

Palabras de apertura del Académico Titular Dr. Francisco García Bazán, para las Jornadas de San Juan “Filosofía, Ciencias y Espiritualidad” que presidió la Académica Presidente, Dra. Damasia Becu y organizó la Académica Correspondiente doctora Patricia Ciner

PRIMERAS JORNADAS SANJUANINAS

por **Francisco García. Bazán**

Tengo el grato honor de haber sido invitado a decir las Palabras Académicas de apertura en estas primeras jornadas de “Filosofía, Ciencias y Espiritualidad” celebradas hoy 26 de junio de 2024 por Universidad Nacional de San Juan conjuntamente con la Universidad Católica de Cuyo y la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Agradezco la distinción al mismo tiempo que recuerdo las palabras exhortativas de Platón a sus alumnos y amigos:

“Hay que escribir libros y formar discípulos, porque éstos son libros vivientes” (Prolegomena Platonis Philosophiae).

Los eslabones primeros de la cadena de oro, *catena auri*, son los primitivos alumnos y auditores a quienes la dedicación y el tiempo les ha hecho ser brillantes ejemplos y suscitar la satisfacción y admiración de sus maestros en su tarea diaria, y al mismo tiempo adquirir independencia y lucir su competencia con resplandor personal.

En esta actividad de perfeccionamiento no hay apoyos interesados, se descubre una claridad, que se quiere asimilar y acrecentar en lo posible. Tal es la vocación magisterial de superación. Se descubre una luz peregrina en el camino y no hay obstáculos que la puedan extinguir. Es una tarea de sublimación diríamos mística, muda, orientada a la voluntad, al afecto y a la inteligencia de la persona por un

ímpetu inagotable. Como diría la voz del poeta místico español San Juan de la Cruz: “Y sube tanto su fe que goza de un no sé qué que se haya por ventura”.

El ahondamiento de la huella, del vestigio íntimo, es una apelación que forma tanto al científico, como al devoto religioso, como al filósofo, “amante de la sabiduría”. El científico verifica su misión con las hipótesis contrastadas con los hechos, el creyente, por la experiencia del contacto con la realidad divina envolvente, el pensador por la solidez que inspira el hallazgo del fundamento. Todos aspiramos a ser en grado sumo artífices, amantes o sabios, y nuestras frustraciones en el logro de estos ideales nos hacen ser caracterizados en nuestra existencia efímera como artistas, santos o filósofos. Por ese motivo, obedeciendo a esta necesidad callada de trascendencia propia de individuos incompletos y de quererla sobrellevar livianamente, estamos esta mañana reunidos. Se trata de obediencia a un íntimo imperativo, reflejo de un reclamo universal que nos convoca a acciones areopagíticas, a las actividades propias de un Areopago.

Todavía año tras año se recuerda en Atenas el día de San Pablo Apóstol y su necesidad imperiosa de la proclamación ecuménica del mensaje de Jesús el Nazareno, desde la altura escarpada de la peña que corona a la llanura ática henchida de creyentes.

De igual modo si en este acto académico una institución madre porteña unida a universidades de la Provincia de San Juan por la iniciativa de una Académica Correspondiente de la Provincia sanjuanina se hace realidad, auguramos que sobre este modelo otras Provincias como Santa Fe, Tucumán, Mendoza, La Rioja, Misiones, reproduzcan el mismo modelo inacabado en sus copias o reflejos.

Deseo a todos buenos días.

LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LO SAGRADO: UN VÍNCULO POSIBLE

Dr. Juan Carlos Alby

Resumen

Desde sus inicios, la filosofía estuvo unida a lo sagrado. Si aceptamos la hipótesis de Olof Gigon según la cual al origen de la filosofía lo encontramos en Hesíodo, entonces ese vínculo entre los dioses y las preocupaciones más íntimas de la filosofía, tales como la pregunta por los comienzos, por la verdad y por el todo, que hallamos en su célebre *Teogonía*, constituye un enlace fundamental y originario. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada. La naturaleza se pobló así de entidades intermedias entre ella y el hombre que, en su actividad teórica o contemplativa, aspiraba a unírsele por la acción del *daímon*. Eso hizo que el ideal de la ética griega consistiera en alcanzar la *eudaimonía*, poseer un “buen daímon” que hiciera “uno” al hombre con el cosmos. Los impresionantes desarrollos cosmológicos de Eudoxo y de Aristóteles, el legado de la ciencia peripatética recibido y transformado en el estoicismo y en la filosofía medieval, chocó con la visión “descosmificadora” de la naturaleza operada por la ciencia moderna y, desde entonces hasta nuestros días, las concepciones de lo sagrado han quedado dramáticamente separadas de la filosofía y de la ciencia contemporáneas. ¿Es posible volver a unir lo que se ha escindido a la manera de un brutal desgarró en la misma trama metafísica de lo real? Para responder a esta pregunta se hace necesario recuperar no sólo las nociones sino también las intuiciones fundantes de lo que denominamos “filosofía”, “ciencia”, “sagrado”, “religión”, “mito”, entre otras tantas palabras hoy devaluadas por la pretensión hegemónica del conocimiento mal llamado “científico” que, en su voluntad de poder, ha eclipsado aquel vínculo que no obstante sigue latiendo en la inocultable nostalgia de los orígenes.

Palabras clave

Sofía, cosmos, ciencia, sagrado

LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LO SAGRADO: UN VÍNCULO POSIBLE

Dr. Juan Carlos Alby

UNL – UCAMI – UCSF

Introducción

En principio, plantear un vínculo entre la filosofía y la ciencia no resulta provocativo, pues, es un hecho que ambas disciplinas se han relacionado desde los comienzos mismos de la historia del pensamiento crítico. No obstante, filosofía y ciencia han experimentado profundos desencuentros, especialmente a partir del siglo XIX en que muchos científicos dejaron de escuchar a los filósofos por considerar que la filosofía pretendía un dominio que, por derecho, le correspondía a la racionalidad científica estricta. La irrupción de la física cuántica en los comienzos del siglo XX con su asombroso principio de incertidumbre y la desconfianza en las certezas apodícticas que enarbolaba la ciencia newtoniana, hizo que los grandes exponentes de la nueva Física volvieran su atención a las intuiciones de los filósofos griegos. Esta especie de reavivamiento de la filosofía en el campo de la ciencia, produjo obras notables como la de Erwin Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*¹. Allí, el científico que forjó las ecuaciones con las que arranca la mecánica cuántica, afirma:

“La filosofía de los antiguos griegos nos atrae hoy porque nunca [...] se ha establecido nada parecido a su altamente avanzado y articulado sistema de conocimiento y especulación sin la fatídica división que nos ha estorbado durante siglos y que ha llegado a hacerse insufrible en nuestros días”².

Aquí, Schrödinger se refiere a la trágica partición que ha mutilado a las ciencias del espíritu y que devino en el divorcio escandaloso entre filosofía y ciencia.

En consecuencia, discurrir sobre la relación entre filosofía y ciencia, hoy no tendría nada de novedoso. Pero afirmar que existe una relación posible entre la filosofía y lo sagrado, o más aun, entre la ciencia y lo sagrado, puede llegar a ser una pretensión temeraria. Sin embargo, desde sus inicios, la filosofía estuvo unida a lo sagrado. Si aceptamos la hipótesis de Olof Gigon³ según la cual al origen de la

¹ E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, 1996 (existe edición castellana: *La naturaleza y los griegos*, trad. Víctor Gómez Pin, Barcelona, Tusquets, 1997).

² E. Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, p. 10.

³ Cfr. O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, trad. M. Carrión Gútiérrez, Madrid, Gredos, 1985, p. 13s.

filosofía lo encontramos en Hesíodo, entonces ese vínculo entre los dioses y las preocupaciones más íntimas de la filosofía, tales como la pregunta por los comienzos, por la verdad y por el todo que hallamos en su célebre *Teogonía*, constituye un enlace fundamental y originario. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada.

En este trabajo se estudian los cambios que han experimentado a través del tiempo los conceptos de “filosofía”, “ciencia” y “lo sagrado”. Consideraremos sus significados originales a partir de sus respectivas etimologías y concluiremos con una reflexión respecto de los posibles modos de volver a vincularlos.

Filosofía, ciencia y lo sagrado

Filosofía

Según Pierre Hadot⁴, es casi improbable que los presocráticos de los siglos VII y VI a. C, tanto Jenófanes como Parménides y —a pesar de algunos testimonios antiguos en contrario pero muy discutibles— tampoco Pitágoras ni Heráclito conocieron el adjetivo φιλόσοφος ni el verbo φιλοσοφῶ (“filosofar”) y, con mayor razón, la palabra φιλοσοφία. Según este autor, hay que remitirse a Heródoto, el historiador proveniente de Asia Menor quien relata el legendario encuentro entre Solón, el gran legislador de Atenas que vivió entre los siglos VII y VI y que formó parte del grupo de los llamados “Siete Sabios de Grecia”, con Creso, rey de Lidia. Según el relato, el monarca que se sentía orgulloso de su poder y de sus riquezas, hizo conducir por sus servidores a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y abundante que era su patrimonio. Y después de haber contemplado y examinado todo aquello, Creso, cuando tuvo ocasión, le formuló a Solón la siguiente pregunta:

“Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría (σοφείῳ) y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de sabiduría (φιλοσοφοῦμεν) y de ver mundo has visitado muchos países; por ello, me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo”⁵.

⁴ Cfr. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de cultura económica, 1998, p. 27.

⁵ Heródoto, *Historia* I, 30, 3, en F. R. Adrados (introducción), C. Schraeder (traducción y notas), *Heródoto. Historia. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 2006, p. 108.

Luego de responder —para decepción de Crespo, puesto que este preguntaba esperando que le respuesta lo señalara a él como el hombre más dichoso— con el nombre de Telo de Atenas y, seguidamente con los de Cléodes y Bitón, naturales de Argos, Solón concluye diciendo que nadie puede ser juzgado como feliz antes de que se haya visto el final de su vida.

Según esta hipótesis de P. Hadot, Heródoto habría revelado la existencia de una palabra que, o ya estaba de moda o que llegaría a estarlo en la Atenas del siglo V, la de la democracia y de los sofistas. Y añade que, desde Homero, las palabras compuestas con φιλο- se utilizaban para designar la disposición que encuentra su interés, su placer e incluso su razón de vivir en consagrarse a tal o cual actividad, en nuestro caso, el amor y el interés por la σοφία⁶. Pero en esa época aún no existía una definición filosófica de la palabra σοφία, que desde Homero se empleaba en los contextos más diversos respecto de conductas y disposiciones que nada tienen que ver con la actividad de los filósofos, sino de otras actividades, por ejemplo, la del carpintero, que gracias a los consejos de Atenea entiende de toda σοφία, es decir, de todo saber hacer⁷. Este “saber hacer” es empujado también por Homero respecto de la música, pues en su himno a Hermes, luego de narrar el invento de la lira, sostiene que este dios modeló él mismo el instrumento de una σοφία diferente del arte de la lira, a saber, la flauta de pan⁸. Según estas acepciones, la σοφία supone, más allá de la actividad práctica, una enseñanza que exige la ayuda de un dios que revela al artista los secretos de la fabricación y lo asiste en la ejecución de su arte. A comienzos del siglo VII a. C., Hesíodo, si bien no emplea literalmente la palabra, comunica con gran energía el contenido de la sabiduría poética al poner en paralelo la sabiduría del rey y la del poeta. La musa Calíope es la más importante porque asiste a los venerables reyes.

“Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de

⁶ Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, p. 28.

⁷ Cfr. Homero, *Ilíada*, 15, 411.

⁸ Cfr. Homero, *A Hermes*, I, 511.

reparación en favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras”⁹.

El poeta, por su parte, por medio de su canto modifica el corazón de los hombres: “Mnemosyne [madre de las Musas] señora de las colinas de Eleuter, [es] el olvido de males y remedio de preocupaciones”¹⁰.

La variedad y riqueza de significados de σοφία, se aprecia en los testimonios acerca de los Siete Sabios. Tales de Mileto, que vivió entre finales del siglo VII y comienzos del VI, a. C., poseía un saber que hoy llamaríamos “científico”, pues predijo con notable precisión el eclipse de sol del 28 de mayo de 585. También posee el tipo de saber que hoy denominaríamos como “técnico”, porque se le atribuye la desviación del curso de un río. Asimismo, hizo gala de una “sabiduría” política al haber librado a los griegos de Jonia con la propuesta de que formaran una federación. La σοφία como conocimiento político, es el único testimonio que se nos conserva de otro Sabio del siglo VII, Pitaco de Mitilene. En la misma línea del saber, Solón de Atenas, quien además de haber prodigado una legislación benéfica y destinada a perdurar en el tiempo, es también un poeta que expresa en sus versos su ideal ético y político. Otros tres Sabios de principios del siglo VI, Quilón de Esparta, Periandro de Corinto y Bías de Priene, son famosos como hombres políticos por algunas leyes que promulgaron, así como también por su actividad judicial y su exquisita oratoria. Por último, sobre Cleóbulo de Lindos es muy poco lo que se conoce, pues sólo se atribuye un cierto número de poemas.

A partir del siglo VI, el término σοφία comienza a ser vinculado con el conocimiento de la medicina, la aritmética, la geometría y la astronomía.

La palabra “filosofía”, en consecuencia, reflejará en su derrotero histórico las distintas acepciones de σοφία. Por ejemplo, en la oración fúnebre en memoria de los primeros soldados caídos en la guerra del Peloponeso, Pericles elogia el modo de vida que se practicaba en Atenas: “Amamos la belleza (φιλοκαλοῦμεν) con sencillez (εὐτελείας) y el saber (φιλοσοφοῦμεν) sin relajación”¹¹. Es la primera vez que en la literatura griega aparece el verbo φιλοκαλοῦμεν. En esta ocasión, lo hace junto al verbo φιλοσοφοῦμεν que indica el gusto por la ciencia y la cultura, y que ya había

⁹ Hesíodo, *Teogonía*, 80-90, en A. Pérez Giménez y A. Martínez Díaz (Introducción, traducción y notas), *Hesíodo. Teogonía*, Madrid, Gredos, 2006, pp. 13-15.

¹⁰ Hesíodo, *Teogonía*, 55, p. 12.

¹¹ Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, II, 40, en J. J. Torres Esbarranch (Introducción, traducción y notas), *Tucídides. Guerra del Peloponeso I*, Madrid, Gredos, 2006, p. 347.

sido utilizado por Heródoto¹². Esa cualidad de Atenas como reveladora al mundo de la filosofía, será nuevamente destacada por Isócrates a principios del siglo IV:

“Nuestra ciudad dio a conocer la filosofía, que descubrió todo esto, ayudó a establecerlo, nos educó para las acciones, nos apaciguó, y diferenció las desgracias producidas por la ignorancia y las que resultan de la necesidad, y nos enseñó a rechazar las primeras y a soportar bien las segundas”¹³.

Según W. Jaeger¹⁴, la palabra φιλοσοφία no significa aquí “filosofía” y en *Antídosis* 270 reivindica sólo para su obra ese término y sostiene que los demás educadores, tales como los dialécticos, los matemáticos y los “tecnógrafos” no tienen derecho a atribuírselo. En cambio en obras anteriores como el *Elogio a Helena*, 6¹⁵, habla de la filosofía de los erísticos o de los retóricos escolásticos como Polícrates¹⁶. En *Contra los sofistas*, 1, la palabra aparece empleada como común denominador de todas las ramas de la cultura y educación superiores¹⁷. Hacia el siglo I de nuestra era, Filón de Alejandría propone una definición de “filosofía” que va en la misma línea:

“Y, en verdad, como las disciplinas que constituyen la cultura general contribuyen a la adquisición de la filosofía, del mismo modo, también, la filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría. Porque la filosofía es la búsqueda de la sabiduría, y la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas. Por consiguiente, como la cultura general <es la esclava> de la filosofía, del mismo modo, también, la filosofía es la esclava de la sabiduría”¹⁸.

Filón escribe aquí en una tradición pitagórica que será ratificada más tarde por Nicómaco de Gerasa y Jámblico de Calcis, entre otros pensadores de la línea platónico-pitagorizante. En su *Introducción a la aritmética*, Nicómaco de Gerasa (60-120 d.C.) se afirma en la misma parádoxis pitagórica:

“La filosofía es para nosotros, como lo he dicho, el deseo de la sabiduría; la sabiduría es la ciencia de la verdad que está en los seres; los seres son unos

¹² Cfr. J. J. Torres Esbarranch, *op. cit.*, p. 347, n. 293.

¹³ Isócrates, *Panegírico*, 47, en J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), *Isócrates. Discursos*, Madrid, Gredos, 2007, p. 89s.

¹⁴ Cfr. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993², p. 834, nn. 13 y 15.

¹⁵ J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), p. 44.

¹⁶ Cfr. *Busiris* 1, en J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), *op. cit.*, p. 62.

¹⁷ Cfr. J. Signes Codoñer (Introducción general), J. M. Guzmán Hermida (Traducción y notas), p. 32.

¹⁸ Filón de Alejandría, *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, XIV, 79; M. Coria (Introducción, traducción y notas), en J. P. Martín (director), *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. III, Madrid, Trotta, 2012, p. 256s.

los propiamente dichos y los otros por homonimia [...] Seres propiamente dichos y seres por homonimia, es decir, los inteligibles y los sensibles”¹⁹.

Jámblico es otro testigo importante de esta transmisión:

“Decíamos que fue Pitágoras el primero que usó el nombre de ‘filosofía’ y dijo que esta es deseo (ὄρεξις) o una especie de amor (φιλία) a la sabiduría, y que la sabiduría es ciencia (ἐπιστήμη) de la verdad de los seres. Y con la palabra ‘seres’ se refería a los materiales (αἴδια) y permanentes (αἰδία) que son también lo sólo enérgico (δραστικά) del ser [...] y de las cosas que no son por naturaleza objeto de ciencia, tampoco es posible pensar que haya ciencia. La filosofía, por tanto, no puede ser naturalmente deseo de una ciencia que no puede existir, sino mejor de aquella que es la ciencia de los seres propiamente dichos y que son siempre idénticos y del mismo modo y coherentes siempre con su denominación de seres”²⁰.

Los estoicos, en cambio, entienden la filosofía como el ejercicio de la técnica conveniente, y la sabiduría como la ciencia de las cosas divinas y humanas²¹.

Estos testimonios dan cuenta de una vinculación indudable entre la filosofía y la ciencia, según los conceptos más arcaicos de ambas disciplinas.

Analizamos a continuación, los orígenes del significado de “ciencia”.

Ciencia

La noción clásica de “ciencia”, del latín *scientia*, proviene del infinitivo *scire*, “saber”, y es traducción del griego ἐπιστήμη, que proviene del verbo ἐπιστήναι, “detenerse”; denota el asombro ante algo insólito que nos hace detener en actitud reflexiva. Acerca de esta actitud, dice Aristóteles:

“Tampoco la adquisición inicial del conocimiento es una generación o una alteración, pues decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo (ἡρεμεῖν) y en quietud (σιῆναι), pero el llegar a estar en reposo no es una generación, ya que, como hemos dicho antes, no hay generación de ningún cambio. Además, así como cuando alguien ha pasado del estado de ebriedad o de sueño o de enfermedad a su estado contrario no decimos que se haya generado de nuevo el conocer (aunque antes fuese incapaz de hacer uso del conocimiento), tampoco podemos decir que haya generación cuando adquiere inicialmente ese estado, pues sólo para la distensión (καθίστημι) del alma después de la inquietud que le es connatural se puede llegar a saber y conocer. Por eso los niños no pueden adquirir

¹⁹ Nicómaco de Gerasa, *Introducción a la aritmética*, I, II, 3-4, en J. Bertier (Introducción, traducción y notas), *Nicomache de Gerasa. Introduction arithmétique*, Paris, Cerf, 1978, p. 4.

²⁰ Jámblico, *Comentario*, 5-6, en F. Romano (Texto, traducción y notas), *Jamblico. Il numero e il divino*, Milano, Rusconi, 1995, pp. 206-209.

²¹ Cfr. Aecio, *Placita*, I, 1, en: M. Boeri, R. Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Santiago de Chile, 2014, p. 21.

conocimiento ni juzgar sobre las sensaciones de la misma manera que los mayores, pues hay mucha inquietud y movimiento en ellos”²².

Ya Alcmeón de Crotona, el pitagórico que fundó la doctrina médica de los cuatro humores se había adelantado tanto a Aristóteles como a Platón²³ en la explicación fisiológica del acto mental, similar a la que se describe en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* I. El pensar acontece cuando el intelecto se aleja del flujo de las sensaciones, opiniones y recuerdos, y llega al reposo (ἡρεμεῖν). Aristóteles añade el término στήναι, en conexión etimológica con ἐπιστήμη. La ciencia trata sobre lo universal²⁴ y necesario²⁵, conocido por el procedimiento demostrativo²⁶ y señalando las causas. Sólo así se sabe, es decir, se conocen las causas²⁷ de las cosas en forma precisa²⁸.

Al igual que con el concepto de “filosofía”, la noción de ciencia ha experimentado distintas transformaciones en la historia del pensamiento. Más tarde, la ciencia griega surgida de la misma matriz de la filosofía, fijó en el cosmos su objeto de estudio y lo consideró un organismo viviente, caracterizado por un dinamismo del cual el hombre deseaba ser parte a los efectos de integrarse en esa armonía totalizadora, bella y ordenada. La naturaleza se pobló así de entidades intermedias entre ella y el hombre que, en su actividad teórica o contemplativa, aspiraba a unírsele por la acción del δαίμων. Eso hizo que el ideal de la ética griega consistiera en alcanzar la εὐδαιμονία, poseer un “buen daímon” que hiciera “uno” al hombre con el cosmos. Los impresionantes desarrollos cosmológicos de Eudoxo y de Aristóteles, el legado de la ciencia peripatética recibido y transformado en el estoicismo y en la filosofía medieval chocó con la visión “descosmificadora” de la naturaleza operada por la ciencia moderna y, desde entonces hasta nuestros días, las concepciones de lo sagrado han quedado dramáticamente separadas de la filosofía y de la ciencia contemporáneas. Por ejemplo, Tomás de Aquino profundizó en la noción aristotélica de “ciencia” y la definió como el conocimiento intelectual

²² Aristóteles, *Física*, VII, 247b 3 – 248a, en G. R. De Echandía (Introducción, traducción y notas), *Aristóteles. Física*, Madrid, Gredos, 2007, p. 303.

²³ Cfr. Platón, *Fedón* 96b.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 5; 417a 23.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3; 1139b 28.

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 4; 7a 21.

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 2; 7b 11.

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 27; 87a 32; *Metafísica*, I, 2; 71b 2.

cierto, fruto de demostración, permanente en forma habitual en el entendimiento, que muestra las causas de las cosas²⁹. Por ser cierto, este conocimiento se distingue tanto de la opinión como de la conjetura³⁰, mientras que por ser demostrativo, se distingue de la intuición³¹ y, por ser habitual, se distingue del acto de saber para el que capacita³² y de la mera disposición para el saber³³. Es notable en esta definición de ciencia, el cambio del término “precisión” (ἀκρίβεια) que encontramos en Aristóteles, por el de “certeza” (*certitudo*). Para el Aquinate hay distintos tipos de certeza³⁴ y las ciencias se diversifican por su fin, sea que se trate este del mero saber, en cuyo caso son “especulativas”, o si están orientadas al obrar o el hacer, es decir, “prácticas”³⁵.

El punto de inflexión de la noción clásica de “ciencia” hacia su concepción moderna se da hacia el fin de la Edad Media con Guillermo de Ockham (1290-1350), quien negó la existencia de lo universal y volcó la atención hacia lo particular individual. Este proceso que significó una transformación radical en la metafísica en los inicios del siglo XIV obedeció a los ataques a la noción aristotélica de “abstracción” que conllevaba a la formación de conceptos universales y culminó en la identificación de la sustancia corpórea con la “cantidad extensiva”, lo que orientó a una interpretación cuantitativa de lo real³⁶. La ciencia dejó de identificarse con la filosofía en tanto búsqueda de las causas y se eliminó toda inteligibilidad en la intimidad óptica de la materia. Seguidores de Guillermo de Ockham, tales como Juan Buridan y Nicolás de Oresme, redactaron escritos en la Universidad de París del siglo XIV con la afirmación de que el *impetus* era la causa del movimiento continuo, anticipándose así en casi doscientos años a la formulación del concepto de momento inercial por parte de Galileo³⁷. Este es uno de los tantos ejemplos que

²⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4; *In Ethicorum*, V, lect. 3.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, 1.c.

³¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Posteriorum Analyticorum*, I, lect.1.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, 21, 1, 1.

³³ Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, 1.c.

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, 4, 8.

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, II, lect. 2; *In De anima*, 1, lect. 1.

³⁶ Para un estudio más completo de la ciencia ockhamista, véase O. Larre, “El hombre: una singularidad en el universo físico ockhamista”, en *Revista española de Filosofía*, 13 (2006), pp. 47-58 y *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000. Para el legado intelectual de la ciencia de Guillermo de Ockham, véase G. E. Ponferrada, *Filosofía de la naturaleza*, La Plata, UC@LP, 2004.

³⁷ Para el legado intelectual de la ciencia de Guillermo de Ockham, véase G. E. Ponferrada, *Filosofía de la naturaleza*, La Plata, UC@LP, 2004, p. 36.

desmienten la afirmación prejuiciosa de algunos autores contemporáneos acerca de que la Edad Media no produjo ninguna contribución sustancial a la ciencia³⁸.

Las distintas ciencias particulares se diferencian entre sí tanto por los dominios que estudian como por los conceptos y teorías que proponen. En las últimas décadas del siglo pasado surgió una visión evolutiva y transdisciplinar que transpone las fronteras de esos dominios particulares. Esto representa un cambio de paradigma, según la terminología de Kuhn, o de programas de investigación, según la hipótesis de Lakatos.

Este cambio drástico se aprecia mejor en la comparación entre la concepción medieval de naturaleza y la newtoniana. Para la primera, la naturaleza era considerada como un orden fijo al cual le subyacían esencias inmutables. Los fenómenos se explicaban de acuerdo a una concepción teleológica, es decir, toda criatura tenía impresa una finalidad en el ser que reflejaba los propósitos divinos. Sus componentes eran sustancias materiales y autónomas que se caracterizaban por su independencia y autonomía. Fuera de Dios, no necesitaban nada para existir. El universo era un todo único, coherente y jerárquico en que los órdenes inferiores estaban al servicio de los superiores, a saber: Dios-varones-mujeres-animales-vegetales. Las instituciones eclesiásticas y sociales también se inscribían en este orden jerárquico de acuerdo a una cosmología geocéntrica y una antropología antropocéntrica. Las categorías hermenéuticas eran dualistas y presentaban contraposiciones fundamentales: cuerpo-alma, espíritu inmaterial-materia transitoria, formas perfectas y eternas – formas imperfectas encarnadas. En síntesis, la naturaleza era un reino ordenado bajo el dominio de un señor soberano.

Por su parte, la concepción newtoniana entendía el cambio como una mera reordenación de las partículas fundamentales de la naturaleza y no había lugar para una novedad auténtica. La naturaleza no tenía carácter teleológico sino determinista. La causa final aristotélica había sido expulsada del cosmos. Tampoco se ocupaba ya de sustancias, sino de partículas elementales; en tal sentido, era atomista. La teoría del conocimiento era la del realismo clásico, es decir, el objeto puede ser conocido tal cual es y cómo es en sí, independientemente del observador.

³⁸ Entre estos, A. R. Hall, *La revolución científica (1500-1800)*, trad. J. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1985. H. Blumenfeld, *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. I. Castro, Madrid, Taurus, 1982.

La aproximación a la naturaleza ya no era jerárquica, sino reduccionista y mecanicista; las leyes físicas de los niveles inferiores determinaban todos los sucesos, excepto aquellos que tenían lugar en la mente humana.

Newton aceptó el dualismo cartesiano mente-cuerpo, de modo tal que Dios y las mentes humanas constituían las dos grandes excepciones en la naturaleza mecanicista. La racionalidad humana era vista como lo más propio de nuestra singularidad, aun cuando ya el geocentrismo había sido desplazado por el heliocentrismo.

El modelo atomista vino acompañado de un orden social semejante: una concepción individualista de la sociedad, que se revela, por ejemplo, en la idea de competitividad económica y en las teorías contractualistas de gobierno. Para los representantes de la Ilustración del siglo XVIII, la humanidad formaba parte de la impresionante maquinaria cósmica y podía ser explicada sin recurso a la intervención de Dios. En Newton, en cambio Dios aún era necesario, pues debía intervenir periódicamente para reparar los eventuales desperfectos de la gran máquina para luego retirarse a una especie de ostracismo divino hasta la próxima necesidad de participación. La concepción mecanicista se reflejó también en la medicina, en la que el cuerpo humano fue considerado como una fábrica, como lo muestra el título del libro de anatomía de Andreas Vesalio, compuesta de “aparatos”.

La ciencia del siglo XX se aleja mucho de la concepción newtoniana de la naturaleza. Esta ya no es vista como un orden inmutable o meramente organizativo, sino como evolutiva, dinámica y emergente. Sus formas básicas experimentaron variaciones notables y en los niveles sucesivos de la realidad, materia, vida, mente y cultura, han aparecido fenómenos inusitados. El determinismo ha sido desplazado por la compleja combinación de ley y azar en los campos disciplinarios más variados, tales como la física cuántica, la termodinámica, la teoría del caos, la cosmología y la biología evolutiva. La naturaleza ya no es solamente estructura, sino también apertura, por lo cual el futuro se torna impredecible tanto desde los principios como desde el pasado.

La naturaleza se ha vuelto relacional, ecológica e independiente. Las fuerzas particulares son integradas en fenómenos de “campo”, la realidad es comprendida no desde partículas fundamentales, sino de relaciones y sucesos. En cuanto a la

teoría del conocimiento, el realismo clásico resulta insostenible. En su lugar, algunos autores se inclinan por el instrumentalismo³⁹ mientras que otros, como I. G. Barbour, por un realismo crítico⁴⁰. Se presta atención tanto a la reducción para los análisis de los componentes individuales de los sistemas como al sistema mismo. Para explicar las actividades de nivel superior de los sistemas complejos, desde organismos a ecosistemas, se utilizan conceptos holísticos. Se encuentra profundamente disminuido en la ciencia contemporánea el dualismo mente-cuerpo, y si bien se reconoce que el hombre posee cualidades únicas en toda la naturaleza, el antropocentrismo ha perdido el valor que tenía en las concepciones anteriores, pues el ser humano es producto de la evolución natural independiente. Se trata de un organismo biológico para también de un yo responsable. Una característica básica de esta imagen de la naturaleza es la historicidad. La naturaleza es una comunidad histórica de seres independientes y la ciencia misma está históricamente condicionada.

Este breve recorrido por las distintas concepciones de la naturaleza nos muestra la escisión entre ciencia y filosofía.

Lo sagrado

La palabra “sagrado” o sus equivalentes lingüísticos en semítico, griego, latín y otras lenguas antiguas designaba en primer término a lo que excede a la santidad del deber o de la ley cuando no se alude más que a su necesidad práctica y universal, pues si bien el concepto incluyó todo esto, la palabra no alcanza el rigor necesario si queda detenida en el plano de lo moral en general⁴¹. Eso que resulta tan difícil de conceptualizar porque es necesario ponerlo como sentimiento, reside con fuerza notable en las tradiciones semíticas y, en especial, en la bíblica. Aquí tiene un nombre propio, *qadosch*, que corresponde al griego *hágios* y al latín *sanctus*, pero con más exactitud, *sacer* y al germánico *weihs*, *heilig*⁴². Para encontrar un nombre que fije ese momento en su aislamiento y particularidad y

³⁹ El instrumentalismo considera las teorías científicas y doctrinas religiosas como construcciones humanas útiles para determinados propósitos. Cfr. I. G. Barbour, *Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2004, p. 154.

⁴⁰ El realismo crítico sostiene que tanto las comunidades científicas como las religiosas tienen pretensiones cognitivas respecto de realidades que no se circunscriben al ámbito meramente humano. Cfr. I. G. Barbour, *op. cit.*, pp. 54 y 467.

⁴¹ Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Utilizamos aquí la versión española con título *Lo sagrado*, trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Claridad, 2008), p. 17.

⁴² Cfr. R. Otto, *op. cit.*, p. 18

para captar y designar los eventuales grados inferiores y formas de desarrollo del mismo, Rudolph Otto propone la palabra *numinoso*:

“Para ello formo por lo pronto la palabra: lo *numinoso* (pues, si se puede formar de *omen* ominoso, entonces también de *numen* numinoso), y hablo de una peculiar categoría numinosa, explicativa y valorativa, del mismo modo de una disposición numinosa del ánimo que penetra siempre que se aplica a aquella, es decir, allí donde un objeto es pensado como numinoso”⁴³.

Esta bipolaridad ominoso / numinoso, se traduce en otras tantas polaridades del objeto sagrado: la distinción sagrado / profano, separado / prohibido que conviven en el seno de las distintas religiones. En su análisis de la experiencia religiosa, Otto distingue tres aspectos del reflejo activo de lo numinoso en la conciencia, a saber: el *mysterium tremendum, fascinans* y *augustum*. En el *mysterium tremendum* se confirma el sentimiento de anonadamiento de la criatura y se experimenta el espanto místico frente a la divina desmesura. En sentido contrario, el *fascinans* atrae y cautiva a la criatura por la bondad, el amor y la misericordia de lo divino. Sobre la naturaleza de lo *augustum*, se apoya la conciencia de pecado como un atentado contra la majestad de lo sagrado⁴⁴.

Como afirma F. García Bazán, los análisis de Otto resultan valiosos para comprender la naturaleza de lo sagrado como fuente y núcleo esencial de los fenómenos religiosos. No obstante la doble subordinación de la categoría de lo sagrado, por una parte, a ser una modalidad del idealismo trascendental y, por otro lado, al establecimiento de un nexo entre la conciencia humana y lo sagrado dependiente de la idea cristiana de religación, condiciona los alcances de su exposición⁴⁵. Esta crítica pertinente nos obliga a remontarnos a los significados más originarios del término “religión”.

Cicerón y Aulio Gelio nos dicen que el nombre *religio* y el participio *relegerens* provienen del verbo *relego, relegere, religere*:

“Por otra parte, a quienes volvían a tomar con diligencia y, por así decirlo, ‘releían’ todo lo referente al culto de los dioses, se les llamó ‘religiosos’, de ‘releer’ (como ‘elegantes’ de ‘elegir’, ‘diligentes’ de mostrar diligencia e ‘inteligentes’ de mostrar inteligencia, porque en todas estas palabras se alberga el sentido de ‘recoger’ que se halla presente en ‘religioso’)”⁴⁶.

⁴³ R. Otto, *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. R. Otto, *op. cit.*, pp. 25-77.

⁴⁵ Cfr. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, p. 59.

⁴⁶ Cicerón, *De natura deorum*, II, 28, 72, en A. Escobar (introducción, traducción y notas), *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, p. 218.

Significa “releer”, “reunir de nuevo”, “volver a pasar sobre algo” con el pensamiento, la lectura o la palabra. De acuerdo con esta definición, lo esencial de la religión es la repetición cuidadosa de un orden original. Se trata de una disposición interior de acatamiento y veneración de un orden sobrenatural y, al mismo tiempo, hacia los seres que forman parte de él. Esta repetición respetuosa se expresa exteriormente mediante gestos que constituyen lo que llamamos “rito” y que hacen participar al que lo practica, de aquel acontecimiento prototípico y originario que se recrea por medio de esos gestos en el *hic et nunc*. Al respecto, dice Cicerón:

“Después viene en la ley que se practiquen los mejores de los ritos patrios. Al preguntar los atenienses a propósito de esto a Apolo Pitio qué cultos debían seguir con preferencia, la respuesta del oráculo fue: ‘Aquellos que estuvieran en la tradición de sus antepasados’. Cuando volvieron allí de nuevo y le dijeron que la tradición de los antepasados se había cambiado con frecuencia y le preguntaron qué tradición de entre las varias que había deberían seguir con preferencia, contestó: ‘La mejor’. Y verdaderamente así es, que hay que tener lo más antiguo y más cercano al dios lo que es lo mejor”⁴⁷.

La palabra “rito” deriva del latín *ritus* que traduce el griego θεορός, cuyo significado plural es “tradiciones ancestrales, reglas”. Como tal, “rito”, de raíz *artus*, se vincula al sánscrito *ṛtús*, “período de tiempo”, “norma” y *ṛtá*, “orden”, al asvético *arthá*, “orden”, “verdad”, a los términos griegos ἀριθμός, “número” y ἀρητή, “disposición para”, ¿“virtud”? y al latín *ars*, “arte”⁴⁸.

Según el antropólogo M. Mauss, seguido R. Caillois, en el indoeuropeo, “religión” significa “nudos de paja”, en referencia a los nudos que sujetaban las vigas de un puente. En esta cosmovisión de naturaleza religiosa, un río (*thirtá*) tenía un curso natural que no podía ser alterado sin profanar el orden sagrado. Por lo tanto, debía existir en la comunidad un especialista en lo sagrado, el *thirtánkara*, quien por conocer el procedimiento o ritual correcto, podía trazar un puente para atravesar el vado sin ofender a los dioses. Tal ritual exigía una disposición determinada de los nudos, según el ritual correspondiente. Tal figura pasó a la mitología romana con el nombre de *pontifex*, “hacedor de puentes”, título que se atribuye, hasta hoy, exclusivamente al Obispo de Roma. Los días 14 y 15 de mayo los romanos

⁴⁷ Cicerón, *De legibus* II, 16, en C. T. Pabón de Acuña (Introducción, traducción y notas), *Cicerón. Obras políticas. Sobre la república. Las Leyes*, introducción, traducción y notas de Carmen T. Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009, p. 214s.

⁴⁸ Cfr. F. García Bazán, *op.cit.*, p. 50.

realizaban una procesión con muñecos de paja que retiraban de 27 capillas y que posteriormente arrojaban del puente Sublicio al Tíber para aplacarlo, lo que es huella de la arcaica tradición del *pontifex*⁴⁹.

Entre los cristianos primitivos, la palabra “religión” se entiende de acuerdo a los dos significados vigentes en el mundo greco romano. Pero en el siglo III, el cristiano Lactancio le impone una restricción al pensamiento de lo sagrado que se prolongará en la historia de Occidente, al proponer una etimología inédita del término “religión” de *religare*:

“Así pues, la razón de ser del hombre está clara, si se tiene sentido común: es la *humanitas*. ¿Y qué es la *humanitas* sino la justicia?; ¿y qué es la justicia sino la piedad? Y la piedad no es otra cosa que el reconocimiento de Dios padre. En consecuencia, el sumo bien del hombre está sólo en la religión, ya que las demás cosas, incluso las que son consideradas propias del hombre, se encuentran también en los demás animales”⁵⁰.

Esta nueva comprensión de cuño cristiano obedece al antecedente judío de “alianza” y se centra en una relación exclusiva del hombre con Dios, limitándose mucho el campo de la experiencia de lo sagrado. Este reduccionismo de lo religioso será confirmado un siglo más tarde por San Agustín:

“Relíguenos, pues, la religión con el Dios omnipotente”⁵¹.

“La misma palabra ‘religión’ no parece significar con precisión un culto cualquiera, sino el culto de Dios, y por eso los nuestros tradujeron por esta palabra la griega *θηροκεία*”⁵².

Esta subordinación de lo sagrado a una sola de sus expresiones, la religiosa basada en la conciencia personal limitará en gran medida el horizonte de la revelación espontánea de lo sacro hasta nuestros días.

Consideraciones finales

¿Es posible volver a unir lo que se ha escindido a la manera de un brutal desgarró en la misma trama metafísica de lo real?

⁴⁹ Cfr. F. García Bazán, *op.cit.*, p. 45s.

⁵⁰ Lactancio, *Instituciones divinas* III, 9, 19, en É. Sánchez Salor (Introducción, traducción y notas), *Lactancio. Instituciones divinas. Libros I-III*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1990, p. 271.

⁵¹ S. Agustín, *De vera religione*, LV, 113, en V. Capánaga (Introducción, traducción y notas), *Obras completas de San Agustín* IV, Madrid, BAC, 1956, p. 207.

⁵² S. Agustín, *De civitate Dei*, X, 1, 3, en S. Santamaría Del Río y M. Fuertes Lanero (traducción), V. Capánaga (introducción y notas), *Obras completas de San Agustín XVI: La Ciudad de Dios (1º)*, Madrid, BAC, 1977³, p. 599.

Un sitio posible de reencuentro entre la filosofía, la ciencia y lo sagrado, es la actitud hacia del cosmos, como lo era en los antiguos pensadores griegos. La posición del ser humano ante el cosmos es decisiva en el proceso de recuperación de este vínculo. Para la mayoría de los hombres, Dios se expresa a través de su contacto cósmico. La filosofía de la naturaleza devenida en Física o ciencia de la naturaleza, exige también una teología de la naturaleza que no desatienda el orden natural en función de la experiencia personal de lo sagrado, que ha provocado la escisión moderna entre creación y redención. Para la neo-ortodoxia de Karl Barth, el mundo no es más que el escenario irredento de la redención humana. Para el análisis lingüístico, el discurso sobre los fenómenos del orden natural no tiene nada en común con el discurso sobre Dios. Estas dos posiciones reducen al mínimo toda posible continuidad entre la naturaleza y la gracia, entre el lenguaje sobre el cosmos y el lenguaje sobre lo sagrado.

Por el contrario, el lenguaje de la Biblia se muestra positivo hacia esa continuidad entre Dios, el cosmos y el hombre, puesto que el mismo Dios es a la vez creador y redentor. Desde los comienzos del cristianismo, posiciones como la de Marción en el siglo II, clausuraban toda posibilidad de unión entre naturaleza y gracia al distinguir al dios creador del Antiguo Testamento, un dios menor e ignorante del Dios del Nuevo Testamento, redentor desconocido para los judíos. Las distintas concepciones de Dios que se han propuesto en la historia del pensamiento han tenido un impacto directo en la relación del hombre con el cosmos. El mito, la metafísica oriental, la filosofía griega, son legados que hemos recibido gracias a la reverencia cósmica de los antiguos. Por el contrario, la afirmación de la autonomía del hombre que subyuga al cosmos y se sirve de él, sustentada en una interpretación teológica y racionalista del relato genesíaco de la creación, es propio de la actitud histórica⁵³.

En la historia del pensamiento han fracasado todas las teodiceas, todas las hipótesis concordistas entre religión y ciencia y todos los modelos de relación entre Dios y la naturaleza. I. Barbour señala algunos de estos modelos con sus respectivas ventajas e insuficiencias⁵⁴. El modelo monárquico, que se concentra en el poder y la trascendencia de Dios, que encaja bien con algunos aspectos de la

⁵³ Cfr. F. García Bazán, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁴ Cfr. I Barbour, *op. cit.*, pp. 510-535.

ciencia, tales como el inmenso poder desatado en el *big bang*, la contingencia del universo y el complejo orden de la naturaleza. Pero llevado a sus últimas consecuencias, devino en doctrinas como la predestinación y la omnipotencia divina, que chocan contra la libertad y voluntad humanas. El modelo neotomista del artesano y su herramienta que establece una distinción entre causa primera y causas segundas, también fue bien acogido por buena parte de la ciencia en tanto que ese dios respeta el orden natural de causa y efecto. Pero en última instancia, todos los fenómenos de la naturaleza son parte de una predeterminación divina, con los cual se cae en los defectos del modelo anterior. Toda iniciativa divina específica choca contra el orden natural y no dejan lugar al azar ni a la libertad humana, con lo cual creación y redención resultan contrapuestas en la acción divina. La idea de Dios como determinador de indeterminaciones es compatible con algunas interpretaciones de la física cuántica. Según este modelo, Dios no interviene para revocar las leyes de la naturaleza, sino para actualizar algunas potencialidades de la misma. La acción divina realizada a nivel ultramicroscópico podría afectar a los acontecimientos a gran escala a través de mutaciones, sistemas caóticos o nuevas sinapsis neuronales. Este modelo plantea un doble problema, pues, si Dios controla todas las indeterminaciones, estamos ante un determinismo teológico con todos los defectos detectados en los modelos anteriores. Si se dice, en cambio, que Dios resuelve sólo algunas indeterminaciones, aquellas que marcan un punto de inflexión en la historia del universo, se asume entonces que la causalidad en el mundo natural va de abajo hacia arriba, lo que se asocia con el reduccionismo. Se ha propuesto también el modelo de Dios como comunicador de información, basado en la importancia que la información ha adquirido en muchos campos de la ciencia contemporánea, tales como la termodinámica, la genética, la informática y la comunicación humana. Toda información depende de un contexto de interpretación y respuesta más amplio. El uso teológico de este modelo viene dado por el concepto bíblico de *lógos* o palabra divina.

La acción de Dios en este modelo parece dirigirse de arriba hacia abajo, es decir, desde los niveles superiores a los inferiores. El modelo *kenótico* propone una autolimitación de Dios para dejar intactos el orden natural y la libertad humana, lo que hace más fácil abordar el problema del mal y del sufrimiento. El hecho de que esta limitación divina resulte voluntaria, no implica que Dios sea limitado. Este

modelo se compadece bien con la experiencia cristiana de reconciliación y con la imagen de la historia evolutiva como proceso en el tiempo. El modelo de Dios como agente concuerda con la descripción bíblica de Dios en función de sus acciones e intenciones. Este es el modelo empleado por los analistas del lenguaje que han propuesto una serie de distinciones entre las funciones del lenguaje científico y del lenguaje religioso, pero han concluido aislándolos en compartimentos estancos y separados. El modelo del mundo como cuerpo de Dios acentúa la inmanencia divina y establece que la relación de Dios con el mundo es más estrecha que la de la mente con el cuerpo, ya que Dios es consciente y actúa de manera inmediata y directa. Se trata de un modelo que fomenta la responsabilidad ecológica. Su principal inconveniente es que la imagen del organismo cósmico no deja espacio suficiente para la libertad de Dios, ni para la de los agentes humanos y sus relaciones mutuas. También compromete bastante la trascendencia divina. Finalmente, el modelo del proceso sitúa a Dios dentro del mismo esquema conceptual de la creación y la redención y lo hace un partícipe creativo de la actividad cósmica. Presenta a Dios como proveedor de todos los miembros de la comunidad de la naturaleza. Es una concepción de Dios que recoge muchos aspectos de los documentos bíblicos y de la experiencia religiosa. El pensamiento del proceso concuerda con una concepción evolutiva y ecológica de la naturaleza como sistema abierto, caracterizado por emergencias y sustracciones en cuanto a su organización. Evita los dualismos cuerpo-mente, varón-mujer, gracia-naturaleza o humanidad-naturaleza. Entre todos los modelos históricos que intentaron configurar una imagen de Dios, este es el que ofrece más respaldo a la conciencia de responsabilidad ecológica. No obstante, todo modelo teológico resulta insuficiente sin una depuración del concepto actual de religión como *religatio* operado por el cristianismo latino del siglo III que devino en su pretensión de exclusividad como “verdadera religión” en contra de la “falsa religión” o de la “religión de los judíos”. La vigencia de este concepto de religión hasta nuestros días ha obstaculizado en gran medida el camino ecuménico y ha eclipsado las intuiciones más arcaicas de lo sagrado. Por su parte, el cientificismo racionalista también exhibe en su voluntad de poder la pretensión de ostentar el único conocimiento considerado válido, y es aquí donde choca con el móvil de la filosofía que es la búsqueda de la verdad y se convierte en mera ideología. La necesidad de recuperar el vínculo entre los tres late

en la nostalgia de los orígenes y escinde al hombre entre tres dominios comunicados: razón, naturaleza y fe. Filosofía, ciencia y lo sagrado pueden volver a unirse como lo estuvieron en los albores del pensamiento y, como dice el Eclesiastés: “Cordón de tres dobleces no se rompe fácilmente. Y si alguien puede prevalecer contra el que está solo, dos lo resistirán”⁵⁵.

⁵⁵ Qo 4, 12.

ESCATOLOGÍA, CIENCIAS Y TRADICIONES ESPIRITUALES

Patricia Andrea Ciner-Marianela Pedrozo

Universidad Nacional de San Juan-Universidad Católica de Cuyo

1-Introducción

La Escatología, del [griego](#) antiguo ἔσχατος (último) y λόγος (estudio-discurso), es la reflexión acerca de las realidades últimas”, especialmente acerca de la cuestión referida a la posibilidad de vida, luego de la muerte física de un ser humano. Desde los albores mismo de la historia, aún antes de la historia escrita, la humanidad experimentó profundamente la necesidad de plantearse esta cuestión y formuló a lo largo de milenios todo tipo de respuestas, que en términos muy generales podrían agruparse en tres grandes categorías¹. Decimos expresamente “en términos generales”, ya que somos plenamente conscientes que incluso dentro de cada tradición espiritual es posible encontrar varias perspectivas de análisis sobre este tema. Aclarado esto, diremos que la primera posición que puede denominarse visión espiritualista o también en algunos casos, dualista, afirma que existe una dimensión o realidad, que puede subsistir con independencia del cuerpo físico y que sobrevive a él. Esta dimensión ha tomado diferentes nombres según las diversas tradiciones espirituales de la humanidad: *atman*, *ruah*, alma, etc. La segunda, a la cuál llamaremos materialista declara que la conciencia es un subproducto del cerebro y que, por consiguiente, no existe nada que pueda perdurar más allá de la extinción del cuerpo físico. La tercera finalmente, que se conoce usualmente como agnóstica, sostiene que incluso aunque existiera vida después de la muerte, el ser humano por sus propios límites gnoseológicos no estaría en condiciones de tener conocimiento sobre esta cuestión. Es importante señalar que, desde el inicio de las grandes tradiciones espirituales de Oriente, tales como por ejemplo el hinduismo o el budismo, así como también desde el inicio de la filosofía de Occidente y las religiones monoteístas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam, esta reflexión estuvo siempre vinculada a conocimientos provenientes de disciplinas, tales como la cosmología, la astronomía, la biología, etc.². En general,

¹ Cf. G. Door, *¿Vida después de la muerte?* (Barcelona: Kairós, 1992), p.10.

² J. L. Azcárate, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2007).

las respuestas formuladas por estas tradiciones acerca la posibilidad de vida después de la muerte física, estuvieron relacionadas a una posición espiritualista, que implicaba la existencia de una dimensión independiente al compuesto psicofísico. Así por ejemplo, lo encontramos en *El libro egipcio de los muertos*³ que forma parte de una tradición de [textos funerarios](#) del Egipto antiguo, o en el *Libro tibetano de los muertos*, o *Bardo thodol*⁴, de tradición budista tibetana, así como también en la *República*⁵ de Platón.

En este artículo nos detendremos a profundizar en las reflexiones de dos de los más grandes místicos en la historia de Occidente. Nos referimos a Plotino y Orígenes, quienes vivieron en la cosmopolita y fascinante Alejandría del siglo III⁶. Al mencionar el término místico⁷, nos estamos refiriendo a un tipo especial de espiritualidad, tal como lo es la mística, que más allá de las diferentes manifestaciones que ha tenido en las diversas tradiciones espirituales de la humanidad, hace referencia a dos características esenciales, que encontraremos en Plotino y Orígenes de una manera excelsa: a- concebir la realidad como relacional, lo cual implica que la Divinidad, más allá de todos los diferentes nombres que pueda asumir, es definida como Unidad. Justamente éste es el supuesto que permite afirmar, que, en todos los seres existentes, se encuentra presente su huella y b- afirmar que el ser humano tiene inscrita en su ser más profundo la huella de la Divinidad desde la eternidad y que podrá, por tanto, alcanzar un estado integral de unión través de un camino de desenvolvimiento y progreso espiritual.

Será nuestro objetivo mostrar cómo, en la conjunción de Plotino y de Orígenes, se forjó la matriz mística de Occidente y cómo a partir de sus reflexiones, se inauguró no sólo una tradición mística que fue decisiva, tanto para los filósofos y teólogos que escribieron sobre mística en Occidente, sino que también está siendo decisiva para las investigaciones y constataciones que, algunos neurocientíficos y físicos contemporáneos, están realizando en la actualidad. Esta propuesta pretende ser, por tanto, una continuación y una actualización para el tercer milenio de la

³ B. Wallis, *El libro egipcio de los muertos* (Madrid: Ed. Sirio, 2017).

⁴ Padmasambhava, *El libro tibetano de los muertos, o Bardo thodol*, (Madrid: Aquari, 2023).

⁵ Platón, *La República* / Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Reimp. de la 1ª ed. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969).

⁶ Cf. P. Ciner, *Plotino y Orígenes. El Amor y la Unión Mística* (Mendoza: Instituto de Filosofía, 2002).

⁷ P.Ciner, “La Experiencia mística y el fenómeno de lo Sagrado” en *La Experiencia de lo Sagrado: enfoque interdisciplinario* (San Juan: EFU-UNSJ, 2004), 21-40.

“llamada tradición mística”⁸. Para ello será necesario recordar que, los místicos de todas las grandes tradiciones de la humanidad han señalado la existencia de un nivel o dimensión que se manifiesta con independencia de la dimensión biológica, psicológica, social y cultural. Los variados nombres y metáforas que la tradición mística ha utilizado para designar este lugar sagrado: atman, centro del alma, fondo del alma, tabernáculo secreto, testigo simple, yo superior, etc. evidencian la existencia de este nivel eterno, en donde se produce la comunicación entre el alma y lo divino. A través de este nivel independiente será posible la conexión del nivel superior de la conciencia individual con la conciencia del cosmos, tal como lo sostuvo Plotino, así como también, el tránsito del alma luego de la muerte física a través de las diferentes dimensiones no materiales que existen en el cosmos, tal como lo afirmó Orígenes. Sin duda estas reflexiones, se fundamentan en un tipo especial de antropología, a la que denominaremos Antropología Mística.

De manera muy significativa y a pesar del predominio de paradigmas epistemológicos positivistas y materialistas, el problema escatológico vinculado a la conciencia a través de su condición extra cerebral, ha vuelto a ser tratado en el ámbito de algunas ciencias contemporáneas, tales como las neurociencias, la astronomía y muy especialmente en el ámbito de la física cuántica, desde otros paradigmas a los que denominaremos postmaterialistas⁹ u holísticos. En la primera parte de nuestra conferencia, sintetizaremos los fundamentos esenciales de los sistemas de Plotino y de Orígenes, mientras que, en la segunda parte, mostraremos un panorama general de las respuestas que algunos prestigiosos científicos están dando sobre este problema acuciante para el ser humano, buscando así construir puentes de comunicación entre ámbitos aparentemente tan desconectados, como la Ciencia, la Espiritualidad y la Escatología.

2-El sistema místico-metafísico de Plotino

⁸ P. Ciner, “The Tradition of Spiritual Progress in the West: Plotinus’ and Origen’s Legacy for Contemporary Neuroscience” en *Progress in Origen and the Origenian Tradition* by Anders-Christian Jacobsen (Volume editor) Gaetano Lettieri (Volume editor) Maria Fallica (Volume editor), *Peter Lang’s series’ Early Christianity in the Context of Antiquity*, Volumen 25, (Roma- Berlín: Ed. Peter Lang, 2022), 91-103.

⁹ Beaugregard M, Schwartz GE, Miller L, Dossey L, Moreira-Almeida A, Schlitz M, Sheldrake R, Tart C. Manifesto for a Post-Materialist Science. *Explore* (2014); 10: 272-274.

Plotino (205-270) fue un [filósofo helenístico](#), continuador de la tradición platónico-pitagorizante. Nació en [Egipto](#) y se educó en [Alejandría](#), siendo alumno de [Amonio Saccas](#). Finalmente se estableció en [Roma](#). Su obra principal fueron las [Enéadas](#)¹⁰, una compilación de los tratados que empezó a escribir a partir del año 253 hasta pocos meses antes de su muerte, diecisiete años más tarde. La tarea de recopilar los tratados y organizarlos como libro, fue realizada por su discípulo [Porfirio](#), quien los agrupó en seis grupos de nueve (en total, 54 tratados). El plotinismo ha sido acertadamente descrito como “una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia”¹¹. Esto significa que el Uno (Τὸ ἕν), considerado como el principio vertebrador de la realidad, puede ser comprendido como una presencia (παρουσία), que se manifiesta a todos los seres, pero sin agotarse en ninguno de ellos¹². El Uno es pues el hilo invisible que conecta todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, pudiendo afirmarse que es la fuente eterna que da vida y realidad a todo lo existente. Así lo afirma bellamente en este fragmento de III,8, que tanta influencia ha tenido en las ciencias contemporáneas, que afirman la relacionalidad de todo lo existente:

“Entonces, ¿qué es el Uno? Potencia de todas las cosas. Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella, pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir, uno en una dirección y otro en otra, pero como presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente. Es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y

¹⁰ Armstrong, A.H., Plotinus. (Colección "Loeb"). Texto griego y trad. inglesa, tomos I-VII (=Enéadas I a VII). (Oxford: Loeb Classical Library, 1966-1988); Brehier, E., Plotin, Ennéades. (Colección "Les Belles Lettres"). Texto griego y trad. francesa, 6 tomos. (Paris: *Les Belles Lettres*, 1924-1938); Igal, J., Eneadas. Trad. española con Int. y notas (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1982-1985), 2 vols.

¹¹ C.F. H. C. Puech, "Position spirituelle et signification de Plotin", *Bulletin de l'Assoc. G. Bude* 61(1938), 31 (*En quête de la Gnose*, Gallimard, 1978, t.I, p.69)

¹² Cf. P. Ciner, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística* (Mendoza: Ed. Instituto de Filosofía, 2002), p.34.

cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad”¹³.

Junto con el Uno, considerado como el centro organizador del sistema, Plotino postula la existencia de dos hipostasis o realidades fundantes, que proceden del Uno: la Inteligencia(νοῦς) en donde están presentes a modo de arquetipos eternos, los inteligibles o formas eternas y el Alma Universal (πᾶσα ψυχή), que es la hipostasis que organiza el cosmos visible y en donde están presentes el principio de sensibilidad, vegetatividad y el tiempo. Vemos pues, que las tres Hipóstasis por ser fundamentalmente omnipresentes están en todos los seres, sin embargo, en el alma humana lo están de una manera muy especial. En el Alma Total lo está por identidad, ya que el alma humana es semejante a ella (excepto en lo referido a la presencia del nivel discursivo y a los vicios que pueda adquirir durante la encarnación), sólo que particularizada y como desgajada de aquélla por su caída en un cuerpo individual. El alma humana no es diferente de la Universal, es su reflejo, un rayo surgido de un centro luminoso que reside en el Alma Superior y que nunca la abandona. En el alma humana, existe según Plotino, un nivel que nunca desciende y que tampoco se une al compuesto hilemórfico. Por esta razón, el maestro neoplatónico explica que el ser humano que se esfuerza en la práctica de la virtud puede desde este nivel controlar las pasiones y objetivar las situaciones que le suceden en la vida cotidiana, ya que esta porción del alma, a la que denomina indescensa¹⁴, hace las veces de testigo simple, recordándole al ser humano, que su verdadera esencia reside en la eternidad. Plotino finaliza la *Enéada* V,1 postulando la existencia de este nivel supraintelectivo en el alma humana, que, como hemos dicho, nunca se une substancialmente a la materia física, afirmando que: “... **tocamos verdaderamente a Dios, convivimos (σύνεσμεν) con El y estamos suspendidos de él. Es decir, estamos situados en El desde el momento en que nos inclinamos decididamente a El**”¹⁵. Al activar ese nivel al que denominaremos

¹³ *En.* III,8,10,1-20.

¹⁴ *En.* IV, 7,10: Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθῆς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλω τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θεῶν μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον. Διὸ καὶ ὅστις τοιοῦτος ἡμῶν ὀλίγον ἂν παραλλάττοι τῶν ἄνω τῆ ψυχῆ αὐτῆ μόνον τοῦτο, ὅσον ἐστὶν ἐν σώματι, ἐλαττούμενος. Cf. J. M. Narbonne « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος » *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

¹⁵ V,1(10),11,10-15

místico, el sabio puede dirigir y controlar las manifestaciones del compuesto psicofísico, a las que comúnmente denominamos emociones y pensamientos, participando en el Uno y teniendo total certeza de la Vida Eterna.

Es importante destacar también, los profundos conocimientos que Plotino poseía con respecto a la medicina de su época, ya que, en varios de sus tratados, discute algunas tesis del famoso médico de Pérgamo, Galeno, al sostener que el cerebro es un canal del alma y que por tanto, si bien el cerebro puede enfermarse, esa condición no afecta al alma¹⁶. Sostiene además que, a través de sucesivas reencarnaciones, podrá el alma humana residir en la segunda hipóstasis, la Inteligencia, contemplando la Unidad primigenia. Tal como lo explica en I,6(1) y en I,7(38), la visión de la Inteligencia es un paso preliminar, pero indispensable para llegar al Uno-Bien. La permanencia en esta hipóstasis permite al alma contemplar objetos hermosos y venerables, los inteligibles, pero éstos todavía no constituyen el objetivo final del hombre sabio. Será necesario activar la inteligencia enamorada, el nivel supraintelectivo y unirse así al Uno, ya que lo captamos con “lo que en nosotros hay de semejante a él, pues aun en nosotros hay algo de él”¹⁷. Plotino denomina “centro del alma”(τὸ κέντρον¹⁸), a ese punto que coincide con el Centro Universal y que será el lugar místico donde el alma podrá llegar al estado de suma felicidad. En este viaje ascendente, inmanente y trascendente a la vez, el ἔργον por ser esencialmente intermediario y por tanto omnipresente permitirá al alma humana percibir la presencia de las tres hipóstasis en su interior. Vemos pues, que no es posible separar en Plotino los supuestos metafísicos de sus supuestos místicos, ya que la fuerza de sus explicaciones metafísicas están dirigidas a mostrar que sólo vivenciando la presencia del Uno, el alma humana podrá encontrar plenitud y sentido en su existencia. El reencuentro del alma con su verdadero linaje, se producirá al tomar contacto con las tres hipóstasis: el Uno, la Inteligencia y el Alma. Estas son trascendentes, pero al mismo tiempo inmanentes al alma misma. Por esta razón este viaje no se realiza en el tiempo ni en el espacio, sino que más bien consiste en descubrir la divinidad que habita en cada alma. Como síntesis provisoria de este apartado, diremos que, la influencia de Plotino en

¹⁶ En IV,3,23,30-35

¹⁷ En III, 8,9,21-23: Ἔστι γὰρ τι καὶ παρ' ἡμῶν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἐστὶ μετέχειν αὐτοῦ.

¹⁸ En VI, 9, 10,16-18

las ciencias contemporáneas, se ha producido a través de las certezas de algunos físicos cuánticos acerca de que el cosmos es ciertamente una Unidad armónicamente relacionada y de múltiples dimensiones. También a través de algunas teorías en el campo de las Neurociencias, que sostienen que la conciencia no es un subproducto del cerebro, ya que existe en el alma humana un nivel que se identifica con la Conciencia Universal¹⁹ y que es la que subsistirá luego de la muerte física.

3-El sistema místico-teológico de Orígenes

Orígenes de Alejandría¹, también conocido como Orígenes *Adamantius*, fue un gran teólogo [cristiano](#) que nació en [Alejandría, entre los años 185-186 y murió en Cesarea de Palestina entre los años 254-255](#). Fue un escritor prolífico que escribió aproximadamente 2000 tratados sobre múltiples ramas de la teología, incluyendo [crítica textual](#), [exégesis bíblica](#) y [hermenéutica bíblica](#), [homilética](#) y espiritualidad. A pesar de las condenas que sufrió en el Concilio de Constantinopla del año 553, fue caracterizado por Benedicto XVI²⁰, como una de las personalidades determinantes para todo el desarrollo del pensamiento cristiano.¹⁰ Sin embargo, estudiar la obra de un teólogo como Orígenes, continúa siendo un desafío para los especialistas del siglo XXI. Y esto se debe principalmente a cuatro causas: en primer lugar a la pérdida de gran cantidad de textos originales griegos (Ej. *De Principiis*²¹, *Comentario al Cantar de los Cantares*²², *Comentario sobre el Génesis*²³, etc.); en segundo lugar a las afirmaciones origenianas consideradas heréticas con respecto a temas vitales en la historia del cristianismo, tales como la doctrina de la preexistencia de las almas y la doctrina de la apocatástasis²⁴ y en tercer lugar, a las enormes polémicas que sus obras siempre generaron²⁵. A estas

¹⁹ Cf. S. Taylor, *Spiritual Science. Why science needs spirituality to make sense of the world* (Londres: Watkins, 2018).

²⁰ Benedicto XVI, *Los Padres de la Iglesia. De san Clemente Romano a san Agustín* (Buenos Aires: Agape, 2008), 37-42.

²¹ *Prin_*

²² *Cct.*

²³ *Cgn.*

²⁴ E. Prinzivalli, «Apocatástasis», en A. Castagno (dir.), en *Diccionario de Orígenes* (Burgos: Monte Carmelo, 2003), 80-89. Cf. I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, (Leiden-Boston: Brill, 2013).

²⁵ Cf. A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique. Et L'histoire de L'origénisme chez les grecs et chez les syriens* (Paris: Ed. du Seuil, 1962), 140-147.

tres causas, hay que añadir un cuarto factor, y que se refiere a que la denominación de Orígenes como «un teólogo controvertido» no se realizó desde un paradigma objetivo y absolutamente aséptico, sino que en general, se lo juzgó a través de la llamada «ortodoxia cristiana». Como se ha demostrado a través de numerosas investigaciones en los Estudios Patristicos contemporáneos, es indispensable encontrar otra metodología de estudio, para comprender cabalmente a un teólogo de la talla del maestro alejandrino²⁶. Brevemente explicaremos las dos grandes doctrinas condenadas, ya que están directamente relacionadas con la cuestión de la vida después de la muerte.

3. a- La doctrina de la preexistencia: breves consideraciones

En investigaciones anteriores²⁷ hemos sostenido que, desde nuestra perspectiva, la doctrina de la preexistencia, no es como lo sostuvo H. Crouzel “la hipótesis favorita de Orígenes y al mismo tiempo la más extraña de su teología”²⁸. Por el contrario, hemos afirmado que es un pilar fundamental de su doctrina, sin la cual toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos se derrumban por completo. Básicamente el alejandrino sostiene la existencia de una condición originaria, previa a la transformación en ángeles, seres humanos o demonios, a la que denomina beatitud (τῆς μακαριότητος)²⁹. Estas criaturas intelectuales o espirituales cayeron por una especie de cansancio de amor y en su caída se transformaron transitoriamente en ángeles, hombres y demonios. Decimos transitoriamente, porque para Orígenes, aún los demonios al final de varios ciclos cósmicos, recobrarán su condición originaria de criaturas divinas. La clarificación del término preexistencia, permite comprender el objetivo del maestro Alejandrino, que está dirigido a mostrar la continuidad de la eternidad en el tiempo y cómo esta eternidad del principio convive con la dimensión material, que está sujeta al tiempo y al espacio. En otros términos: que las criaturas intelectuales (voῒς³⁰) jamás

²⁶ Cf. Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/1*, Prólogo, F. García Bazán, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patristica N° 115, (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020); Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/2*, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patristica N° 116, (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020).

²⁷ Cf. P. Ciner, «Una relectura del *De Principiis* a la luz del *Comentario al Evangelio de Juan*. La cuestión de la preexistencia», en *Teología y Vida*, LV (2014), 263-285.

²⁸ Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 289.

²⁹ Cf. B. Blosser, *Become like the angels. Origen's Doctrine of the Soul* (Washington: CUA, 2012).

³⁰ Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 289. El especialista francés realiza una interesante acotación: «Nunca hemos encontrado en las obras griegas de Orígenes el término voῦς en plural. Como

pierden la herencia espiritual proporcionada por Dios a través de la imagen inscrita en ellas. Esta imagen les otorga la capacidad de asemejarse a Dios a través del progreso espiritual. La doctrina de la preexistencia, por tanto, no es una hipótesis, sino un supuesto fundamental del sistema del alejandrino, que ha mantenido a lo largo de toda su vida. En ese sentido, pensamos que las condenas del Concilio de Constantinopla a la doctrina de la preexistencia, se hicieron desde un paradigma teológico y filosófico que impidió comprender la relación existente entre tiempo y eternidad, entre principio y fin, entre gracia y libre albedrío.

3.b-La doctrina de la apocatástasis

La doctrina origeniana sobre un estado preexistente de todas las inteligencias, en el que tuvo lugar un proceso de diversificación a raíz de la decisión voluntaria de las mismas de disminuir el amor hacia lo divino, tiene su correlato en la doctrina de un retorno universal y salvífico de todos y cada uno de los seres, en la unidad. Con claridad y contundencia, Emanuela Prinzivalli, ha afirmado que: “en todo el arco de tiempo y en todos los géneros literarios de la producción origeniana se encuentra confirmación de esta doctrina”³¹. Esto tendrá lugar en un momento bien determinado, al término de una sucesión ininterrumpida de eones o mundos, en el momento del fin último, según lo expresado por Pablo en 1 Co 15, 23-28. La interpretación de este último texto, constituye sin duda, la base de la noción de apocatástasis origeniana. Ilaria Ramelli ha señalado también, que la tensión existente entre la providencia divina y la libertad de las criaturas, alcanza para Orígenes su reconciliación en la apocatástasis³². En ese sentido, Orígenes siempre sostendrá la sinergia entre la gracia divina y la libertad humana.

3.c-Los diferentes planos o dimensiones por los que el alma atraviesa luego de la muerte física

En lo que se refiere al tema de la escatología en Orígenes, veremos a continuación, las siguientes cuestiones: 3.c.1-Los diferentes planos o dimensiones

él declina este término según la declinación ática y no la de la *koiné*, salvo cuando cita el Nuevo Testamento, habría dicho ciertamente en plural, *voí* y nunca *voές*».

³¹ E. Prinzivalli, “Apocatástasis”, en A. CASTAGNO (dir.), en *Diccionario de Orígenes* (Burgos, 2003), pp. 80-89..

³² Cf. I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, (Leiden-Boston: Brill, 2013).

por los que el alma atraviesa luego de la muerte física y 3.c.2- Los lugares celestiales y el encuentro con la Sabiduría plena.

3.c.1-Los diferentes planos o dimensiones por los que el alma atraviesa luego de la muerte física

Con respecto a esta cuestión, comenzaremos diciendo que, Orígenes representa el modelo de teólogo culto del siglo III, que no se escandaliza al encontrar puntos de coincidencias y de encuentro, entre el cristianismo con el que estaba totalmente comprometido y otras tradiciones espirituales.³³ Tampoco temía enseñar a sus alumnos las maravillas del universo, acerca de las cuáles él estudiaba constantemente y en otras ocasiones, descubría por sí mismo³⁴. Así lo señalaba su discípulo Gregorio Taumatargo, al recordar que: **“por la astronomía nos levantaba a lo más alto y, por una como escalera que alcanzaba al firmamento, nos hacía, por una y otra disciplina, accesible al cielo”**.³⁵

En un bello fragmento del Libro XIX del *Clo*, Orígenes menciona la existencia de otro mundo diferente al físico, en el cual las almas que han progresado espiritualmente, contemplarán a Dios. Lo expresa en estos términos:

“Además del mundo visible y sensible que consta de cielo y tierra, o de cielos y tierra (γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος,) hay otro mundo en el que viven los seres que no se ven; y todo ello es mundo invisible, mundo que no se ve y mundo inteligible (καὶ νοητὸς κόσμος). Con su vista y hermosura gozarán los limpios de corazón, preparados mediante su contemplación para entrar a contemplar a Dios, como Dios puede ser contemplado”³⁶.

P. Tzamalikos ha afirmado con justa razón, que la exégesis que Orígenes hacía del término lugares en plural *tópois* no era metafórica, sino que justamente hacía alusión a los variados planos o dimensiones reales por las que el alma pasaba

³³ CC VII,5.

³⁴ *PanOrat* VII

³⁵ *PanOrat* VII

³⁶ *Clo* XIX,XXI, 146

en su viaje hacia la liberación³⁷. En ese sentido, el especialista griego muestra que, Orígenes tampoco leía en forma metafórica la expresión paulina “muchos cielos”³⁸, y lamenta que la posteridad hubiera cerrado esta línea de interpretación, en la que sólo se considera la realidad de la materialidad física y un lugar excelso, pero inespecífico llamado cielo. También la exégesis de Orígenes acerca del versículo joánico *En la casa de mi Padre hay muchas moradas*³⁹ está sin duda incardinada, en la consideración de la existencia real de varias dimensiones, además de la física. Así, lo expresa nítidamente en una de las *Homilías sobre los Números*:

“Acerca de aquellas mansiones que habrá de habitar el alma despojada del cuerpo, o más bien de nuevo revestida de su cuerpo, se ha pronunciado el Señor en el Evangelio, diciendo: *Muchas mansiones hay junto al Padre: de otro modo, ¿os hubiera dicho que voy a preparar una mansión?* Son, pues, *muchas las mansiones* que conducen al Padre; y cuál sea en cada una de ellas el motivo de la demora, cuál la utilidad de la enseñanza o iluminación reciba, eso lo sabe sólo el *Padre del siglo futuro*, que dice de sí mismo: *Yo soy la puerta: nadie va al Padre sino por mí*”⁴⁰.

En otra Homilía de este mismo texto, Orígenes afirma que, junto a la voluntad de Padre, será el esfuerzo de cada ser, el que decide el ritmo de la estadía y posterior progreso en cada mansión. Y así lo aclara, al escribir que:

“La diversidad, pues, del traslado y de la gloria, dependerá sin duda de los méritos y de los hechos de cada uno, y cada cual se encontrará en aquel rango que le hayan procurado los méritos de sus obras, como atestigua el mismo Pablo, diciendo acerca de los que resucitan: *Cada uno, sin embargo, en su rango*”⁴¹.

Vemos pues, que Orígenes era plenamente consciente que escatología y cosmología estaban absolutamente relacionadas

³⁷ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History & Eschatology* (The Netherlands. Brill, 2007), 148-149.

³⁸ Ef 4,10

³⁹ Jn 14,2.

⁴⁰ *HNm* XXVII, 2.2-2.3.

⁴¹ *HNn* I,3,2

El tema del viaje y las transformaciones de las criaturas intelectuales a través de la eternidad, nos lleva a plantear otro controvertido y mal comprendido tema en la escatología origeniana: la cuestión referida a los diferentes vehículos que las criaturas intelectuales utilizarán para desplazarse y las condiciones en que este tránsito debe ser realizado. Nos referimos a la doctrina del cuerpo brillante de la preexistencia, o también cuerpo astral.

En el libro VII de *Contra Celso*, Orígenes combina nuevamente sus dotes de teólogo eminentemente cristiano, con su método de investigador en religiones comparadas, al sostener que:

“Y así Platón, en el diálogo sobre el alma, dice que fantasmas como sombras se les han aparecido a algunos en torno a las tumbas (Plat., *Phaid.* 81D). Ahora bien, esas apariciones que se dan en torno a los sepulcros proceden de algo que subsiste, del alma que subsiste en el llamado cuerpo esplendoroso (ἐν τῷ καλουμένῳ ἀγγοιδεῖ σώματι ψυχῆν)”⁴².

En este fragmento el alejandrino utiliza el término técnico ἀγγοιδεῖ σώματι, que proviene directamente del platonismo. Esta expresión asociada al término ὄχημα⁴³, que puede ser traducido como carro o vehículo, evidencia el profundo conocimiento que Orígenes tenía de esta tradición. Al respecto, debemos aclarar que en general los especialistas han centrado su atención en el término cuerpo, no advirtiendo que la palabra ἀγγοιδεῖ es un compuesto de dos palabras: ἀγγή, que hace referencia a algo que posee luz y brilla y a εἶδος que significa forma o apariencia. En ese sentido, este cuerpo no sería estrictamente material, si no más un bien vehículo luminoso o brillante y en ese sentido cuasi material. Esto por supuesto, no puede ser comprendido desde la física newtoniana, pero sí desde la física cuántica contemporánea, en que la luz no es estrictamente materia física, sino una partícula que se mueve ondulatoriamente. También consideramos que es necesario aclarar que los términos ἀγγοιδεῖ (brillante-esplendoroso), αἰθέριος (etéreo) οὐράνιος (celestial), no son sinónimos, tal como ha sostenido A Scott, en su excelente libro sobre Orígenes y la vida de las estrellas⁴⁴. Esta transformación que

⁴² CC II, 59.

⁴³ Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 130-131.

⁴⁴ A. Scott, *Origen and The Life of the Stars*, (Oxford: Clarendon, 1994), 150-161.

puede adoptar la materia es la clave para la comprensión del pensamiento del alejandrino. La materia para Orígenes, es una especie de substrato amorfo, capaz de recibir cualidades (ποιότητας) diversas y de cambiarlas, pues no se compromete definitivamente con ninguna: no obstante, no puede subsistir sin estar informada por cualidades. Pero, a diferencia de los platónicos, Orígenes se niega a admitir que dicha materia sea increada o mala, pues todo ha sido hecho por Dios a partir de la nada. Esta concepción de la materia con la cualidad que la informa, explica no solamente los cambios que se producen en la naturaleza, sino también la identidad y la alteridad que existen entre el cuerpo brillante, el etéreo y el cuerpo terrestre y asimismo entre el cuerpo terrestre y el cuerpo glorioso de la resurrección. Vemos pues que, para Orígenes, será necesario un largo viaje a través de varios planos más o menos etéreos hasta llegar a la resurrección final, y que esto se producirá a través de varios ciclos de vidas o según otra interpretación, a través de varias etapas dentro de un gran *eón* de tiempo o ciclo cósmico (este es un tema muy complejo de definir por la pérdida de obras cruciales de Orígenes). De todos modos, la activación del cuerpo brillante será la clave para llegar al destino final, debiendo esta activación ser producida en la vida física a través de la práctica de la virtud. Orígenes era plenamente consciente, que este viaje es largo y que requiere del progreso (προκοπή) en la virtud.

Pero toda esta activación del proceso de perfeccionamiento del cuerpo brillante de la preexistencia, tendrá su premio para aquellos, que hayan alcanzado la bienaventuranza. El premio no será otro, que la Sabiduría plena, de la cual los perfectos habían empezado a gustar en la vida física⁴⁵, ya que ésta era como bien lo afirma, en el *Comentario al Evangelio de Juan*, su único alimento⁴⁶. Así entonces, y a través de la bella explicación que el mismo Orígenes nos proporciona en el *De Principiis*, será posible comprender las características del ingreso a la dimensión de la bienaventuranza, que como veremos también será progresivo.

3.c.2- Los lugares celestiales y el encuentro con la Sabiduría plena

Orígenes ya en su juventud, afirmaba que las almas debían atravesar diferentes dimensiones, hasta alcanzar el estado de bienaventuranza, en donde

⁴⁵ Cf. *Clo XIII*.

⁴⁶ Cf. F. Soler, *Acercamientos a la teología del Comer y Beber en el cristianismo antiguo*, *Communio*, (2018), Año 25, N° 2, pp. 35-53; F. Soler, *Orígenes y los alimentos espirituales*, (Brill: Leiden, 2021)

tendrían como único alimento a la contemplación. Así lo explica con lujo de detalles, en dos fragmentos imponentes del *De Principiis*⁴⁷. En el primero, escribía que:

“Algo así hay que decir también sobre el lugar del aire. En efecto creo que todos los santos, al partir de esta vida, permanecerán en algún lugar de la tierra, al que la Escritura divina llama ‘Paraíso’, como en un lugar de instrucción y, como si dijera, en una sala de audiencia, o escuela de almas, en que serán adoctrinados en todo aquello, que han visto sobre la tierra, y recibirán también algunos vestigios o señales, de lo que va a tener lugar después o en el futuro, como cuando estando en esta vida, recibieron vestigios de las cosas futuras, aunque en *un espejo y enigma* y conocieron *de un modo parcial*, lo que ha sido revelado con mayor evidencia y claridad en sus lugares y tiempos. Si alguno fuere *limpio de corazón*, más puro de mente y de entendimiento más adiestrado, al partir con mayor rapidez, subirá pronto al lugar del aire y llegará al reino de los cielos, como si dijera, a través de las moradas de cada lugar, que los griegos designaron *sfairás*, esto es esferas, y la Escritura divina llama *cielos*; en cada uno de los cuales verá en primer lugar lo que allí se lleva a cabo y después conocerá también la razón de por qué se lleva a cabo; y así por orden recorrerá cada lugar, siguiendo al que *entró* en los cielos, *Jesús el Hijo de Dios*, que decía: *Quiero que donde yo estoy, estén también éstos conmigo*. Pero señala también la diversidad de lugares, cuando dice: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones*⁴⁸.

La lectura de este fragmento permite advertir lo siguiente:

- Implicancias del término “santos”

este término corresponde sin duda, a la expresión griega τῶν ἁγίων, que también había sido utilizada en *CIO* I, XVIII, 97. Allí, el alejandrino describía

⁴⁷ Cf. S. FERNÁNDEZ, Introducción a la edición bilingüe de *Orígenes, Sobre los Principios* (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

⁴⁸ *Prin* II. 11.7

el estado de la preexistencia previo a la caída de las criaturas espirituales, del siguiente modo:

«Es necesario preguntarse, si mientras que los santos llevaban en la beatitud una vida totalmente inmaterial e incorpórea, el que recibe el nombre de dragón no merece ser el primero en estar vinculado a la materia y a un cuerpo, ya que él cayó de la vida pura»⁴⁹.

Podemos entonces afirmar que, el término ἄγιος es el equivalente a voés o mentes perfeccionadas.

- La expresión “escuelas para almas”

Rufino había traducido el texto griego con la expresión *schola animarum*, que sin duda es absolutamente clara, en cuanto a la concepción origeniana de la posibilidad de seguir aprendiendo luego de la muerte física.

- La doctrina astronómica de las esferas celestes:

Esta doctrina era muy conocida entre los intelectuales de la Antigüedad Tardía y Orígenes, por su supuesto, no era una excepción. F. García Bazán ha resumido esta doctrina de una manera magnífica:

“El origen, por consiguiente, del alma es supra- celeste y su descenso en vistas de un cuerpo físico determinado reconoce tres pasajes principales en relación con las esferas del universo: a través del círculo de las fijas en donde recibe como envoltura el rojo del empíreo, a través de las esferas planetarias desde donde la envuelve el pneuma luminoso y a través de la región sublunar, en cuya bajada combinada con el aire pierde su esfericidad y toma la figura alargada del hombre, con la transformación del cuerpo etéreo que le permite seguir relacionada con su punto de partida supraceleste”⁵⁰.

⁴⁹ *Clo* I,XVII,97. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ ἄλλον πάντη καὶ ἀσώματον ζῶν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἀγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γενένηται, ἀποπεσῶν (ἀποπίπτω) τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλη καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγη «Τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ».

⁵⁰ F. García Bazán, *El Cuerpo Astral* (Barcelona: Ed. Obelisco, 1993), 30

4-La recuperación de los conocimientos de Plotino y de Orígenes a la luz de las Ciencias Contemporáneas.

En el año 1919, George Mead, escribió un excelente libro titulado *The doctrine of the subtle body in western tradition*. Allí y luego de un estudio verdaderamente exhaustivo acerca de la historia del cuerpo astral en la antigüedad clásica y en la antigüedad tardía, expresaba su optimismo con respecto a que las diversas ciencias de su época, estaban preparadas para estudiar otras formas de realidad, que superaran el paradigma materialista del siglo XIX. Mead se expresaba en estos términos:

«El materialismo pasado de moda, que alcanzó su etapa culminante en la segunda mitad del siglo pasado, ahora está generalmente desacreditado, si no muerto y enterrado. El análisis cada vez más sutil de la materia está revelando perspectivas casi ilimitadas de posibilidades hasta ahora inimaginables encerradas en el seno de la naturaleza, modos de energía cada vez más sutiles y potentes que pueden estar disponibles para nuestro uso. Ahora hay una persuasión general en los círculos científicos que la concepción estática de la materia, que una vez reinó de manera suprema, no explica nada»⁵¹.

Sin embargo el optimismo de Mead acerca de una superación del materialismo, tuvo que esperar más de 80 años para comenzar a ser legitimado en los ambientes académicos, ya que este paradigma continuó siendo fuerte y autoritario. Entre las líneas que comenzaron a afirmar que la conciencia no era un subproducto del cerebro y que la antigua doctrina del alma y su posibilidad de desplazarse en otras dimensiones no materiales luego de la muerte física, no tenía por qué oponerse a los descubrimientos de las neurociencias y de la física cuántica, merecen mencionarse especialistas tales como, Mario Beauregard, G. Schwartz y L. Miller⁵², A. Wallace⁵³, Eben Alexander⁵⁴, Pim van Lommel⁵⁵, Manuel Sanz

⁵¹ G. Mead, *The doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, (Londres: J.M. Watkins, 1919), 3.

⁵² M. Beauregard M, Schwartz GE, Miller L, Dossey L, Moreira-Almeida A, Schlitz M, Sheldrake R, Tart C. Manifiesto for a Post-Materialist Science. *Explore* (2014); 10: 272-274.

⁵³ A. Wallace, *La Ciencia de la Mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran* (Barcelona: Kairós, 2008).

⁵⁴ E. Alexander, *La prueba del cielo. El viaje de un neurocirujano a la vida después de la vida*, (Barcelona: Ed. [Simon & Schuster](#), 2012); *El mapa del cielo*, (Barcelona: Ed. Planeta, 2017).

Segarra⁵⁶, [Steve Taylor](#), etc. Todos ellos y a partir de estos últimos quince años han publicado estudios muy serios, en los que han mostrado investigaciones que confirman la existencia de vida después de la muerte o la posibilidad de experiencias místicas extra-cerebrales. El prestigioso físico Fred Alan Wolf autor de *The Quantum Leap: The New Physics for Nonscientists*⁵⁷ resume este punto de vista al escribir que:

“yo creo que los descubrimientos de la física cuántica aumentan el apoyo a Platón (quien enseñó que hay una morada más perfecta y no-materialista). Hay evidencia de que existe un universo no material, no físico que tiene una realidad aunque no sea claramente perceptible por nuestros sentidos ni por nuestros instrumentos científicos más comunes. Cuando consideramos las experiencias extra corporales (OBE), los viajes chamánicos y los estados lúcidos del sueño, aunque no puedan ser repetidos en el sentido científico real, también indican la existencia de dimensiones no materiales de la realidad”⁵⁸.

Finalmente, quisiera referirme muy brevemente a las conclusiones a las están arribando autores como Eben Alexander, Manuel Sanz Segarra o [Steve Taylor](#). Todos ellos coinciden en que el Cosmos no es sólo materia física, sino que es posible encontrar niveles de materia más sutiles e incluso energía pura. También señalan que en el cosmos existe una sabiduría que lo rige y que lo organiza, a la cuál denominan Conciencia Cósmica. También afirman que junto a la conciencia local, o dicho en otros términos, a la conciencia fisiológica y psicológica, que están mucho más relacionadas con el hemisferio izquierdo, existe un nivel de conciencia superior, que no puede reducirse a una localización cerebral, ya que lo trasciende totalmente. Ese nivel no genera la conciencia, sino que más bien la filtra y deja que se manifieste esa conciencia cósmica. Esa conciencia cósmica se evidencia en el

⁵⁵ Van Lommel, P. (2013). *Nonlocal Consciousness. A concept based on scientific research on near-death experiences during cardiac arrest*, Journal of Consciousness Studies 20: 7-48.

⁵⁶ M. Sanz Segarra, J. C. Cebrián, *La Supraconciencia existe. Vida después de la vida* (Madrid. Ed. Planeta, 2024).

⁵⁷ F. A. Wolf *The Quantum Leap: The New Physics for Nonscientists* (Toronto: Harper Collins, 1989).

⁵⁸ F. Wolf, p. 245.

cerebro humano a través de la activación de estructuras cerebrales existentes en el hemisferio derecho, que permiten tener experiencias holísticas o de totalidad, coincidiendo así con la unicidad del Cosmos. Esa activación se puede producir a través de las múltiples técnicas de oración, meditación, repetición de palabras cargadas de sentido, como paz, armonía, etc., que posibilitan el ingreso a estados de conciencia más amplios y expansivos. Todos estos investigadores afirman que es necesario desterrar del vocabulario psicológico la expresión “estados alterados de conciencia”, ya que estos estados son una posibilidad natural y normal de la conciencia humana, avalados también por la neuroplasticidad cerebral. Es justamente este nivel superior de conciencia el que se activará en las llamadas experiencias cercanas a la muerte o a las vivencias de los moribundos. Este tipo de experiencias han sido constatadas y clasificadas por ejemplo, por el Dr Manuel Sanz Segarra, quien como jefe del servicio jefe de urgencias del hospital de Belvittge en Barcelona, posee una estadística muy seria de casos, así como también por el cardiólogo holandés, Pim van Lommel. Los pacientes relatan experiencias similares de desprendimiento del cuerpo físico y activación de otro cuerpo más sutil, así como también conciencia plena de lo que está sucediendo con el personal de salud, que trata de reanimarlos. El Dr. Sanz Segarra confirma que ya no es posible sostener que esas experiencias son alucinaciones o productos de medicamentos que alteran el sistema nervioso y que es necesario recurrir a otros paradigmas epistemológicos para comprenderlos en toda su complejidad. Las experiencias de los moribundos son también muy significativas, ya que hay estadísticas muy confiables acerca de los relatos que hacen estas personas en lo que se refiere a la presencia de familiares ya fallecidos, que se hacen presentes para acompañarlos. En síntesis, todos estos investigadores sostienen que ya no es posible admitir el dualismo cartesiano de materia y espíritu como conceptos contrapuestos, ya que estas dos nociones se unen en una noción proveniente de la física cuántica, que es la premisa de que todo es energía de diferentes vibraciones.

Para finalizar este artículo, quisiéramos remarcar que es muy reconfortante que estemos asistiendo al surgimiento de un nuevo modelo de ciencia, que es capaz de recuperar la sabiduría milenaria de tantas culturas que existieron y que existen en nuestro planeta, para las cuáles la muerte es un paso hacia una vida más plena. Sin duda, la vida de cada día cobra otro sentido, cuando tenemos confianza en una



Sabiduría que nos trasciende y que al mismo tiempo nos acompaña en este viaje apasionante, que es la experiencia de ser, seres humanos.