackwell, 2006, 426-441.
- GONZÁLEZ FABRE, Raúl, *Ética y economía*, Bilbao, Desclée, 2005.
- GRAHAM, Archie, "Truth, Paradox and Silence: Hakuin and Kierkegaard", James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave-MacMillan, 2008, 124-140.

- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega* (traducción de Joaquín Rodríguez Feo), tomo III: *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1988.
- HAACK, Susan, *Filosofía de las lógicas* (traducción de Amador Antón, con la colaboración de Teresa Orduña), Madrid, Cátedra, 1991.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1993).
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001.
- HADOT, Pierre, *Eloge de Socrate*, Paris, Allia, 2007 (1998).
- HAMMER, Raymond, et al., *El mundo de las religiones* (traducción de Pedro Santidrián), Estella / Madrid, Verbo Divino / Paulinas, 1985.
- HANAOKA, Eiko, "Kierkegaard and Nishida: Ways to the Non-Substantial", en James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave Macmillan, 2008, 159-171.
- HARDY, Godfried H., *A Course of Pure Mathematics*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2006 (1908).
- HASHI, Hisaki, "The Significance of Einstein's Theory of Relativity in Nishida's Logic of Field", *Philosophy East and West*, 57 (4), 457-481 (2007).
- HEALEY, Richard, "Quantum Mechanics", en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2001 (2000), 376-384.
- HEILER, Friedrich, "The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions", en Mircea ELIADE and Joseph KITAGAWA (Editors), *The History of Religions*, Chicago, Chicago University Press, 1959, 142-153.
- HEISENBERG, Werner, "Ciencias naturales y técnica en la política actual", en Werner HEISENBERG, *Más allá de la física. Atravesando fronteras* (traducción de Carmen Carrera Matas), Madrid, BAC, 1974, 127-131.
- HOSOKAWA, Dogen, *Omori Sogen: the Art of a Zen Master*, London and New York, Kegan Paul, 1999.
- HOYT O'CONNOR, Paul, *Bernard Lonergan's Macroeconomic Dynamics*, Lewiston NY, The Edwin Mellen Press, 2004.
- HUDSON, W. D. (ed.), *The Is-Ought Question*, London UK, Macmillan, 1969.
- HUDSON, W. D., *Modern Moral Philosophy*, New York NY, St. Martin's Press, 1983.
- HYLAND, Drew A., *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2008.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (traducción de Joaquín Xirau [Libros I y II de la edición original española] y Wenceslao Roces [Libros III y IV de la edición original española]), México DF / Bogotá DC, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1957).
- JANÉ, Ignacio, "Higher-Order Logic Reconsidered", en Stewart SHAPIRO (Editor), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford UK, Oxford University Press, 2005, 781-810.
- JENNI, Ernst, y Claus WESTERMANN (editores), *Diccionario manual del Antiguo Testamento* (traducción de Rufino Godoy), 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1985.

- JOHNSTON, William, *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York NY, Fordham University Press, 1998 (1970).
- JOHNSTON, William, *Christian Zen*, New York NY, Fordham, 1997 (1971).
- JOHNSTON, William, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York NY, Fordham, 2000 (1967).
- JOHNSTON, William, *Silent Music: The Science of Meditation*, New York NY, Fordham, 2006 (1974).
- KABAT-ZINN, Jon, *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad* (traducción de Alberto Satrústegui), Barcelona, Kairós, 2013 (2004).
- KABAT-ZIN, Jon, *La práctica de la atención plena* (traducción de David González Rega), Barcelona, Kairós, 2012 (2007).
- KABAT-ZINN, Jon, *Mindfulness en la vida cotidiana. Donde quiera que vayas, ahí estás* (traducción de Meritxell Prat), Barcelona, Paidós, 2013 (2009).
- KADOWAKI, Kakichi J., *Zen and the Bible*, New York NY, Orbis Books, 2002 (1981). Traducciones al alemán como J. K. KADOWAKI SJ, *Zen und Die Bibel. Ein Erfahrungsberith aus Japan*, Salzburg, Otto Müller Verlagsges, 1991; francés, J. K. KADOWAKI SJ, *Le Zen et la Bible*, Paris, Albin Michel, 1992 (1983).
- KADOWAKI, Kakichi J., *Por el Camino de Oriente. Posibilidades de una teología Cristiana japonesa* (traducción de Agustín Jacinto Zabala y Tamiyo Kambe Ohara), Zamora (Michoacán, México) / Tlaquepaque (Jalisco, México) El Colegio de Michoacán / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), 2000.
- KADOWAKI, Kakichi J., *Nishida's "Basho (Place)" is the only philosophy that is capable to explicate the activity of the Holy Spirit* (translated from the Japanese by Miwa Kimitada and revisited by William Currie, SJ) Unpublished in English, Tokyo, 2014.
- KAHN, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 1999 (1996).
- KANEKO, Tsutomu, "Einstein's Impact on Japanese Intellectuals. The Socio-cultural Aspects of the 'Homological Phenomena'", en Thomas F. GLICK (Editor), *The Comparative Reception of Relativity* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 103), Dordrecht (Holland), Reidel, 1987, 351-374.
- KANT, *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 1997.
- KAPKIN, David, *La fuerza de la Palabra*, Bogotá, Paulinas, 1983.
- KAPLEAU, Philip, *Los tres pilares del zen. Enseñanza, práctica, iluminación* (traducción de Marta Carpio Carreón), Móstoles (Madrid), Gaia, 2010 (2006).
- KASPER, Walter, *Jesús, el Cristo* (traducción de Severiano Talavero Tovar), Salamanca, Sígueme, 1982 (1976).
- KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo* (traducción de Manuel Olasagasti), Salamanca, Sígueme, 1985.
- KER, Ian, *The Achievement of John Henry Newman*, Notre Dame IN, University of Notre Dame, 1990.
- KER, Ian, y Terence MERRIGAN (Editors), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2009.

- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Post Script to Philosophical Fragments* (Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong with Introduction and Notes), 2 Vols., Princeton NJ, Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kierkegaard's Writings VII: Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy / Johannes Climacus or De ómnibus dubitandum est* [translated by Edna H. Hong and Edward V. Hong], Princeton NJ, Princeton University Press, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren, *Journals and Notebooks, Volume 4: Journals NB-NB5*, Princeton / Copenhagen, Princeton University Press / Søren Kierkegaard Research Centre, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren, *Journals of Kierkegaard* (translated by Alexander Dru), New York NY, Harper Torch, 1959.
- KLINE, Morris, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre* (traducción de Andrés Ruiz Merino), México DF, Siglo XXI, 1985.
- KLINE, Morris, *Calculus: An Intuitive and Physical Approach*, Mineola NY, Dover, 1998 (1967).
- KLYMCHUK, Sergiy, y Susan STAPLES, *Paradoxes and Sophisms in Calculus*, Washington DC, Mathematical Association of America, 2013.
- KOLMOROGOV, Andrei N., "La teoría de probabilidades", en A. D. ALEKSANDROV, A. N. KOLMOGOROV, M. A. LAURENTIEV, y otros, *La matemática: su contenido, método y significado* (traducción de Andrés Ruiz Merino), vol.2 (de 3 vols.), Madrid, Alianza, 1994 (1973), 269-309.
- KRAUT, Richard (Editor), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2007 (1992).
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2001 (1972).
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas* (traducción de Agustín Contín), México / Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1971), 197-199.
- KÜNG, Hans, *Existe Dios?* (traducción de José María Bravo Navalpotro), Madrid, Cristiandad, 1979.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1976.
- LAO TSÉ, *Tao Te Ching* (versión bilingüe sino-española; a cargo de Josan Ruiz Terrès y Onorio Ferrero), Barcelona, Integral, 1998 (1995).
- LAWRENCE, Frederick, "Gadamer and Lonergan: A Dialectical Comparison", *International Philosophical Quarterly* (20) 1980, 25-47.
- LAWRENCE, Frederick, "Gadamer, The Hermeneutic Revolution, and Theology", en Robert DOSTAL (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2010 (2002), 167-200.
- LEVINAS, Emmanuel, Emmanuel LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind* (traducción de B. Bergo), Stanford CA, Stanford University Press, 1982.
- LIDDY, Richard M., *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, Colleagueville MN, Michael Glazier / Liturgical Press, 1993.
- LIDDY, Richard M., "What Bernard Lonergan Learned from Suzanne Langer", en Frederick LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop 11*, Boston MA, Boston College, 1995 53-90.
- LINDSAY, Robert B., y Henry MARGENEAU, *Foundations of Physics*, Woodbridge CT, Ox Bow Press, 1981 (1936).

- LIPPITT, John, "Humor and Irony in the Postscript", en Rick Anthony FURTAK (Editor), *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 2010, 149-169.
- LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio, "Introducción general", en PLATÓN, *Diálogos*, I, *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras* (traducción de *Apología, Critón* y *Eutifrón*, por J. Calonge; de *Ión, Lisis* y *Cármides* por E. Lledó Íñigo; de *Laques* y *Protágoras* por C. García Gual), Madrid, Gredos, 1981, 7-135.
- LONERGAN, Bernard, *Insight: A Study of Human Understanding* CWL-3 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 3. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1957) (De entre las traducciones, la española es *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* [traducción de Alonso Quijano], Salamanca / México, Sígueme / Universidad Iberoamericana, 1999. En esta investigación, la edición crítica en inglés es citada como *Insight* CWL-3).
- LONERGAN, Bernard, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Press, 1999 (1972) [Traducciones: *Pour une méthode en théologie* (traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, O.P.). Montreal, Fides, 1978; *Método en teología* (traducción de Gerardo Remolina), Salamanca, Sígueme, 1988]. En esta investigación, la edición inglesa es citada como *Method*.
- LONERGAN, Bernard, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* CWL-1 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 1. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, Toronto University Press, 2000.
- LONERGAN, Bernard, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* CWL-2, (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 2. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, University of Toronto Press, 1997 (en esta investigación, citado como *Verbum*).
- LONERGAN, Bernard, *Collection* CWL-4 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 4. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, Toronto University Press, 1993 (1988), en adelante citada como *Collection* CWL-4.
- LONERGAN, Bernard, *A Second Collection* (Edited by William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrrell), Toronto, University of Toronto Press, 1996 (1974). En esta investigación, citada como *Second Collection*.
- LONERGAN Bernard, *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan* (Edited by Frederick E. Crowe), London / New York-Mahwah, Geoffrey Chapman / Paulist Press, 1985.
- LONERGAN, Bernard, *Understanding and Being* CWL-5, *Understanding and Being* (Edited by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli; *Collected Works of Bernard Lonergan*, 5), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1980).
- LONERGAN, Bernard, *Philosophical and Theological Papers 1958-1964* CWL-6 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 6. Edited by Robert C. Croken, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- LONERGAN, Bernard, *The Ontological and Psychological Constitution of Christ* CWL-7 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 7. Edited by Michael G. Shields, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran), Toronto, Toronto University Press, 2002.
- LONERGAN, Bernard, *Topics in Education* CWL-10 (*Collected Works of Bernard Lonergan*, 10. Edited by Robert M. Doran and Frederick E. Crowe), Toronto, University of Toronto Press, 2000 (1993).

- LONERGAN, Bernard, *The Triune God: Systematics* CWL-12 (Collected Works of Bernard Lonergan, 12. Edited by Robert M. Doran and Daniel Monsour; translated by Michael G. Shields), Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- LONERGAN, Bernard, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis* CWL-15 (Collected Works of Bernard Lonergan, 15. Edited by Frederick Lawrence, Patrick H. Byrne and Charles C. Hefling, Jr.), Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- LONERGAN, Bernard, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980* CWL-17 (Collected Works of Bernard Lonergan, 17. Edited by Robert C. Croken and Robert M. Doran), Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- LONERGAN, Bernard, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism* CWL-18 (Collected Works of Bernard Lonergan, 18. Edited by Philip J. McShane;), Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- LONERGAN, Bernard, *Shorter Papers* CWL-20 (Collected Works of Bernard Lonergan, 20. Edited by Robert C. Croken, Robert M. Doran and H. Daniel Monsour), Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- LONERGAN, Bernard, *For a New Political Economy* CWL-21 (Collected Works of Bernard Lonergan, 21. Edited by Philip J. McShane), Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- LONERGAN, Bernard, *Caring about Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan* (Edited by Pierrot Lambert, Charlotte Tansey and Cathleen Going), Montreal, Thomas More Institute, 1982.
- MARTÍNEZ, Julio Luis, *Ciudadanía, migraciones y religión*, Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, 2007
- MACHALE, Des, "George Boole", en Timothy GROWERS (Ed.), *The Princeton Companion to Mathematics*, 769-770.
- MCBRIDE, Neil, *Exploring Science, Book 1, Global Warming*, Milton Keynes UK, The Open University, 2007.
- MCGRATH, S. J., "The Excessive Meaning of the Imaginal and Indirect Communication in Methodical Philosophy", en John J. LIPTAY Jr. and David S. LIPTAY (Editors), *The Importance of Insight: Essays in Honor of Michael Vertin*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, 64-81.
- MCPhERRAN, Mark L., *The Religion of Socrates*, University Park PA, Pennsylvania State University Press, 1999 (1996).
- MANDELBROT, Benoît, *Los objetos fractales* (traducción de Josep Llosa), Barcelona, Tusquets, 2000 (1987).
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- MASUGATA, Kinya, "A Short History of Kierkegaard's Reception in Japan", en James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave MacMillan, 2008, 31-52.
- MATHEWS, William A., *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of Insight*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.
- MELCHIN, Kenneth R., *Living with Other People: An Introduction to Christian Ethics based on Bernard Lonergan*, Ottawa / Collegetown MN, Saint Paul University / A Michael Glazier Book-The Liturgical Press, 1998.

- MELLO, Anthony de, *La oración de la rana*, 1 (traducción de Jesús García-Abril), Santander, Sal Terrae, 1988.
- MENDELSON, Elliott, *Introduction to Mathematical Logic*, London / Boca Raton FL, Chapman and Hall / CRC, 2001 (1997).
- MEYNELL, Hugo, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 (1976).
- MOCHÓN, Simón, *Quiero entender el Cálculo*, México DF, Grupo Editorial Iberoamérica, 1994.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York NY, Penguin, 1991 (1990).
- MONSERRAT, Javier, *La percepción visual. Arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- MONTAGUE, Read, *Why Choose this Book: How We Make Decisions*, New York NY, Dutton, 2006.
- MOORE CROSS, Frank, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard, Harvard University Press, 1997.
- MOULINES, Carlos Ulises, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- MUENCH, Paul, "Kierkegaard's Socratic Point of View", en AHBEL-RAPPE, Sara, y Rachana KAMTEKAR (Eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford UK, Blackwell, 2006, 389-405.
- NAGEL, Ernst, y James R. NEWMAN, *El teorema de Gödel*, (traducción de Adolfo Martín), 3a. ed., Madrid, Tecnos, 2000.
- NATORP, Paul, *Plato's Theory of Ideas* (Translation by Vasilis Politis and John Connolly), Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2004.
- NEWMAN, John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Edited by I. T. Ker), Oxford, Clarendon Press, 2001 (1985).
- NELSEN, Roger B., *Proofs Without Words I*, Washington DC, The Mathematical Association of America, 1993.
- NELSEN, Roger B., *Proofs Without Words II*, Washington DC, The Mathematical Association of America, 2000.
- NELSEN, Roger B., and Claudi ALSINA, *Math Made Visual: Creating Images for Understanding Mathematics*, Washington DC, The Mathematical Association of America, 2006.
- NEWMAN, John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Edited with introduction and notes by I. T. Ker), Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2001 (1985).
- NISHIDA, Kitarō, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), New York NY/Westport CT/ London UK, Greenwood Press, 1960.
- Kitarō NISHIDA, *An Inquiry into the Good* (translated by Masao Abe and Christopher Ives); Masao ABE, "Introduction", New Haven CT / London UK, Yale University Press, 1990.
- NISHIDA, Kitarō, *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview* (translated by David Dilworth), Honolulu HI, University of Hawaii Press, 1993 (1987).
- NISHIDA, Kitarō, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (traducción y comentarios de Juan Masiá y Juan Haidar), Salamanca, Sígueme, 2006.
- NISHIDA, Kitarō, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō* (translated by John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo), Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2012.
- NOBLE, David F., *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención* (traducción de Laura Trafí Prats), Barcelona, Paidós, 1999.

- NOE, Keiichi, "Nishida Kitarō as Philosopher of Science", *Essays in Japanese Philosophy* [Nanzan Institute for Religion and Culture], Vol. 4 (2009), 119-126.
- OMORI, Sōgen, *An Introduction to Zen Training* (translated by Dōgen Hosokawa and Roy Hoshimoto), Tokyo / Rutland VT / Singapore, Tuttle Publishing, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José, "Estafeta romántica. Un poeta indo", en *Espíritu de la letra*, Madrid, Revista de Occidente / Alianza, 1986, 121-135.
- O'SHEA, Donal, *The Poincaré Conjecture: In Search of the Shape of the Universe*, London UK / New York NY, Penguin, 2008.
- PAIS, Abraham, 'El Señor es Sutil...' *La ciencia y la vida de Albert Einstein* (traducción de Fidel Alsina), Barcelona, Ariel, 1984.
- PÉREZ VALERA, José Eduardo, "La filosofía como ejercicios espirituales según Pierre Hadot y el *Insight* de Bernard Lonergan", México, Universidad Iberoamericana, *Revista de Filosofía*, año XXXII, Núm. 95 (mayo-agosto 1999), 121-164.
- PIAGET, Jean, *The Child's Conception of the World* (translated by Joan Tomlinson and Andrew Tomlinson), London UK, Routledge and Kegan Paul, 1951 (1929).
- PIAGET, Jean, *The Moral Judgment of the Child* (translated by Marjorie Gabain), New York NY, Simon and Schuster, 1997 (1932).
- PIAGET, Jean, *The Language and Thought of the Child* (translated by Marjorie and Ruth Gabain), London UK / New York NY, Routledge, 2007 (1926).
- PLATÓN, *Diálogos*, I, *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras* (traducción de *Apología, Critón y Eutifrón*, por J. Calonge; de *Ión, Lisis y Cármides* por E. Lledó Íñigo; de *Laques y Protágoras* por C. García Gual), Madrid, Gredos, 1981.
- PLATÓN, *Diálogos*, II, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (traducción de *Gorgias* por J. Calonge; de *Menéxeno* por G. Acosta; de *Eutidemo y Menón* por F. J. Olivieri; de *Crátilo* por J. L. Calvo), Madrid, Gredos, 1983.
- PLATÓN, *Diálogos*, III, *Fedón, Banquete, Fedro* (traducción de *Fedón* por C. García Gual; del *Banquete* por N. Martínez Hernández; de *Fedro* por E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos, 1986.
- PLATÓN, *Diálogos*, IV, *República* (traducción por Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 1992 (1986).
- PLATÓN, *Diálogos*, V, *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (traducción de *Parménides y Político* por María Isabel Santa Cruz; de *Teeteto* por A. Vallejo Campos; de *Sofista* por N. L. Cordero), Madrid, Gredos, 1988.
- PLATÓN, *Diálogos*, VI, *Filebo, Timeo, Critias* (traducción de *Filebo* por María Ángeles Durán; de *Timeo y Critias* por Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 1992.
- PLATÓN, *Diálogos*, VII, *Dudosos, Apócrifos, Cartas* (traducción de *Diálogos dudosos y Cartas* por Juan Zaragoza; de *Diálogos apócrifos* por Pilar Gómez Cardó), Madrid, Gredos, 1992.
- POLYA, George, *How to Solve It: A New Aspect of Mathematical Method*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988 (1945).
- POLYA, George, *Mathematics and Plausible Reasoning*, 2 Vols. (Vol. I: *Induction and Analogy in Mathematics*; Vol. II: *Patterns of Plausible Inference*), Princeton NJ, Princeton University Press, 1990 (1954).

- POPPER, Karl, *Teoría cuántica y el cisma en física. Post Scriptum a La Lógica de la investigación científica, vol III* (W. W. Bartley, editor; traducción española de Marta Sansigre Vidal), Tecnos, Madrid, 1996 (1985).
- PRIEST, Graham, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2001.
- PUTNAM, Hillary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.
- RAMACHANDRAN, V. S., *Los laberintos del cerebro* (traducción de Fernando Pardo), Barcelona, La Liebre de Marzo, 2007.
- REALE, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón* (traducción de Rosa Rius y Pere Salvat), Barcelona, Herder, 2004.
- REEVES, C.D.C., "Socrates the Apollonian?", en Nicholas D. SMITH and Paul B. WOODRUFF (Editors), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York NY / Oxford, Oxford University Press, 2000, 24-39.
- ROGERS, Carl R., *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*, New York NY, Mariner, 1995 (1961).
- RORTY, Richard, "Kuhn", en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2001 (2000), 204-205.
- RUDEBUSCH, George, *Socrates*, Chichester UK / Oxford UK, Wiley-Blackwell, 2009.
- RUIZ BUENO, Daniel, *Padres apologistas griegos (siglo II)*, Madrid, BAC, 1954.
- RUIZ BUENO, Daniel, *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, 1962.
- SAINT-EXUPÈRY, Antoine de, *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard/Folio, 1999 (1946).
- SALA, Giovanni B., *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge* (Edited by Robert M. Doran and translated by Joseph Spoerl), Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- SALVATORE, Dominic, *Microeconomics*, New York NY, McGraw-Hill, 2006 (1974).
- SÁNCHEZ GUILLÉN, Joaquín, y Mijail A. BRAUN, *Física cuántica*, Madrid, Alianza, 1993.
- Michele SARACINO, *On Being Human: a Conversation with Lonergan and Levinas*, Milwaukee WI, Marquette University Press, 2003.
- SHAPIRO, Stewart (Editor), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford UK, Oxford University Press, 2005.
- SEARLE, John R., 'How to Derive an "Ought" from an "Is"', *Philosophical Review*, vol. 63 (1964), pp. 43-58.
- SEARLE, John R., *Minds, Brains and Science*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1984.
- SEARLE, John R., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA / London UK, The MIT Press, 1994 (1992).
- SEARLE, John R., "Biological Naturalism", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 2007, 325-334.
- SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, volumen 1 (de 3): *Fe e ideología*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- SHEAR, Jonathan, "Eastern Methods for Investigating Mind and Consciousness", en Max VELMANS y Susan SCHNEIDER (Editors) *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 2007, 697-710.

- SHIMOMURA, Toratarō, “Nishida Kitarō and Some Aspects of His Philosophical Thought”, epílogo de la edición original en inglés de Kitarō NISHIDA, *Study of Good* (translation by V. H. Viglielmo), New York NY / Westport CT / London UK, Greenwood Press, 1960, 191-217.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford UK, Oxford University Press, 2007.
- SICRE, José Luis, *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Madrid, Cristiandad, 1986.
- SIEGEL, Daniel, *The Mindfulness Solution*, New York NY, Guilford, 2009.
- SKORUPSKI, John, “Meaning, Use, Verification”, en Bob HALE y Crispin WRIGHT (Editors), *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 1999 (1997), 29-59.
- SIMÓN, Vicente, *Vivir con plena atención*, Bilbao, Desclée, 2012 (2011).
- SIMMONS, George F., *Calculus with Analytic Geometry*, New York NY, McGraw-Hill, 1996 (1985).
- SLUGA, Hans, y David G. STERN (Editors), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge UK / New York NY, Cambridge University Press, 1996, 2005 (1996).
- SMITH, Norman Kemp, *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, Houndmills UK / New York NY, Pallgrave Macmillan, 2003 (1918).
- SNELL, Bruno, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* (traducción de T. G. Rosenmeyer), Oxford UK, Blackwell, 1953.
- SOLOW, Daniel, *Cómo entender y hacer demostraciones en matemáticas* (traducción del original inglés *How to Read and Do Proofs*, supervisada por el propio autor), México, Limusa / Grupo Noriega, 1992 (1987).
- SORENSEN, Roy A., “Philosophical Implications of Logical Paradoxes” en Dale CARNEGIE (Editor), *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford UK, Blackwell, 2002, 131-142.
- SPIEGEL, Murray, *Laplace Transforms*, New York NY, McGraw Hill, 1965.
- STOCKER, Barry, “Dialectic of Paradox in the *Tractatus*: Wittgenstein and Kierkegaard”, en António MARQUES y Nuno VENTURINHA (Editores), *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*, Bern (Switzerland), Peter Lang, 2010, 21-37.
- STRAWSON, Peter F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966.
- STROUD, Barry, *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- STROUD, Barry, “Transcendental Arguments”, *The Journal of Philosophy*, 65 (1968), 241-256.
- SUZUKI, Daisetsu Teitarō, *An Introduction to Zen Buddhism*, London UK, Random House, 1986 (1949).
- SUZUKI, Daisetsu Teitarō, “Lectures on Zen Buddhism”, en Erich FROMM, D. T. SUZUKI and Richard DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London UK, Souvenir Press, 1993 (1977), 1-76.
- SUZUKI, Shinryu, *Mente Zen, mente de principiante. Charlas informales sobre meditación y la práctica del Zen* (traducción de Miguel Iribarren), Móstoles (Madrid), Gaia, 2011.
- TAGORE, *El cartero del rey. El asceta. El rey y la reina*,

- TAYLOR, Alfred E., *Plato: the Man and his Work*, Mineola NY, Dover, 2001 (1926).
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1990.
- TEKIPPE, Terry J., *Bernard Lonergan's Insight: A Comprehensive Commentary*, Lanham MD, University Press of America, 2003.
- THICH NHAT HANH, *Hacia la paz interior* (traducción de Núria Pujol i Valls), Barcelona, Debolsillo, 2012.
- TICH NHAT HANH, *Las claves del zen. Guía para la práctica del zen*, Móstoles (Madrid), Neo Person, 2012 (1998).
- THICH NHAT HANH, *Felicidad. Prácticas esenciales de mindfulness* (traducción de David González Raga), Barcelona, Kairós, 2013.
- TIPLER y MOSCA, *Física para la ciencia y la tecnología*, 2 vols.
- TOMONAGA, Shin'ichiro, *The Story of Spin* (traducción de Takeshi Oka), Chicago IL, University of Chicago Press, 1997.
- TORRETTI, Roberto, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980 (1967).
- TRACY, David, "Bernard Lonergan and the Return of Ancient Practice", en Frederick LAWRENCE (Ed.), *Lonergan Workshop 10*, Boston MA, Boston College, 1994, 319-331.
- TSUKIYAMA, Shudo, "The Religious Thought of Nishida and Kierkegaard", en James GILES (Editor), *Kierkegaard and Japanese Thought*, Houndmills UK / New York NY, Palgrave Mcmillan, 2008, 172-184.
- VALVERDE, Carlos, *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- VAN CLEVE, James, *Problems from Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- VELASCO, Pedro de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Chihuahua / Jalisco / México DF/ Puebla, Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita / ITESO / Universidad Iberoamericana-México / Universidad Iberoamericana-Puebla, 2006 (1983).
- VELASCO, Pedro de, "Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas", en Ignacio ELLACURÍA y Juan Carlos SCANNONE (compiladores), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1992, 141-172.
- VON RAD, Gerhard, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Historical Traditions* (Introduction by Walter Bruegermann; translation by D. M. G Stalker), Volume I, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 2001 (1962).
- VON RAD, Gerhard, *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (Introduction by Walter Bruegermann; translation by D. M. G Stalker), Volume II, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1965.
- WARGO, Robert J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.
- WEIR, Alain, *Truth Through Proof: A Formalist Foundation for Mathematics*, Oxford UK / New York NY, Oxford University Press, 2010.
- VELMANS, Max, y Susan SCHNEIDER (Editors), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford UK, Blackwell, 2007.

- WESTFALL, Richard S., *Isaac Newton: una vida*, (traducción de Menchu Gutiérrez), Barcelona, Folio, 2004.
- WESTFALL Richard S., "Newton", en W. H. NEWTON-SMITH (Editor), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden MA / Oxford UK, Blackwell, 2001 (2000), 320-324.
- WHITE, Michael J., "Plato and Mathematics", en Hugh H. BENSON (Ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 2008 (2006), 228-243.
- WILKINSON, Robert, *Nishida and Western Philosophy*, Surrey UK, Ashgate, 2009.
- WILSON, Andrew (Ed.), *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, St. Paul MN, Paragon House, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus* (edición bilingüe y traducción española de Isidro Reguera y Jacobo Muñoz), Madrid, Alianza, 2000 (1973).
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (edición bilingüe; traducción española de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines), México DF / Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México / Crítica, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein* (traducciones por Octavio Castro, Carlos Ulises Moulines y varios más), vols. 2, Madrid, Gredos, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Grammar* (Edited by Rush Rees; translated by Anthony Kenny), Oxford UK, Blackwell, 1974.
- WOODRUFF, Paul, *The Necessity of Theater*, Oxford / New York NY, Oxford University Press, 2008.
- YUSA, Michiko, "Contemporary Buddhist Philosophy", en Eliot DEUTSCH and Ron BONTEKOE (Eds.), *A Companion to World Philosophies*, Oxford UK, Blackwell, 1999 (1997), 564-572.
- YUSA, Michiko, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu HI, University of Hawai'i Press, 2002.